MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81533

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

GUASTELLA, COSMO

TITLE:

SAGGI SULLA TEORIA DELLA CONOSCENZA

PLACE:

PALERMO

DATE:

1905

Master Negative #
93-81533

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

121
G93
Guastella, Cosmo. 1854 1912.
Saggi sulla teoria della conoscenza.
Palermo 1897-1905 D. v 1-2 pt 1-2
Contents
1 Sui limiti e l'oggetto della conoscenza a priori
2 Filosofia della metafisica pt 1-2
--- Appendice della parte prima.
135505
Palermo, 1905? 349 p. 19½cm.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 9x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8.4.93 INITIALS SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

GUIDE TO CONTENTS
for
SAGGI SULLA TEORIA DELLA CONOSCENZA

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME
1	93-81533	1897	v. 1
		1905	v. 2 pt.1
2	93-81534	1905	v. 2. pt.2
		[1905]	Appendice

REEL 1 of 2
VOLUMES 1-2 pt.1

AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

VOLUME 1

121 G93
1
Columbia University
in the City of New York
Library
Special Fund
1900
Given anonymously

COSMO GUASTELLA

SAGGI

SULLA

TEORIA DELLA CONOSCENZA

SAGGIO PRIMO

Sui limiti e l'oggetto della conoscenza a priori

PALERMO
REMO SANDRON — EDITORE
1897

121
G93
v.1

APR 30 1901 Lemcke & Buchner, 83 & 51

E EM 19 Aug 1901

CAPITOLO I.

L'ipotesi dei concetti.

§ 1.º—Uno degli aspetti più caratteristici del modo di pensare metafisico è lo sforzo di conoscere il reale *a priori*, di *costruirlo*; anzi possiamo dire, d'una maniera generale, che *a priorismo* è il sinonimo di metafisica, come empirismo è il sinonimo di positivismo—almeno del vero positivismo, cioè quello che non ammette, rigorosamente, che i fatti, i *fenomeni*, e le loro relazioni. — Noi vedremo in effetto nel 3º Saggio che, mentre il presupposto su cui si fonda il modo positivo di pensare, è che non dobbiamo ammettere alcuna proposizione senza prova, non essendovi altra prova che la sperimentale, cioè l'induzione, la generalizzazione dei casi osservati, e, se la proposizione è particolare, la deduzione (il sillogismo) fondata sovra un'induzione antecedente; il modo metafisico si fonda invece, consapevolmente o inconsapevolmente, sul presupposto contrario, cioè che vi hanno dei principii che noi dobbiamo ammettere per la loro evidenza intrinseca, senza prova, e per conseguenza indipendentemente dall'esperienza e dall'induzione, in altri termini, *a priori*. Non vi ha dunque quistione più importante per la teoria della conoscenza,

305730

che quella sulla possibilità e sui limiti della conoscenza *a priori*. E siccome la metafisica si propone di stabilire l'esistenza delle cose e il come di quest'esistenza — non i loro rapporti nascenti da una veduta della mente che le compara le une con le altre — così questa quistione può circoscriversi per noi dentro confini più determinati: possiamo noi acquistare delle conoscenze *a priori* sull'esistenza delle cose? o in altre parole: questa esistenza può formare l'oggetto di giudizi *a priori*? L'oggetto di questo primo Saggio sarà di dare una risposta a questa domanda. Perciò noi non ricercheremo immediatamente se le conoscenze o pretese conoscenze *a priori* che oltrepassano il mondo dell'esperienza, siano o no legittime: il nostro esame si restringerà, al contrario, nel dominio delle conoscenze positive, fenomenali; il lettore potrà fare da se stesso le sue inferenze su quelle che stanno al di là di questo dominio.

Ora un pò di riflessione mostrerà che la nostra quistione, cioè se noi possiamo formare dei giudizii *a priori* concernenti l'esistenza delle cose, non si può risolvere senza prima esaminare la natura del giudizio e la sua classificazione. Ma gli elementi del giudizio sono le idee, e si avrà necessariamente una o un'altra teorica del giudizio, se per elementi di esso si daranno le idee astratte, come fanno le dottrine da lungo tempo dominanti, oppure le idee concrete. Vi ha dunque, prima di tutto, una quistione preliminare che ci s'impone: esistono o no delle idee astratte, dei *concetti*? Sarà questo l'argomento di questo primo capitolo.

§ 2° — Tutti i termini, se si eccettuino i nomi propri, sono generali; vale a dire essi si applicano, non ad un solo oggetto particolare, ma a qualsisia di tutti gli oggetti appartenenti ad una classe. Ora le parole essendo segni delle idee, si domanda quali siano le idee significate dai nomi generali. Non vi hanno che due risposte; l'una è: Un termine generale non significa che delle idee particolari, cioè delle idee di oggetti individuali e concreti; solamente, mentre un nome proprio non suggerisce allo spirito che una sola idea particolare, un nome generale può suggerire ugualmente una o un'altra delle idee degli oggetti particolari appartenenti ad una classe. Così il significato di questi nomi non è generale che potenzialmente, in quanto possono richiamarci questo o quello degli oggetti della classe; ma il loro significato attuale, a parlar propriamente, è sempre particolare, in quanto non ci richiamano effettivamente che un solo o alcuni di questi oggetti. Questa teoria si chiama nominalista. Ma secondo l'altra teoria, che chiameremo concettualista, a un termine generale corrisponde, non delle rappresentazioni particolari, ma una nozione generale o idea astratta, che è come la rappresentazione di ciò che gl'individui di una classe hanno di comune, negligendo i tratti particolari che sono propri a ciascuno. La grande maggioranza dei filosofi hanno adottato la teoria concettualista: alcuni, tra cui lo stesso Stuart-Mill, quantunque si siano professati nominalisti, pure in fondo hanno ammesso il concettualismo, o almeno spesso hanno esposto le operazioni del pensiero in termini che implicano quest'ultima dottrina (1). Così non esitiamo

(1) STUART-MILL non ammette che noi possiamo formarci delle idee separate delle proprietà astratte delle cose; egli non accorda allo spirito che delle rappresentazioni concrete e particolari; ma secondo lui noi abbiamo il potere di prendere per oggetto della nostra attenzione una parte o un elemento astratto della rappresentazione concreta, quantunque ci sia impossibile di separarlo completamente (V. § 5.) Non è evidentemente che un'altra forma del concettualismo.

IL BAIN intende per idea astratta un caso tipico o uno *specimen*, cioè un individuo particolare, il quale rappresenta per noi tutti i casi o individui della classe; ovvero un simbolo verbale applicato alla classe *(Dei sensi e dell'intelligenza, parte 2. c. 2. V.)* Qui egli sembra parlare perfettamente da nominalista; ma altrove *(v. Logica, Introduzione, 9)* egli ammette, come il Mill, che lo spirito

ad asserire che i fatti dell'intelligenza non sono mai stati studiati ad un punto di vista rigorosamente nominalista; per cui, accingendoci a dare una classificazione del giudizio fondata esclusivamente su questo punto di vista, siamo obbligati a discutere il concettualismo d'una maniera più larga che non abbiano fatto fin qui gli autori nominalisti.

Fra i pensatori moderni è Berkeley che ha dato i colpi più forti alla teoria dei concetti; ecco che cosa dice in sostanza questo filosofo. Noi vediamo un oggetto esteso, colorato e in movimento: tutti ammettono che queste tre qualità non esistono ciascuna per se stessa, ciascuna distinta e separata dalle altre; ma, secondo i filosofi concettualisti, lo spirito può considerare isolatamente ciascuna di queste qualità, e astratta dalle altre due, il che si chiama formarsi un'idea astratta. Così lo spirito può formarsi la idea di colore all'esclusione di quella di estensione, e l'idea di movimento all' esclusione al tempo stesso di quelle di colore e d'estensione. Inoltre, osservando che tutte le estensioni particolari percepite dai sensi hanno questa proprietà comune o questo punto di somiglianza, di essere estese,

---

abbia il potere di accordare la preferenza della sua attenzione all'uno o all'altro degli attributi d'un oggetto concreto (p. e. uno scellino o una ruota; noi possiamo, egli dice, dare più attenzione alla rotondità e meno alla grandezza, ma è impossibile che noi pensiamo alla rotondità, senza pensare a una certa grandezza o a un certo colore).

Lo Spencer, ammettendo che gli elementi dello spirito non sono che le sensazioni e i rapporti fra le sensazioni, non potrebbe ammettere le idee astratte: tuttavia egli afferma che i termini del pensiero possono essere anche, non delle cose particolari e delle azioni particolari compiute da esse, ma i caratteri generali delle cose e delle classi di cose, considerati separatamente dalle cose stesse (V. p. e. *Principii di psicologia*, § *487*). Così la sua opinione sembra pure, al fondo, la stessa che quella di STUART-MILL.

Questo semi-concettualismo è comune a tanti altri filosofi inglesi.

ma differiscono perchè questo ha una certa figura, quello un'altra, questo una grandezza, quello un'altra, lo spirito si forma l'idea astratta di estensione, senza una figura o una grandezza determinata. Così può formarsi pure l'idea del colore in astratto, che non è nè il rosso nè l' azzuro nè il bianco nè alcun altro colore determinato. Ma il fatto, dice Berkeley, non va così. Noi possiamo formarci l'idea d'un uomo avente una grandezza, una figura, un colore determinato; ma non quella d'un uomo astratto, che non sia nè bianco nè nero nè bruno nè di un altro colore qualunque, nè piccolo nè grande nè di statura media. Noi non possiamo, per qualunque sforzo di pensiero, concepire quest'idea astratta. Noi possiamo considerare la mano, l'occhio, il naso, l'uno dopo l'altro, separati dal resto del corpo. Ma qualunque sia la mano o qualunque sia l'occhio a cui pensiamo, bisogna ch'essi abbiano una forma, un colore particolari. Così noi possiamo rappresentarci un colore particolare e con una gradazione determinata; ma non ci è possibile di formarci l'idea del colore astratto. Ci è ugualmente impossibile di formarci l'idea astratta di movimento, distinto dal corpo che si muove, e che non sia nè rapido nè lento, nè curvilineo, nè rettilineo, ecc.; e lo stesso deve dirsi di tutte le idee generali o astratte *(Principii della conoscenza umana, Indroduzione)*.

Il ragionamento di Berkeley non è che un appello diretto alla coscienza: ci è impossibile, esaminando noi stessi, di sorprenderci nell' atto di avere un' idea astratta. Noi possiamo astrarre in un senso, in quanto possiamo pensare separatamente delle cose o dei fenomeni che nella realtà sono inseparabili. Così possiamo considerare isolatamente una parte di un oggetto, quantunque l'esperienza non ce la mostri mai isolata, ma sempre accompagnata dalle altre parti. Della stessa maniera, possiamo concepire isolatamente un avvenimento, quantunque nella realtà esso sia sempre preceduto, seguito e accompagnato da altri avve-

nimenti determinati. In una parola, tutto ciò che ha un'esistenza distinta e una posizione separata nel tempo e nello spazio, noi possiamo concepirlo separatamente. Inoltre, ed è quello che ha più somiglianza con ciò che i filosofi chiamano un'idea astratta, noi possiamo concepire isolatamente delle proprietà d'uno stesso oggetto, ma che noi percepiamo per dei sensi differenti: il colore d'un oggetto a parte della temperatura, del sapore, dell'odore, ecc., quantunque nella realtà queste qualità non si trovino separate. Ma tutto ciò che noi possiamo concepire—sia una semplice qualità sensibile o un oggetto conosciuto per un complesso di qualità sensibili, sia un oggetto intero ovvero una parte, sia un fenomeno che duri un istante indivisibile e che occupi un posto appena percettibile nello spazio, ovvero un gruppo di fenomeni successivi e simultanei—deve sempre essere un oggetto o un fenomeno assolutamente determinato, deve avere la tinta particolare e, per dir così, la fisonomia di qualche cosa d'individuale.

Tuttavia, questo appello all'osservazione interiore, in cui consiste l'argomentazione di Berkeley, quantunque trattandosi d'un fatto della coscienza, non possa esservi una prova migliore, può nondimeno lasciare qualche dubbio. Infatti l'osservazione interiore, per consenso dei migliori fra i psicologi moderni, è un metodo fallace o almeno insufficiente; e per quanto riguarda i fatti più semplici del pensiero, la coscienza non è capace di rivelarcene chiaramente alcuni la cui esistenza è pure indubitabile. Nessuno dei psicologi contemporanei seguirà Condillac, il quale riduceva tutti i fatti mentali a sensazioni attuali e riproduzioni di sensazioni passate: tutti ammettono invece che vi ha inoltre nell'intelligenza un altro ordine di fatti cioè la percezione dei rapporti che lo spirito scopre tra i fenomeni paragonandoli fra loro. Ebbene! tutti sappiamo in che consista un rapporto di somiglianza tra due cose; ma chi potrebbe rappresentarsi il fatto interiore, in cui consiste la percezione d'un rapporto di somiglianza?

Ma se l'argomento dell'osservazione interiore non basta a convincere di falsità la teoria concettualista, esso ci mostra almeno quale sia la natura di questa teoria: il concetto non è che un'ipotesi, non è un fatto di coscienza, non è qualche cosa che bisogni ammettere perchè sia mai caduto sotto le prese dell'osservazione. Che ciascuno faccia attenzione a se stesso nell'atto di pensare: egli non scoprirà che delle immagini di cose particolari, e s'egli pensa a qualche argomento astratto, non si accorgerà di più che delle rappresentazioni di alcuni segni o termini generali, che non sono essi stessi se non delle immagini particolari di un certo ordine di sensazioni. Che alcuno dimostri, p. e., un teorema sul triangolo: non è al triangolo astratto che egli penserà, ma a un triangolo concreto e determinato, sia tracciato sulla carta, sia rappresentato nell'immaginazione. E s'egli non avrà in mente alcuno di questi triangoli concreti, vorrà dire che tutto il suo ragionamento si ridurrà ad un'operazione meccanica, in cui i segni delle idee terranno il posto delle idee medesime. Prendiamo dunque la teoria dei concetti per quello che è, per un'ipotesi destinata a dar conto delle operazioni del pensiero, ed esaminiamo il valore di quest'ipotesi, in se stessa e nelle sue conseguenze, e alla stregua dei fatti e delle leggi conosciute dello spirito umano.

§ 3.º — In primo luogo bisogna far attenzione al rapporto che noi naturalmente stabiliamo tra il pensiero e la cosa pensata. Quantunque l'oggetto immediato del nostro pensiero non sia che un'idea, cioè una modificazione o uno stato di noi stessi, un fatto puramente interiore che non esiste altrove che nella nostra coscienza nè in un altro tempo che nel momento in cui pensiamo; pure ciò che noi intendiamo di pensare, ciò che rammentiamo o prevediamo o immaginiamo, ciò di cui, in una parola, affermiamo l'esistenza, non è già il nostro pensiero stesso, ma è un oggetto o un avvenimento già passato o

futuro, una cosa o un fatto per lo più esteriore, o, se interiore, un fatto almeno sempre distinto dal fatto attuale di coscienza con cui lo pensiamo. Ora in che consiste questo legame del pensiero con un oggetto fuori del pensiero stesso? Si dirà che noi abbiamo la coscienza che il pensiero rappresenta un oggetto esteriore? ciò equivale a dire che noi abbiamo, oltre al pensiero, la coscienza d'un oggetto esteriore che corrisponde al pensiero; ma la coscienza di quest'oggetto esteriore non potendo essere che un'idea, la quistione non ha fatto un passo con questa supposizione, e resta ancora a spiegare come quest'idea si riferisca ad un oggetto esteriore. La difficoltà non può avere, io credo, che una soluzione. Per un'illusione naturale e primitiva, senza di cui non si può immaginare come il pensiero potrebbe avere per noi un valore obbiettivo, avviene che l'idea s'identifica per noi con la cosa pensata, e che nell'atto del pensare, noi non crediamo già di aver presenti alla mente delle mere rappresentazioni, ma d'involgere e di penetrare le cose stesse. Ciò è tanto vero che Reid, il quale intendeva di ritornare alle credenze naturali del genere umano, soppresse le idee come rappresentazioni, e pretese che lo spirito ha direttamente coscienza delle cose esteriori. E che questa sia veramente una credenza naturale, ciascuno può farne l'esperienza in se stesso: se io penso, per esempio, al mio amico il tale, è certo che io credo di avere d'innanzi alla mente il mio amico stesso, e non un'immagine di lui. Nel pensiero avviene dunque come nella sensazione: le nostre rappresentazioni si staccano dall'aggregato fisico — psichico che si chiama io, di cui realmente fanno parte, ci appariscono obbiettive, e prendono per noi il posto delle cose stesse. A noi non importa per ora di spiegare quest'illusione naturale — lo faremo nel secondo Saggio (parte 2ª) —: quello che c'importa è di domandarci se questo fatto

generale della nostra intelligenza sia compatibile o no con l'esistenza delle idee astratte. Ora è evidente che non lo è. Se nell'atto del pensare noi crediamo di essere coscienti, non dell'idea, ma dell'oggetto che l'idea rappresenta; se l'idea si confonde per noi e si scambia con la realtà; in altre parole, se noi obbiettiviamo e realizziamo le nostre idee; non potremo quindi pensare un'idea astratta senza realizzarla, senza credere di pensare, non ad un'idea astratta, ma ad un oggetto astratto. Platone aveva dunque ragione di pretendere che, se vi hanno delle nozioni astratte e universali, vi saranno degli esseri astratti e universali — è a ciò che si riduce in sostanza quasi tutta la sua argomentazione per dimostrare l'esistenza delle Idee (1) —: ma la conscienza smentisce la sua dottrina, mostrando che se la conseguenza è giusta, il principio è falso; poichè se vi fossero le idee astratte, l'esistenza degli esseri astratti dovrebbe essere, non una teoria laboriosamente costruita da un metafisico, ma una credenza naturale del genere umano.

§ 4.º — Noi arriviamo ad un risultato analogo, se ricerchiamo quale potrebbe essere l'origine di queste pretese idee astratte. Secondo la massima parte dei filosofi che le ammettono (2), un'idea astratta non è che un'idea parziale: essa nasce quando noi rivolgiamo l'attenzione a qualche nota o elemento comune a molte rappresentazioni particolari. Essendoci noi formate, p.e., le idee di più oggetti particolari che tutti appartengono alla stessa specie,

(1) V. il 2. Saggio, parte I. il Supplemento sulla immanenza delle Idee platoniche.

(2) V. LOCKE *Saggio filosofico sull'intendimento umano* l. 2. c.11 § 9, l.3. c.3. §6-9; WOLF *Psicologia empirica* § 40, 49, 282, 283. ecc.; GALLUPPI *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza* t. 1. § 29, t. 3. § 23; ROSMINI *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* § 43, 58, 63, 489 — 493, 509, 519, 521; ecc.

trascuriamo tutte le particolarità che fanno di ciascuna di queste idee l'idea d'un individuo particolare e diverso dagli altri, e non riteniamo che le note o elementi comuni a tutti, ed è così, secondo questi filosofi, che ci formiamo l'idea generale della specie. Quest'ultima idea non è così, secondo essi, che una parte della rappresentazione dell'oggetto concreto; e l'astrazione non altro che una separazione o una decomposizione. Essa trae un'idea universale da un'idea particolare, fissando la nostra attenzione sovra uno dei suoi elementi: quindi fa osservare quest'elemento (l'elemento comune a molte idee particolari), non lo genera. Questo elemento preesisteva dunque, secondo i concettualisti, ed era già contenuto nelle idee particolari; ed una rappresentazione concreta non è che un fascio, una somma di tali elementi astratti. Ciascuno di questi elementi, ripetiamolo, esisteva già per se stesso e a parte nella rappresentazione totale; l'astrazione non fece che isolarlo dagli altri, farlo riconoscere come un elemento distinto e separato. Ora la rappresentazione totale o concreta non è che una copia esatta dell'oggetto reale, in quanto almeno noi siamo capaci di conoscere gli oggetti reali: gli elementi astratti non potrebbero dunque stare nella rappresentazione concreta, a meno che nell'originale, cioè nell'oggetto reale, non si trovassero gli elementi corrispondenti; in altri termini, un oggetto reale individuale non sarà, come la sua rappresentazione, che un fascio o una somma di elementi astratti (1). E se noi vogliamo attenerci alla credenza naturale, secondo cui l'oggetto immediato del pensiero sono, non delle idee rappresentative, ma le cose stesse, la conseguenza sarà ancora la stessa, anzi risulterà d'una maniera più immediata. Eccoci dunque arrivati un'altra volta alla realizzazione delle astrazioni: a una nuova forma di realismo, che non è, come quello d'un Platone o d'un Hegel, un serio sforzo per acquistare una conoscenza superiore alla empirica, ma un'ipotesi gratuita e senza genialità, come quello degli scolastici.

(1) Il Sergi ha ammesso esplicitamente questa conseguenza. Un'immagine sensazionale, un individuo in quanto cade sotto i sensi o sotto la rappresentazione, è per lui un composto costituito almeno da due elementi, l'universale e il proprio, i quali esistono già nella percezione, vale a dire sono percepiti, quantunque non lo siano separatamente. (V. *Elementi di psicologia*, libro 2. c. 4, Il processo d'ideazione).

Diranno i concenttualisti che non è questa l'origine delle idee astratte? negheranno che un'idea astratta sia una rappresentazione parziale, cioè una parte della rappresentazione d'un oggetto concreto? No, essi non lo potrebbero, senza andare incontro ad altre difficoltà egualmente insolubili. Noi non possiamo concepire altrimenti la possibilità del pensiero, se non vedendo nelle nostre idee delle rappresentazioni, delle copie esatte, delle cose stesse: se il pensiero non rispecchiasse le cose stesse, in che potrebbe consistere la verità, questa conformità tra il pensiero e le cose? Le idee astratte non potrebbero essere dunque che delle rappresentazioni o delle immagini; e non essendovi che degli oggetti concreti, non potrebbero che essere delle rappresentazioni degli oggetti concreti. Ma non delle rappresentazioni totali o intere, perchè in questo caso sarebbero idee concrete; dunque rappresentazioni parziali, cioè parti o elementi di rappresentazioni concrete.

Noi osserveremo di passaggio che questa rappresentazione delle cose nel pensiero non ha niente di misterioso, secondo i più certi risultati della psicologia moderna. Da una parte una cosa, in quanto noi la conosciamo, non è che un fascio di apparenze sensibili, successive e simultanee, in ultima analisi, di sensazioni, reali o *possibili* (le *possibilità di sensazioni* di Stuart-Mill); e d'altra parte

le nostre rappresentazioni delle cose non sono esse stesse che sensazioni, riprodotte a uno stato più debole (1). Così fra realtà (quale noi la percepiamo) e rappresentazione o pensiero non vi ha altra differenza che tra forte e debole, più intenso e meno intenso. Per conseguenza pensiero, rappresentazione, immagine, sono dei termini equivalenti; e nè un'idea astratta potrebbe essere altro che una rappresentazione parziale ossia una parte o elemento di una rappresentazione concreta, nè una rappresentazione concreta potrebbe avere elementi astratti, senza che gli stessi elementi si trovassero nell'oggetto rappresentato.

La dottrina dei concetti adunque conduce inevitabilmente alla realizzazione delle astrazioni. Ma vi ha di più; un concetto astratto non è esso stesso che una sorta di astrazione realizzata. Io voglio dire che le stesse assurdità inerenti all'esistenza di un'astrazione realizzata si trovano ugualmente nell'esistenza d'un'idea astratta. Qual è infatti la grande inconcepibilità di un'astrazione realizzata? È di supporre alcun che di reale che non è una cosa determinata—mentre tutto ciò che esiste noi non possiamo concepirlo che come assolutamente determinato—:l'*uomo in sè* che non è nè bianco nè nero, nè grande nè piccolo, nè bello nè brutto, nè in un luogo nè in un altro, ecc.; ovvero l'*animale in sè* che non è nè bipede nè quadrupede nè senza piedi, nè vertebrato nè invertebrato, ecc. Ma cosa può essere un'idea astratta se non qualche cosa di egualmente indeterminato, come sarebbe appunto l'immagine dell'*uomo in sè* e dell'*animale in sè?* Se fosse alcun che di determinato, sarebbe una rappresentazione determinata; e una rappresentazione determinata non potrebbe rappresentare che un oggetto determinato, cioè una cosa concreta e particolare. Di qui si vede anche come vadano fuori della quistione alcuni psicologi contemporanei, i quali ammettono che l'idea astratta sia qualche cosa di simile ai rittratti di famiglia di Galton, ch'egli chiama ancora ritratti generici (1). Un ritratto, un'immagine, potrà ben somigliare a una pluralità d'individui reali senza riprodurre esattamente le sembianze di alcuno, ed essere come la media di tutti questi individui; sarà sempre con tutto ciò un'immagine, un ritratto, individuale (benchè l'individuo rappresentato non esista nella realtà), poichè l'insieme dei suoi tratti e ciascuno di essi non potrà non essere un che di determinato, e, per conseguenza, d'individuale.

(1) V. TAINE *L'intelligenza*, parte 1. l. 2. c. 1; BAIN. *I sensi e l'intelligenza*, 2. parte c. 1. II e Appendice D; SPENCER *Principii di psicologia*, paragrafi 49, 66, 73, 96 - 110, 450 - 471, ecc.; WUNDT. *Elementi di psicologia fisiologica*, c. VII. 2, c. XVII. 2 e 4, c. XIX. 1, ecc.; BINET *Psicologia del ragionamento*, c. 2; ecc.

§ 5. Passiamo ora ad un altro ordine di difficoltà. Abbiamo già notato che l'osservazione interna non trova altro nel soggetto pensante se non che delle immagini di cose particolari e dei nomi: è certo così che senza rappresentazioni particolari e senza nomi non vi ha pensiero. Questo fatto è stato ammesso da quasi tutti i concettualisti, a cominciare da Aristotele. L'anima, dice questo filosofo, non intende mai senza immagini: gl'intelligibili non sono immagini, ma non sono senza immagini (2). Ora perchè un concetto non si troverebbe mai puro, ma sempre congiunto a un'immagine particolare o ad un nome? Questa difficoltà se la è proposta già I. Stuart-Mill. A questo eminente pensatore può farsi lo stesso rimprovero ch'egli ha fatto ad Hamitton, di voler tenere, cioè, un piede nel nominali-

(1) V. GALTON Le immagini generiche, nella *Revue scientifique* 6 sett. 1879 (2. serie t. 17); Huxley *D. Hume, sua vita, sua filosofia*, traduzione francese pag. 129; Delboeuf *Il sonno e i sogni*, pag. 198; Binet *Psicologia del ragionamento*, pag. 107; ecc.

(2) *De Anima* l. 3., c. VII, 3: 5; c. VIII, 3. *De memoria et reminiscentia* c. 1, ediz. Didot t. 3. pag. 494.

smo e un altro nel concettualismo: pure egli è al fondo (e ciò parrà incredibile a un lettore disattento) un vero concettualista. Secondo il Mill, noi non abbiamo presenti nella mente gli attributi che costituiscono un concetto, se non come formanti, per la loro unione con altri attributi, l'idea d'un oggetto particolare. Solamente, noi abbiamo il potere di fissare la nostra attenzione sugli attributi costituenti il concetto, negligendo gli altri attributi coi quali li concepiamo congiunti. Ciò va sin al punto che noi possiamo anche, per un po' di tempo, non aver presenti allo spirito che questi attributi che costituiscono il concetto, o, in una parola, il solo concetto. (V. *Filosofia di Hamilton* c. 17., particolarmente pag. 371 traduz. franc.) Ma perchè noi non pensiamo l'idea astratta separatamente, ma solo come una parte d'un'idea concreta? E' che il primo caso, dice il Mill, è effettivamente impedito dalla legge dell'associazione inseparabile (pag. 364). In altri termini, noi non abbiamo mai sperimentato un attributo astratto, se non come congiunto o combinato con altri attributi in un individuo determinato; quindi la rappresentazione degli attributi generici si trova indissolubilmente associata con la rappresentazione delle particolarità individuali. Ma è questa una soluzione sufficiente della difficoltà? Alcune particolarità individuali. o qualche *ecceità* (perchè è impossibile discutere un po' a fondo la teoria dei concetti senza impiegare il linguaggio dei realisti) sono costantemente congiunte con gli altributi generici e specifici, ma non certamente sempre la stessa *ecceità*, le stesse circostanze individuali. Nessuna dunque di queste particolarità individuanti potrebbe essere inseparabilmente associata al concetto generico o specifico. Senza dubbio, l'associazione per contiguità, in molti casi, lega, non due idee particolari determinate, ma due tipi d'idee. E ciò che avviene quando dalla presenza di un fenomeno inferiamo un altro fenomeno, in virtù d'un rapporto costante

che abbiamo osservato nella nostra esperienza passata. Nè il fenomeno inferito nè quello da cui s'inferisce, il più delle volte, per non dire mai, sono perfettamente simili ai fenomeni passati tra cui abbiamo sperimentato il rapporto; solamente, appartengono allo stesso tipo. Ma le circostanze individuanti, proprie ai diversi individui d'un genere, non appartengono allo stesso tipo, perchè tutto ciò che vi ha di comune, di somigliante, in questi individui, è stato separato da queste circostanze individuanti, e fa parte del concetto del genere. Ne segue che il legame indissolubile del concetto con l'idea delle circostanze individuanti, cioè col resto della rappresentazione particolare di cui il concetto è, si pretende, una parte, non potrebbe essere spiegato dall'associazione per contiguità, che è quella che può invocarsi in questo caso.

Similmente, riesce inesplicabile perchè un'idea astratta, per fare la sua comparsa nella coscienza, abbia bisogno dell'aiuto d'un nome. É l'associazione con un nome generico, ci si dice, che richiama i concetti nella coscienza e li fissa nell'attenzione: non vi ha infatti pensiero astratto senza segni, nè un sistema sviluppato di concetti astratti senza un linguaggio sviluppato. Ora quest'associazione del concetto con un nome suppone due cose: prima che il concetto possa essere conservato nella memoria, e poi che sia capace di contrarre delle associazioni con le altre idee, e possa così venire riprodotto. Ma se è così, che bisogno vi ha che il concetto sia costantemente associato con un nome? non basterebbero, perchè noi ce lo richiamassimo, quei mille legami svariati che ciascuna idea ha con le altre, per cui le leggi dell'associazione possono riprodurla al momento opportuno? perchè solo un nome, e non qualunque altro antecedente mentale, quegli stessi p. e. che richiamano il nome, sarebbe capace di richiamarci il concetto? La dottrina del Mill non è, in verità, che il nome è necessario per richiamarci il concetto. Se-

condo lui, come abbiamo detto, il concetto non è qualche cosa che esista nello spirito d'una maniera isolata. Esso non è che un complesso di note o elementi parziali d'una rappresentazione concreta, e non esiste che congiuntamente alle altre note o elementi di questa rappresentazione. Solamente, questi elementi costituenti il concetto vengono vivamente suggeriti allo spirito, mentre degli altri non abbiamo che una coscienza debole. L'associazione costante con un nome o, in generale, un segno, è dunque necessaria, non propriamente per richiamarci il concetto, ma per dirigere specialmente la nostra attenzione sul complesso delle note parziali di una rappresentazione che costituiscono il concetto. Ma la quistione è sempre la stessa. Perchè qualsiasi altra idea, legata, come quella del nome o in generale del segno, non esclusivamente con l'idea di tale o tal altro oggetto particolare, ma con quelle, in generale, degli oggetti possedenti l'attributo corrispondente al concetto, non sarebbe pure capace di dirigere la nostra attenzione sulla parte della rappresentazione particolare che costituisce il concetto? (1). La teoria concettualista non può

(1) Il MILL conviene che l'immagine visuale d'un oggetto può compiere lo stesso ufficio del nome relativamente al concetto di quest'oggetto; e soggiunge che lo stesso può fare una sensazione forte e molto interessante (p. e. la soddisfazione della fame) relativamente al concetto della classe fondata sull'attributo di produrre questa sensazione (pag. 378-379). Contuttociò egli mantiene che i segni sono necessari, non solo alla conservazione, ma anche alla formazione dei concetti, e ammette sempre, in pratica, che questi segni sono i nomi generali.

Secondo il MILL, il nome non è solamente necessario al concetto perchè è esso che dirige l'attenzione sulla serie degli attributi, contenuti nella rappresentazione concreta, che costituiscono il concetto, ma anche perchè è l'associazione con un nome che dà una unità nella coscienza a questa serie di attributi: è quest'associazione ciò che li lega insieme nello spirito, con un legame più forte di quello che li associa al resto dell'immagine concreta. Questa proposizione dipende evidentemente dalla dottrina dell'autore che

dunque spiegare perchè i nomi siano necessari alla formazione e alla riproduzione dei concetti, più di quanto possa spiegare perchè il concetto non si pensi mai isolato, ma sempre con l'immagine o nell'immagine.

§ 6.º Noi potremmo moltiplicare agevolmente le nostre obbiezioni alla teoria concettualista, ma per non annoiare inutilmente il lettore, non ne aggiungeremo qui, per quanto riguarda i concetti in se stessi, che un'altra sola. La psicologia odierna, seguendo lo spirito generale delle scienze biologiche, di cui non è che una parte, non può vedere nell'uomo qualche cosa di eccezionale e d'isolato, e come un regno nel regno della natura animata. La legge del-

il concetto è costituito dagli attributi connotati dal nome, e che il nome connota, non tutti gli attributi comuni alla classe, ma solo una porzione determinata di questi attributi. In effetto, se si ammette che il concetto comprende tutti gli attributi della classe, è evidente che, per legare insieme questi attributi nello spirito, basta la ripetizione delle esperienze in cui li abbiano trovato in congiunzione, e che ogni altra spiegazione sarebbe superflua. Si dirà che, supposta la dottrina di MILL, che fa dipendere il contenuto dei concetti dal significato convenuto dei nomi, si spiega pure facilmente perchè sia il privilegio del nome di dirigere la nostra attenzione sulla parte della rappresentazione concreta che costituisce il concetto. E ciò è vero, ma solamente per i concetti delle classi comprendenti una pluralità di attributi. Ma l'analisi arriverà infine agli attributi semplici, cioè indecomponibili in altri attributi più semplici, e bisognerà ammettere anche dei concetti corrispondenti a ciascuno di questi attributi. Ora il contenuto di questi concetti non dipende dall'uso dei nomi, come quello dei concetti complessi ch'essi formano per la loro combinazione; per conseguenza questa dottrina di MILL non potrebbe spiegare la necessità dei nomi per la formazione e la conservazione di questi concetti. Intanto è su di essi che deve volgere sovratutto la quistione perchè i nomi generali siano una condizione necessaria per l'acquisto delle idee astratte, poichè sono essi che costituiscono l'oggetto proprio della pretesa facoltà di astrarre, per la formazione degli altri concetti non occorrendo un atto particolare di astrazione, ma una semplice riunione di astrazioni già formate.

l'evoluzione non permette che un fenomeno essenzialmente nuovo risalti tutto ad un tratto dal fondo dei fenomeni antecedenti; e i fatti dello spirito umano non possono essere essenzialmente differenti dai fatti psichici degli altri esseri sensibili, nè essere governati da leggi differenti. Così i fatti mentali d'un ordine superiore e appartenenti a delle facoltà che si dicono propriamente umane, non possono essere che uno sviluppo e una complicazione dei fatti d'un ordine inferiore e appartenenti alle facoltà che si ammette che l'uomo ha in comune con gli altri animali. La stessa distinzione tra questi fatti o facoltà d'ordine superiore e d'ordine inferiore non può essere che relativa e sino ad un certo punto arbitraria, per la stretta continuità che deve ammettersi fra le une e le altre. Ora le idee astratte, in cui si è sempre vista una prerogativa dell'uomo, costituirebbero una di quelle soluzioni di continuità, uno di quei salti, che non sarebbero compatibili nè col principio dell'evoluzione nè con l' unità delle leggi dello spirito. Non solo la comparsa delle idee astratte per se stesse dovrebbe concepirsi necessariamente come un fatto essenzialmente nuovo nella storia degli esseri sensibili, ma di più un ordine complesso di fatti, dipendenti dall'impiego di questa specie d'idee, scaverebbe un abisso più profondo ancora tra lo spirito che possederebbe le idee astratte e quello che non le possederebbe. Nessuno negherà, p. e. che si possono formare dei giudizi senza fare uso delle idee astratte: gli animali più intelligenti e i bambini sono certamente capaci di rammentarsi, di prevedere certi fenomeni che loro sono più familiari, di percepire gli oggetti reali quando alcuna delle proprietà sensibili di essi cade sotto i loro sensi, di conoscere le somiglianze e le differenze delle cose, in una parola, di fare molti atti mentali che tutti implicano il giudizio, e ciò senza bisogno d'impiegare idee generali. Gli stessi concettualisti devono anche convenire che la formazione dei concetti suppone già molti di questi

giudizi estra-concettuali. Così ecco due ordini di giudizi essenzialmente differenti: l'uno che ha per termini dei fatti o delle idee particolari e le loro relazioni; l'altro che ha per termini dei concetti, cioè dei soggetti ed attributi, e le loro relazioni, le quali sono esse pure essenzialmente differenti dalle prime. La stessa duplicità nel ragionamento. Allo spirito senza idee astratte si concederà senza dubbio una sorta di ragionamento: sarà ciò che Leibnitz chiamava *una consecuzione d' immagini*, un passaggio da alcune idee particolari ad altre idee particolari fondato sull' analogia. Noi vedremo che non vi ha in realtà altro ragionamento che questo; ma se si ammettono le idee astratte, il vero ragionamento sarà di una natura essenzialmente differente — poichè allora dovrà ammettersi che alla proposizione generale, che è il punto di arrivo della induzione e il punto di partenza della deduzione, corrisponde una nozione, parlando rigorosamente, generale — e questo ragionamento sarà esclusivamente proprio dell'uomo, che solo possiede delle nozioni astratte e generali. Ecco dunque come la teoria dei concetti separa violentemente la ragione dell'uomo dal resto della natura, rompendo l'unità della vita psichica, e mettendosi in contraddizione con lo spirito della scienza moderna.

§ 7.º Esaminiamo ora i concetti, per dir così, in azione, e vediamo in quale ginepraio inestricabile la teoria concettualista ha cacciato i filosofi, che hanno fondato su di essa la teoria del giudizio e la sua classificazione. Noi incontreremo altre difficoltà insormontabili della dottrina dei concetti, ma il nostro scopo speciale sarà di aprirci la via ad un'esatta classazione del giudizio, che ci è indispensabile per sapere con precisione dentro quali limiti possiamo formare dei giudizii *a priori*.

Noi abbiamo imparato sin dalla scuola primaria che un giudizio consiste a stabilire un rapporto fra due idee,

un soggetto e un attributo: così la dottrina concettualista ha dominato, si può dire, senza rivale nella teoria del giudizio. Ora in primo luogo qui si ripresenta la stessa difficoltà che noi abbiamo incontrata nel principio della nostra discussione. Il giudizio non afferma i nostri concetti e le loro relazioni, ma afferma dei fatti o degli oggetti reali e i loro rapporti. Quando io dico: «tutti i corpi sono estesi», secondo la teoria concettualista io intendo affermare che il concetto dell'estensione fa parte del concetto del corpo, e così quando io dico: « i corpi sono gravi », io intendo affermare che io concepisco i corpi come gravi, che il concetto di gravità fa parte del concetto di corpo, o è unito con lui in una rappresentazione, in una nozione unica. Ma la verità è che la proposizione esprime le nostre credenze sulle cose reali, non sui nostri concetti e sui loro rapporti, sia di contenenza sia di unione reciproca. Io non affermo nel giudizio che io ho certi concetti, e che questi concetti fanno parte l' uno dell'altro o sono uniti d'una certa maniera; ma che certi fenomeni esistono nella realtà, che essi coesistono o si seguono con un certo ordine, che essi sono legati da certi rapporti. Stuart-Mill ha ben fatto valere questa obbiezione contro la dottrina che il giudizio consiste a stabilire una relazione fra i concetti; (v. *Filosofia di Hamilton*, c. 18°); ma egli non sembra accorgersi che l' obbiezione rovescia di fondo in colmo qualsiasi forma della teoria dei concetti, compresa quella adottata da lui stesso. Tutti i nostri giudizii, dice Mill, non consistono che ad assegnare degli attributi. Quando noi facciamo una proposizione generale, noi non abbiamo nel nostro spirito che degli attributi e la loro coesistenza o incompatibilità: quando diciamo « tutti i buoi ruminano », noi vogliamo dire che gli attributi significati dalla voce ruminare coesistono invariabilmente con gli attributi significati dal nome bue. (*Filosofia di Hamilton*, c. 22°). Ora se è così, gli elementi del giudizio sono dei concetti. Dire

« gli attributi significati da una parola » non è che dire « gli attributi costituenti il concetto significato dalla parola»; dire dunque che noi non abbiamo nel nostro spirito che degli attributi, è dire che non abbiamo nel nostro spirito che dei concetti. Poco importa che questi concetti esistano nella mente isolatamente, o solo come una parte, più vivamente rappresentata, di un complesso di attributi costituenti una rappresentazione concreta. Ciò che importa logicamente, ciò che ha un valore relativamente al giudizio, sono precisamente gli attributi che stanno dentro il concetto, o che formano il concetto. Intanto, se l'affermazione non concerne che dei fatti o degli oggetti individuali e concreti; se il giudizio importa la credenza che certi fenomeni concreti e particolari esistono, ed esistono così e così, ed hanno fra loro certi rapporti; ciò vuol dire che, formando un giudizio, noi pensiamo precisamente a questi fatti o oggetti individuali e concreti su cui volge l'affermazione. L'oggetto dell'affermazione non può infatti essere altro che l'oggetto del pensiero, e l'oggetto del pensiero non è che l'oggetto di cui abbiamo l'idea. Dunque, se nel giudizio noi non affermiamo che dei fatti o degli oggetti individuali e concreti, noi non abbiamo allora nello spirito che delle idee di fatti o oggetti individuali e concreti; e se non abbiamo l'idea di questi oggetti o fatti concreti e particolari, noi non possiamo affermarli. Così, affermiamo noi e giudichiamo unicamente su cose concrete e particolari? e noi allora non abbiamo che l'idea di cose concrete e particolari. Abbiamo invece in mente dei concetti, e non delle cose particolari e concrete? ma allora non affermiamo e non giudichiamo di queste cose particolari e concrete, di cui non abbiamo l'idea. Il Mill non ha ben visto il punto preciso dove colpisce la sua obbiezione. L'oggetto della credenza o dell'affermazione non è, egli dice, il concetto o una relazione qualunque del concetto, ma il fatto concepito. Il fatto è una cosa e

il suo concetto ne è sempre un'altra, e il giudizio concerne il fatto, non il concetto. (*Filosofia di Hamilton*, c. 18°, trad. franc. pag. 398). Ma che vi sarà nella nostra mente invece del fatto concepito? vi sarà il concetto del fatto, o no? vi sarà, io voglio dire, un concetto astratto, o l'idea di un fatto concreto e particolare? Se non vi saranno che delle idee di fatti o cose concrete e particolari, è falso che noi non abbiamo nello spirito che degli attributi, perché questi sono astratti, nè degli oggetti particolari potrebbero stare fra loro nella relazione di soggetto ed attributo. Vi saranno dunque dei concetti, e l'opinione del Mill rientra nella teoria concettualista comune. Ma dice Mill: il giudizio afferma che gli attributi che formano il predicato sono uniti con gli attributi che formano il soggetto, non però nella nostra concezione, ma in fatto; (*ibid.* pag. 408); e si può dire che il giudizio afferma che due concetti sono compatibili, ma nel senso che essi *possono essere realizzati obbiettivamente l'uno a lato dell'altro.* (*ibid.* pag. 395) È dunque il realismo che Mill vuole sostituire al concettualismo? Questa proposizione: « il corpo è grave », esprime secondo lui che due sistemi d'attributi, la gravità e la corporietà, coesistono e sono obbiettivamente l'uno a lato dell'altro: ma perchè due cose coesistano, bisogna già che siano due cose realmente distinte e ciascuna avente un'esistenza propria (1). Dirà il

(1) Secondo il BAIN, le proposizioni che affermano la situazione reciproca delle cose nello spazio, e quelle che affermano l'inerenza di più proprietà nello stesso soggetto, non sono che due varietà distinte delle proposizioni di coesistenza. « Invece d'una certa situazione locale con intervalli che possono essere apprezzati numericamente, abbiamo (nelle seconde) la coesistenza di due o più attributi posti in uno stesso luogo. Una massa d'oro contiene in ciascuno dei suoi atomi gli attributi che caratterizzano questo metallo: il peso, il colore, il lustro, la durezza, ecc: » (*Logica* lib. 1. c. 3. 21). Dunque, secondo BAIN, il peso dell'oro, il suo colore giallo, il suo splendore, la durezza, la fusibilità, la duttilità, la capacità di essere disciolto dall'acqua regia, sono delle entità situate in uno stesso luogo e contenute in ciascuna molecola d'oro. Ma se non è questa, che sarà mai la realizzazione delle astrazioni?

Mill che noi prendiamo in un senso proprio ciò ch'egli ha detto solo in un senso traslato? Ma se non si vuole stare al senso proprio, le sue espressioni non dicono niente di preciso, e convengono egualmente a qualsiasi sistema, al realismo così bene che al concettualismo e al nominalismo. Poichè allora non direbbero se non questo: che la proposizione unisce due termini generali, di cui ciascuno può fare da predicato, e che se la proposizione è vera, deve esservi nella realtà un non so che, che corrisponde alla proposizione. Noi stiamo dunque in un trilemma che è fatale per la teoria dei concetti. O l'affermazione del giudizio ha per oggetto delle cose concrete e particolari, e noi non possiamo avere nello spirito, quando giudichiamo, che le idee di cose concrete e particolari. O l'oggetto dell'affermazione non è che una relazione tra concetti, e allora il giudizio concerne solo dei concetti, e non ha che fare con le cose reali. O infine il giudizio, mediante i concetti, stabilisce una unione o un rapporto qualunque tra cose reali, e in questo caso queste cose reali non possono essere degli oggetti o fenomeni concreti e particolari — perché, per ipotesi, le idee corrispondenti sono assenti dal nostro spirito — ma dalle realtà adequate ai concetti, cioè degli attributi obbiettivamente esistenti, delle astrazioni realizzate.

Si è visto che noi crediamo naturalmente che, nell'atto del pensiero, non sono le rappresentazioni, ma gli oggetti stessi, che ci stanno dinnanzi allo spirito. Vi hanno dei filosofi i quali affermano che questa credenza naturale non c'inganna, e che il nostro pensiero prende e investe realmente gli stessi oggetti reali. Secondo noi questa è una

illusione, e noi non possiamo avere d'innanzi allo spirito che delle idee o delle rappresentazioni; solamente queste rappresentazioni si scambiano e si confondono naturalmente con gli stessi oggetti rappresentati. L'idea e la cosa hanno, per esprimerci così, la stessa forma, ma l'una ha una esistenza subbiettiva, l'altra una esistenza obbiettiva: ora, quando pensiamo, l'idea ci apparisce come qualche cosa di obbiettivo e di reale, che ha però la forma stessa dell'idea, in altri termini, noi obbiettiamo e realizziamo naturalmente le nostre idee. Così avviene che quando noi giudichiamo, quantunque non abbiamo nello spirito che delle idee, tuttavia l'oggetto del nostro giudizio sono i fenomeni o le cose stesse corrispondenti alle idee. Ma se noi avessimo nello spirito dei concetti astratti, come potrebbero le nostre affermazioni avere per oggetto le realtà? soltanto obbiettivando e realizzando questi concetti astratti, mettendo al loro posto qualche cosa che avrebbe un' esistenza obbiettiva, ma che avrebbe pure la stessa forma dell'idea astratta, cioè una astrazione obbiettivata e realizzata.

A ciò si risponderà forse che, quantunque l'oggetto reale dell'affermazione siano gli attributi astratti delle cose, e non le cose stesse nella loro concretezza, pure non è necessario che perciò noi intendiamo di considerare questi attributi astratti come realmente distinti e separati; noi non li distinguiamo che per una veduta mentale che li separa ciascuno dal resto della cosa concreta a cui inerisce, ma senza ammettere perciò che essi esistano per se stessi, distinti e separati. Ma ragioniamo un poco sulla ipotesi della verità delle nostre credenze naturali, cioè sulla supposizione che il nostro pensiero colga l'oggetto stesso reale. Abbiamo d'innanzi allo spirito un *essere vivente* dotato della *forma umana*, in una parola, un uomo; noi possiamo fare attenzione separatamente alla testa o ai piedi, al lato destro, o al lato sinistro; il nostro pensiero può afferrare separatamente queste parti, perchè esistono

separatamente. Ma come potrebbe il nostro pensiero afferrare separatamente l'una dalle altre l'*esistenza* o la *vita* o la *figura umana*, a meno che queste non siano delle parti realmente distinte? E non importa che la nostra supposizione sia falsa; poichè, come la verità della credenza che il pensiero prende le cose stesse, implica che, se vi hanno idee astratte, esistono veramente delle cose astratte, così la semplice credenza naturale che il pensiero prende la realtà, implica, se vi hanno idee astratte, la credenza naturale che vi hanno delle cose astratte.

§ 8.º—Passiamo ad un altro mistero incomprensibile della teoria dei concetti. Un giudizio, secondo la dottrina comune, afferma che un predicato conviene o no ad un soggetto: ora il soggetto può essere singolare, ma il predicato deve essere sempre un termine generale, quindi un concetto. Così l'esercizio della facoltà del giudizio suppone necessariamente che si abbiano anteriormente dei concetti. Ma la formazione di un concetto alla sua volta suppone che si siano già fatti dei giudizi. Infatti supponiamo che noi ci formiamo la prima volta il concetto di una nuova classe: bisogna perciò che la nostra memoria ci fornisca una folla di oggetti appartenenti alla classe, e che noi li paragoniamo, notando le somiglianze che hanno fra di loro, e che li rendono capaci di entrare insieme a far parte di una classe, che allora viene rappresentata con un concetto. Se poi vogliamo riformare il nostro concetto, e renderlo più compiuto ed esatto non lo possiamo che dopo aver notato che un altro fatto, prima da noi negletto, accompagna costantemente ciascun complesso di fatti, cioè ciascun oggetto particolare, a cui corrisponde il concetto. Bisogna dunque aver percepiti degli oggetti, rammentarceli, paragonarli, ecc. Ma non si può concepire un oggetto senza affermare la coesistenza delle proprietà sensibili costituenti quest'oggetto, la sua permanenza nel tempo, in una parola, la coesione di tutto

un gruppo di fenomeni, che sono caduti o possono cadere sotto i nostri sensi, successivi e simultanei. Non si può rammentarlo senza affermare che esso è esistito nel passato ed è caduto sotto la nostra esperienza. Il paragone di tutti questi oggetti poi importa l' affermazione dei loro rapporti di somiglianza e di differenza. Dunque in un concetto sono, per dir così, condensati e fissati un gran numero di giudizi. Ora ciascuno di questi giudizi ha bisogno almeno di un concetto, l' attributo. O si dirà che sono giudizi estra - concettuali, i cui termini non sono un soggetto e un attributo, ma unicamente delle idee di fatti particolari? Ciò sarebbe arbitrario, perchè ciascuno di questi giudizi è suscettibile di ricevere la forma della proposizione, e di avere per predicato un termine generale. D'altronde l'oggetto di questi giudizi non può differire sostanzialmente da quello di tutti gli altri; perchè, come abbiamo visto, in tutti i giudizi l'affermazione, la credenza, volge sempre su dei fatti e sui loro rapporti. Questo è dunque un circolo vizioso, ed è impossibile alla teoria dei concetti di uscirne con onore: la formazione di ogni giudizio suppone dei concetti antecedenti, e la formazione di ogni concetto suppone dei giudizi antecedenti. Forse la dottrina delle idee innate romperà, come credeva il Rosmini, questo circolo? (1) no, perchè un po' di riflessione mostrerà che i concetti, che questi giudizi primitivi, anteriori alla formazione dei concetti acquisiti, implicherebbero, sono le nozioni di fatti e di rapporti tra i fatti, che non possono venirci evidentemente se non dall'esperienza.

§ 9.° Andiamo ora finalmente alla classificazione del

(1) V. Rosmini *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, paragr. 41-45; e confr. Ferrari — che su questo punto è un rosminiano—*Saggio sul principio e i limiti della filosofia della storia*, cap. 1.

giudizio. Come si sa, i concettualisti ammettono una doppia quantità o contenenza reciproca nei concetti. Una classe più generale contiene un certo numero di classi meno generali subordinate: tutti i predicati che possono attribuirsi alla classe più generale, possono altresì attribuirsi alle classi subordinate, ma di più può a ciascuna di queste ultime attribuirsi un certo numero di predicati che le è speciale. I concettualisti dicono che il concetto della classe più generale contiene nella sua *estensione* i concetti delle classi subordinate, e il concetto di ciascuna di queste ultime classi contiene nella sua *comprensione* il concetto della classe più generale e inoltre una o più note che gli sono proprie. La contenenza o quantità in *estensione* è esterna ai concetti, appartenendo essa, piuttosto che ai concetti stessi, agli aggregati di oggetti classati insieme, a cui si riferiscono i concetti; la contenenza o quantità in *comprensione*, al contrario, è una proprietà interna dei concetti, e si riferisce ai concetti stessi nella loro mutua relazione. Così il concetto di *animale* contiene in sè o comprende i concetti più generali di *essere*, di *corpo*, di *vivente*, e, oltre di questi, una o più note, che potranno essere *sensibile*, *semovente*, ecc; tutti questi concetti o note, comuni e proprie, sono contenuti in comprensione nel concetto di animale, e quindi appartengono intrinsecamente a questo concetto stesso. Viceversa i concetti di *essere*, di *corpo*, di *vivente*, contengono in estensione il concetto di *animale*, il quale per conseguenza, piuttosto che far parte, per se stesso, di questi concetti per se stessi, si riferisce a una cosa che fa parte delle cose a cui questi concetti si riferiscono. È su questa relazione dei concetti che è fondata la divisione principale dei giudizi, in *analitici* e *sintetici*. Quando il concetto significato dal predicato è compreso nel o fa parte del concetto significato dal soggetto, il giudizio è *analitico*: quando il concetto del predicato non fa parte del concetto

del soggetto, ma tuttavia si afferma del soggetto, il giudizio è *sintetico*. Far parte o essere compreso vuol dire in queste definizioni essere contenuto in comprensione. Ma quando è che il concetto del predicato è compreso nel concetto del soggetto, cioè quali sono le note che un concetto, capace di fungere da soggetto, contiene nella sua comprensione, e quali sono le note che non contiene? La risposta a questa domanda, sulla quale pertanto deve essere fondata la legittimità della classazione dei giudizi in analitici e sintetici, ha gettato i filosofi in mille perplessità, in mille difficoltà insolubili, in un labirinto, in una parola, da cui è impossibile l'uscita.

Il concetto è, come si ammette generalmente, il significato di un nome generale. Ora i logici distinguono nel senso di un nome la sua *connotazione* e la sua *denotazione*. Un termine *denota* ciascuno degli oggetti particolari a cui esso si applica: *uomo*, p. e, *denota* ciascuno degli esseri particolari che vengono così chiamati. In quanto alla *connotazione* del nome, non si potrebbe spiegarla con tutta la chiarezza necessaria senza pregiudicare la quistione antecedente; ma noi diremo, d'una maniera generale, che il nome *connota* ciò che si afferma d'un oggetto per ciò solo che gli si applica il nome. Ora che si afferma di un essere particolare, chiamandolo uomo? che egli deve essere classato fra gli uomini, cioè che ha un certo rapporto di somiglianza con altri esseri già da noi conosciuti, e che siamo soliti chiamare uomini. Così prendendo per punto di partenza che il concetto è precisamente ciò che il nome connota, si dirà che il concetto comprende quelle note o attributi, che noi intendiamo affermare di un oggetto mettendolo nella classe corrispondente e dandogli il nome di questa classe, note o attributi senza di cui esso non sarebbe classato e nominato così, ma altrimenti. A questo punto di vista, non tutti gli attributi che si possono affermare in generale degli oggetti di una

classe, fanno parte del concetto di questa classe, ma solo una porzione determinata di questi attributi. Tanto più che, siccome il senso, cioè la connotazione del nome deve essere la stessa per tutti quelli che parlano la stessa lingua, senza di che non potrebbero intendersi fra loro, così nel concetto della classe—se il concetto è la connotazione del nome—non devono entrare che quegli attributi che tutti debbono conoscere perchè possano fare un retto uso del nome.

Ma vi ha un altro punto di vista affatto differente, se si ha riguardo, piuttosto che alla connotazione del nome, quale noi l'abbiamo spiegata, alla sua denotazione. Che significa infatti *uomo*, se non gli oggetti reali che vengono così chiamati? In una proposizione che ha per soggetto qualche uomo o in generale l'uomo, qual è il soggetto reale del nostro giudizio, cioè qual è l'oggetto di cui giudichiamo o affermiamo un certo predicato, se non gli uomini stessi, vale a dire delle sostanze reali quali esistono effettivamente? Ora cosa può essere una sostanza, se non il tutto costituito dalle sue proprietà o modi di essere? vi ha un attributo che non appartenga all'essere a cui si attribuisce, o non ne faccia parte? Dunque, se ciascun oggetto significato dal nome è il tutto costituito dalle qualità o attributi che gli appartengono, il significato generale del nome, il concetto, non può essere che ciò che tutti gli oggetti nominati hanno di comune, vale a dire il complesso di tutte le note o attributi, che possono predicarsi di tutti gli oggetti della classe corrispondente.

La divisione ordinaria del giudizio in analitico e sintetico suppone il primo di questi due punti di vista. Essa è stata introdotta da Kant nella filosofia moderna. « Il corpo è esteso » è, secondo lui, un giudizio analitico, perchè l'estensione è una nota che fa parte del concetto di corpo; ma « il corpo è grave » è sintetico, perchè la gravità non fa parte di questo concetto. Similmente, « l'uomo è un animale » sarebbe un giudizio analitico; ma « l'uo-

mo è mentale» un giud zio sintetico. Il giudizio analitico è semplicemente dichiarativo, in quanto non fa che affermare esplicitamente una nota la quale trovavasi già contenuta, e quindi affermata implicitamente, nel concetto del soggetto; ma il giudizio sintetico è amplificativo, cioè può darci una conoscenza veramente nuova. Di più, dice Kant, il giudizio analitico è di sua natura necessario, cioè tale che noi non potremmo concepire che il contrario abbia luogo di ciò che il giudizio afferma, ed *a priori*, cioè tale che, sebbene le nozioni del predicato e del soggetto possano esser venute dall'esperienza, pure si può, senza l'aiuto dell'esperienza, conoscere che il predicato conviene al soggetto. Al contrario i giudizi sintetici sono, tutti secondo altri, solamente una parte secondo Kant, contingenti e *a posteriori*. Niente di più giusto che questi due caratteri assegnati da Kant ai giudizi analitici: infatti la falsità di un giudizio analitico, se vi hanno di tali giudizi, sarebbe una vera contraddizione nei termini. Noi facciamo quest' osservazione, per rammentarci che potremo servirci del criterio stesso di Kant per saggiare la sua dottrina. Sarebbe però un errore di credere che la classazione del giudizio in analitico e sintetico sia un'invenzione nuova di pianta dello stesso Kant; essa è infatti un pro dotto naturale della dottrina dei concetti. Così questa distinzione si trova già in Cocke, le proposizioni analitiche o dichiarative di Kant non essendo altro che le proposizioni che Cocke chiamava con poco rispetto frivole o anche verbali, e le sintetiche corrispondendo a quelle che questi chiamava istruttive o reali. (V. *Saggio filosofico sull'intendimento umano*, t. 4., c. 8). Di più il Balmes ha giustamente osservato che la distinzione Kantiana si trova pure, sotto altro nome, presso gli scolastici (v. Balmes *Filosofia fondamentale*, l. 1. n. 191 e 192): questi distinguevano le proposizioni *notae per se o notae ex terminis*, e le proposizioni *notae per aliud*, una proposizione essendo *nota per se*, quando il predicato

è compreso nel significato del termine che è il soggetto della proposizione, o in altre parole, quando è un elemento della definizione di questo termine. Evidentemente le proposizioni *notae per se* equivalgono ai giudizi analitici, e quelle *notae per aliud* ai sintetici. In effetto, secondo i concettualisti, la definizione è appunto la esplicazione del concetto, la sua decomposizione nelle note parziali che lo costituiscono; donde si vede anche che il giudizio da Kant chiamato analitico non è che o una definizione o la parte di una definizione.

§ 10. Quando noi ci domandiamo—ammesso anche il presupposto che il contenuto del concetto deve desumersi dal senso in connotazione del nome corrispondente, — se un giudizio è analitico o no, cioè se l'attributo fa parte o no della comprensione del concetto del soggetto, noi ci troviamo il più spesso nella più grande perplessità. Così «l'oro è un metallo giallo» è per Kant un giudizio analitico (v. *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, § 2): questi due concetti dunque, metallo e giallo, fanno parte secondo lui della comprensione del concetto dell'oro. Ma se il colore giallo è compreso nel concetto dell'oro, noi dobbiamo ugualmente comprendervi il suo splendore. La durezza e la fissità, come anche la fusibilità, faranno parte ugualmente di questo concetto: e come non comprendervi ancora che esso è il più pesante di tutti i corpi? Ma se noi vi comprendiamo queste note, non vi ha ragione di escluderne la duttilità; e pertanto «l'oro è duttile» sarebbe, secondo il traduttore di Kant, un giudizio sintetico (v. *Critica della ragion pura* traduzione italiana, Introduzione, IV, quarta nota del traduttore). La capacità di essere disciolto nell'acqua regia farà pure parte del concetto dell'oro, essendo essa una delle proprietà che ci servono a differenziare questo metallo. E se noi ci decidiamo a far entrare nel concetto tutte queste proprietà, noi siamo costretti a continuare a farvi entrare l'una dopo l'altra tutte le proprietà

conosciute dell' oro. Non vi ha ragione decisiva per preferire una ad un'altra; fermarci ad un punto qualunque sarebbe arbitrario.

Si crederà forse di rispondere con precisione alla nostra domanda, dicendo che un giudizio è analitico, cioè che il concetto dell'attributo fa parte della comprensione del concetto del soggetto, quando l'attributo fa parte dell'essenza del soggetto, o, ciò che è dire lo stesso con altre parole, quando l'attributo è un elemento della definizione del soggetto. Ma se vogliamo sapere ancora quali attributi siano capaci di entrare nella definizione del soggetto, o siano a lui essenziali, noi ci troviamo naturalmente nelle stesse perplessità. Cominciamo per determinare che cosa sia l'essenza d'una cosa, o, ciò che vale lo stesso, in che consista una definizione.

Fra gli attributi o proprietà appartenenti ad un genere dato, gli antichi filosofi distinguevano come un piccolo nucleo (sufficiente a distinguere il genere da tutti gli altri) di proprietà riguardate come primitive e da cui si supponeva che tutte le altre derivassero; era questo nucleo che si chiamava propriamente l'essenza della cosa, e definizione la proposizione che l'esprimeva. Questa nozione, come vedremo nel 2° Saggio (parte 1ª, Appendice 1ª al cap. 6° e cap. 7°), venne introdotta da Platone: essa era uno degl'ingredienti della sua *dialettica*, e derivava dal suo metodo di *divisione*. Aristotile l'adottò; e così venne naturalmente a far parte del bagaglio della metafisica, la quale, non contenta mai di conoscere l'ὅτι delle cose, ma aspirando a conoscere il διότι, della stessa maniera che cerca il legame intimo che unisce l'antecedente e il conseguente nella relazione causale, così vorrebbe trovare l'altro legame intimo che unisce le diverse proprietà coesistenti in un oggetto dato. Ma se si eccettui la geometria, non vi ha nella scienza alcuna di queste definizioni, espressive dell'essenza reale, e da cui tutte le altre proprietà della

cosa definita possano dedursi: le cose della natura sono fornite d'un numero indefinito di proprietà, irriduttibili e senz'alcuna connessione percettibile *a priori*, e di cui molte certamente sono ancora sconosciute. Così, siccome le nuove proprietà delle cose sono state generalmente scoverte per l'osservazione, e non derivate da qualche idea dell'essenza, si venne naturalmente all'opinione pressochè universale che le essenze delle cose ci sono sconosciute: e l'essenza, che per quelli che introdussero questa nozione era ciò che più immediatamente e più chiaramente si conosceva delle cose, è divenuta, per conseguenza, ciò che vi ha in esse di più oscuro ed incomprensibile. Alla essenza *reale* degli antichi filosofi, per un effetto di questo agnosticismo, viene così ordinariamente, per gli usi della logica, sostituita, presso i moderni, l'essenza *logica* o *nominale*, che dovrebbe con più proprietà chiamarsi l'essenza *concettuale*. È a questo secondo senso della parola essenza che si riferisce la distinzione tra gli attributi essenziali e i non essenziali, con cui ha da fare una teorica del giudizio.

L'essenza d'una cosa, in questo senso, è l'insieme delle proprietà che costituiscono il concetto di questa cosa, o la connotazione del suo nome; e la definizione, per conseguenza, l'analisi del concetto, o la spiegazione del senso (in connotazione) della parola. Così, se domandiamo quali siano gli attributi che vanno compresi nel concetto, ci si risponderà che sono quelli che fanno parte dell'essenza o della definizione; ma se vogliamo sapere quali siano gli attributi che fanno parte dell'essenza o della definizione, ci si dirà che sono quelli compresi nel concetto. Tuttavia, siccome i logici concettualisti hanno dato un'esposizione più sviluppata della dottrina della definizione che di quella del concetto, noi possiamo sperare di rischiarare la seconda per la prima.

Quando si tratta di determinare quali siano gli attributi che costituiscono l'essenza, o che devono entrare nella

definizione, riappariscono naturalmente i due punti di vista sulla comprensione del concetto, di cui sopra abbiamo fatto menzione. La maggior parte dei logici insegnano che la definizione si fa per il genere prossimo e la differenza specifica: così sarebbero due i concetti elementari che devono entrare nella definizione. Questa dottrina sulla definizione è un antecedente naturale della teoria che per determinare la comprensione del concetto, parte dalla connotazione del nome, quale noi l' abbiamo già spiegata. Questa ultima teoria infatti avendo bisogno di un minimum di note per la costituzione del concetto, trovò naturalmente ciò che le occorreva nella dottrina comune della definizione. Ma vi hanno altri filosofi, come il Bain, i quali pensano che nella definizione devono entrare tutti gli attributi ultimi o irriduttibili della classe che sono conosciuti (1). Si può certamente ammettere come più con-

(1) V. BAIN *Logica*, l. 1, c. 2. Così la mortalità fa parte, secondo Bain, della essenza dell'uomo, e dicendo « l'uomo è mortale », non si esprimerebbe che una parte della definizione dell'uomo, essendo la mortalità un attributo primitivo degli esseri viventi, che non può dedursi da alcun altro. Ma « l' uomo fa la cucina » non esprime una parte della definizione, perchè quest'attributo deriva da un attributo anteriore dell'uomo, ch'egli è industrioso, e quest'altro deriva dagli attributi realmente primitivi, e quindi essenziali, che è intelligente e ha delle mani (n. 16).

Il Bain distingue, coi logici antichi, dagli attributi essenziali o primitivi, cioè quelli che entrano nella definizione, non solo i *propri*, che derivano da quelli, ma anche gli *accidentali*. Tuttavia un accidente rigorosamente universale, o *inseparabile*, non differisce al fondo, come dice egli stesso, da un attributo essenziale (n. 18), e deve quindi considerarsi come tale, ed entrare nella definizione.

Secondo il Bain, la definizione classica *per genus et differentiam*, e così pure ogni altra definizione che non esaurisce la totalità degli attributi essenziali o irriduttibili della classe, è una definizione incompleta: essa serve, non ad esprimere tutta la con-

forme all'uso ordinario della definizione, ed anche al senso etimologico della stessa parola *definizione*, che non sia necessario di racchiudervi tutti gli attributi della classe, e nemmeno gl'irriduttibili, ma semplicemente quelli che bastano a distinguere gli oggetti appartenenti alla classe da tutti gli altri oggetti che esistono fuori della classe, ed è su ciò che è fondata la regola ordinaria, secondo cui basta una sola differenza specifica per formare la definizione. Ma questo processo non deve illuderci fino al punto di credere che questa capacità di definire o differenziare

notazione della classe, come fa la definizione completa, ma solamente a distinguerla da ogni altra classe. A parte la dottrina della connotazione dei nomi, sulla quale noi ritorneremo, questa distinzione del Bain della definizione completa (che espone tutti i caratteri primitivi o irriduttibili della classe) e della definizione incompleta (che distingue la classe da tutte le altre), si può ammettere, quantunque sarebbe forse più proprio e più conforme all'uso della parola definizione, di chiamare piuttosto *descrizioni* le definizioni complete del Bain, quando esse comprendono molti caratteri.

Anche per il Mill è una definizione incompleta quella che si fa per il genere e la differenza (*Logica*, l. 1, c. 8, § 3): ma il Mill non si allontana tanto quanto il Bain da questa forma tradizionale della definizione; una definizione completa, per il primo, non essendo, come per il secondo, la enumerazione di tutti i caratteri (irriduttibili) della classe. Per il Bain tutti questi caratteri entrano nella connotazione del nome, e quindi nella definizione, ma per il Mill solo un numero limitato di essi. « L' uomo è mortale », non è per Mill un predicato essenziale, ma lo è per Bain, sin tanto almeno che non si mostrerà che la mortalità è un *proprium*, derivante da qualche attributo essenziale dell'uomo e, in generale, degli esseri viventi. Noi andiamo a mostrare che la dottrina sulla connotazione dei nomi, sulla quale è fondata questa esclusione della più parte dei caratteri (d' altronde universali e irriduttibili) di una classe dalla sua essenza, non è che una mera finzione dei logici. Non può farsi alcun uso corretto della parola essenza, se non per designare la somma di tutti i caratteri (almeno i non derivati) comuni a una data classe di oggetti.

una classe sia la prerogativa esclusiva di quella tale differenza specifica che noi mettiamo nella nostra definizione, e che le note che noi scegliamo per una definizione abbiano con la natura della cosa o con la nozione di essa un rapporto molto più intimo che qualsiasi altro attributo conosciuto della cosa. Questo non sarebbe che un pregiudizio trasmessoci dall'antica teoria realista dell'essenza che, come si sa, ha formato il punto di partenza di tutte le ricerche logiche di quest'ordine. « L'uomo è un animale ragionevole », è senza dubbio una definizione preferibile a qualsiasi altra definizione dell'uomo, perchè essa fa comprendere il più facilmente quale sia l'oggetto definito, il genere prossimo essendo di quelli di cui tutti hanno un'idea sufficientemente esatta, e la differenza essendo ugualmente conosciuta da tutti come un carattere differenziale tra il definito e le altre specie del genere. Non è certamente facile, per gli esseri naturali, di trovare molte definizioni simili. Ma che cosa vieterebbe di definire l'uomo altrimenti, prendendo per genere, non l'animale, ma il vertebrato o il mammifero o qualsiasi altra delle classi d'ordine inferiore, a cui può essere subordinato l'uomo, e per differenza il bimane, p. e., o qualsiasi altra particolarità della struttura umana, capace a distinguere la nostra specie da tutte le altre del genere riguardato come prossimo? Ora non è di questa maniera evidente che qualunque proprietà sia generica sia specifica dell'uomo sarebbe capace di entrare in una definizione di esso? Ma si crede che la differenza specifica di una vera definizione logica sia, non più veramente un attributo più fondamentale nella natura della cosa, ma un attributo implicato invariabilmente nella connotazione del nome, e che, per questa ragione, fa parte della comprensione del concetto. È ciò infatti che si vuol dire al fondo, quando si dice, con linguaggio pieno di mistero, che un attributo essenziale è ciò senza di cui la cosa finirebbe di essere

ciò che è: *ciò che è* significa un uomo, un cavallo, un albero, ecc.; e un attributo essenziale è così ciò senza di cui la cosa non sarebbe chiamata uomo, cavallo o albero. Ora, è vero che tutte le note di una definizione, fatta secondo le regole dei logici, sono implicate invariabilmente nella connotazione del nome? Se fosse così, noi chiameremmo invariabilmente uomo qualsiasi essere, reale o immaginario, che avesse insieme con l'animalità l'attributo ragionevole, e rifiuteremmo con la stessa costanza questo nome a qualsiasi essere non avente quest'attributo. Ma un po' di riflessione mostrerà che non è così che noi facciamo di fatto. Immaginiamo infatti che esistessero dei pappagalli, o altri esseri organizzati aventi una struttura assai diversa dall'umana, i quali nelle loro parole e nei loro atti mostrassero altrettanta ragione che l'uomo: è certo che noi non chiameremmo affatto uomini queste creature immaginarie. Supponiamo invece, come tante volte ne è corsa la voce per il passato, che si scopra una razza di esseri, simili in tutto nella forma e nella struttura all'uomo, ma che non avessero l'uso del linguaggio e della ragione: è quasi certo che noi li chiameremmo uomini. E senza correre tanto con l'immaginazione, non chiamiamo forse uomini gl'idioti? Si dirà forse che la definizione trasmessaci dagli antichi è insufficiente, e che avrebbe bisognato definire l'uomo anzitutto per la sua figura esteriore. Cerchiamo dunque di definirlo così. Certamente noi non diremo, come Democrito (1), che l'uomo ha *la figura che conosciamo*, se vogliano fare una definizione; ma determineremo i caratteri della figura esteriore che sono propri dell'uomo. Ora dobbiamo noi ammettere che un essere deve avere precisamente tutte le particolarità di questa forma esteriore per potere essere chiamato uomo?

(1) v. Aristotile *De partibus animalium*, lib. 1., c.. 1., e Sesto Empirico *Adversus Mathematicos*, VII, 265.

ma per il passato è corsa pure la voce dell'esistenza di *uomini*, simili in tutto a noi, dotati di parola e di ragione, ma con una coda pelosa fra le gambe, il che, se esistessero in realtà, non c'impedirebbe certamente di chiamarli uomini. Se dunque non è il possesso di tutte le particolarità o attributi della forma esteriore, che sarebbe necessario per applicare il nome, allora l'una delle due: o l'assenza o presenza della coda verrebbe considerata come una particolarità insignificante, ma vi sarebbero altre parti più importanti della figura umana che sarebbero considerate come necessarie; o nessuna delle particolarità della forma sarebbe necessaria, ma ciascuna isolatamente potrebbe variare, purchè un certo numero di esse o la maggior parte restasse invariabile. Ora noi non possiamo ammettere il primo dei due casi, perche come si è parlato di *uomini* con la coda, si è ugualmente parlato di *uomini* senza testa o aventi la testa sotto le spalle: non vi ha dunque parte alcuna o carattere della forma esteriore, la cui presenza si ritenga necessaria per applicare il nome. È il secondo caso che si deve ammettere? ma sarebbe confessare che nessuna delle note della definizione accompagna invariabilmente l'impiego del nome uomo (1). Così qualunque sia il numero delle note che facciamo entrare nella definizione, sia che ci contentiamo di una sola differenza specifica sia che ne impieghiamo molte allo stesso tempo, non è mai

(1) Nella connotazione di uomo, dice Mill, vi ha certamente una certa forma esteriore, ma sarebbe impossibile di dire qual deviazione dalla forma ordinaria sia sufficiente per rifiutare il nome di uomo (*Logica*, lib. 1., c. 2., § 5). Ma così dicendo il Mill confessa che l'applicazione del nome non è fondata sulla partecipazione di certi caratteri determinati, ma sovra una somiglianza generale. L'applicazione del nome non importa dunque l'attribuzione di certi predicati definiti: ma che diventa allora la dottrina della connotazione dei nomi? Questa obbiezione d'altronde rientra nella difficoltà sollevata da una proposizione di Wewell, di cui appresso.

ammissibile che le note della definizione accompagnino invariabilmente l'applicazione del nome, e facciano parte della sua connotazione. Intanto è ciò che deve necessariamente pretendere la dottrina che identifica la comprensione del concetto con la connotazione del nome, dottrina che è tutto quello che i concettualisti hanno detto di chiaro su questa comprensione.

L'imposizione di un nome o l'aggregazione ad una classe non implica che una somiglianza generale del nuovo membro con gli altri membri conosciuti della classe stabilita; non importa la riconoscenza di un gruppo preciso di caratteri speciali definiti, che siano rigorosamente comuni a tutta la classe. Io voglio dire che se un buon numero di questi caratteri speciali si trova ordinariamente comune a tutti i membri della classe, tuttavia nessuno di questi caratteri, preso isolatamente, si ritiene come assolutamente necessario perchè un altro membro si faccia rientrare nella classe. Se un naturalista conosce una specie per quanto ben definita, ma poi viene a trovare un gruppo d'individui, che manchino di uno qualunque o più dei caratteri specifici che definiscono la specie stabilita, egli non esiterà a classare questi nuovi campioni come una semplice varietà della stessa specie, purchè essi siano sufficientemente vicini agli individui già conosciuti. Vi hanno anche, come osserva Darwin (*Origine delle specie*, cap. 14°), delle classi nella storia naturale, in cui due forme situate agli estremi opposti della serie, possono appena avere un sol carattere comune di quelli su cui la classe è fondata, o anche non avere affatto alcun carattere comune; ma siccome nondimeno tutte le forme della serie sono connesse l'una con l'altra per una catena continua di affinità, ciò basta per farle riconoscere tutte come appartenenti alla classe. Così alcuni, come Wewell, hanno proposto di fondare la classificazione, non sovra un gruppo di caratteri definiti comuni, ma sul grado di affinità con dei tipi che

possano rappresentare la classe. (1) E in generale, nella formazione di una classe, noi non incominciamo per istabilire una definizione, alla quale contiamo di uniformarci strettamente per conoscere l'estensione possibile della

(1) Mill mantiene contro Wewell l'affermazione che una classe è fondata sulla definizione, cioè sul possesso di caratteri determinati. Tuttavia egli ammette che i caratteri, in ragione di cui sono costituiti i gruppi naturali, così bene che le classi artificiali, sono, non i soli caratteri rigorosamente comuni a tutti gli oggetti compresi nel gruppo, ma quelli che si trovano tutti nella più parte degli oggetti, e la più parte in tutti (*Logica*, l. 4. c. 7. par. 3 e 4). Il Mill dice altrove (l. 1. c. 5. par. 6) che in questo caso, cioè quando un nome di classe viene affermato d'una sostanza, la quale non possiede che alcune delle proprietà caratterizzanti la classe, ciò che si afferma non è il possesso di un certo numero di predicati definiti, ma semplicemente la somiglianza con gli altri oggetti designati dal nome. Quindi, secondo lui, il senso del nome è differente, quando viene applicato a un individuo normale (rigorosamente conforme alla definizione), e quando a un individuo anomalo. L'ambiguità del termine in questo caso sarebbe perfetta, essendo diversa tanto la denotazione quanto la connotazione. Una classe sarebbe dunque formata, prima da un gruppo d'individui rigorosamente conformi alla definizione, e sarebbe la classe propriamente detta; poi da un'appendice, composta dei casi aberranti, riuniti attorno alla classe, ma fuori, a parlar propriamente, di questa, quantunque più vicini ad essa che alle altre classi. Il nome di classe non si applicherebbe con proprietà che al primo gruppo. Così, se noi volessimo esprimerci esattamente, noi non dovremmo, secondo i principii del Mill, dire, p. e., d'un idiota: questo è un uomo; ma bensì: questo non è uomo, ma è simile all'uomo (cfr. Loche *Saggio* ecc., l. 4. c. 4. par. 13 e seg.). Ora siccome per ogni gruppo naturale, noi possiamo sempre supporre di questi individui anomali (non conformi rigorosamente alla definizione della classe), ne segue che ogni nome di classe è in realtà ambiguo: ma allora, l'applicazione di un nome di classe non implica più l'affermazione di attributi definiti, e non vi ha più alcun criterio per distinguere la proposizione analitica dalla proposizione sintetica.

Il Bain si propone anch'egli la difficoltà sollevata dal Wewell (lib. 4. c. 3, 8), « Noi possiamo immaginare, egli dice, un gruppo

classe; ma prima stabiliamo la classe per l'apprezzamento complessivo delle affinità reciproche fra i suoi membri, di cui alcune forse indefinibili e insignificanti, e delle differenze tra essi e i membri delle altre classi, e poi cer-

formato da dieci caratteri, ma composto d'individui, nei quali uno o due di questi caratteri non sono marcati, benchè si rassomiglino per il più gran numero di caratteri. Noi possiamo anche fare questa supposizione estrema, che la fluttuazione è tale che alcuno dei dieci caratteri non persiste in tutti gl'individui, donde, rigorosamente, noi potremmo concludere che non vi ha più un sol carattere comune, benchè vi siano un gran numero di rassomiglianze ». « La difficoltà sollevata da Wewell, soggiunge il Bain, può essere risoluta, se si accorda l'esistenza d'un margine, d'un intervallo vago, d'una transizione incerta, che è essenziale a dei casi di continuità molto meno complicati che non lo è la distinzione dei gruppi in storia naturale » (p. e. la transizione fra la notte e il giorno, fra lo stato solido e lo stato liquido, fra cui vi hanno delle gradazioni insensibili, in modo che è impossibile di tirare una linea precisa di separazione. È su casi simili che si fondava l'antico sofisma del *sorite* o del *cumulo*, (v. lib 4. c. 1, 3).

Si può osservare anzitutto su questa soluzione del Bain, che nei casi della quistione di Wewell non si tratta d'una transizione incerta o indeterminata: gl'individui anomali il più spesso vengono senza esitazione ricondotti a una classe, non vi ha dubbio ch'essi appartengano a una specie o a un genere dato. Ma anche il fatto d'una transizione incerta sarebbe una difficoltà grave per la dottrina del Bain della definizione e della connotazione dei nomi: se vi hanno dei casi tali, che è dubbio se gl'individui appartengano a una classe data e se il nome generale debba applicarsi, ciò prova che la classazione e l'applicazione del nome non implicano l'affermazione di caratteri definiti. La difficoltà contenuta nella proposizione del Wewell è anche per il Bain più grave che per il Mill: questi infatti, per cui la definizione o la connotazione non comprende la totalità dei caratteri ultimi del genere, potrebbe, nella maggior parte dei casi, togliersi d'imbarazzo, rispondendo che il carattere, per la cui assenza l'individuo si pretende difforme dalla definizione del genere, non entra invece in questa definizione. Ma nella dottrina del Bain, per cui tutti i caratteri della classe entrano nella definizione, qualsiasi anomalia ne costituisce una difformità, e si corre il rischio che tutti gl'individui nella specie e tutte le

chiamo quali siano i caratteri rigorosamente comuni che possano definire la classe. Perciò dice Linneo: *Scias characterem non costituere genus, sed genus characterem. Characterem fluere e genere, non genus e charactere. Characterem non esse ut genus fiat, sed ut genus noscatur. (Philosophia botanica,* sez. 169) In una parola, la formazione della classe è logicamente anteriore alla sua

---

specie nel genere siano anomali, e nessuno sia rigorosamente conforme alla definizione. P. e. la variabilità dei muscoli nel corpo umano è tale, che fra trentasei soggetti studiati da un anatomista, non ve ne era un solo « che non si dipartisse al tutto dalle regole descritte del sistema muscolare che si trovano in tutti i trattati d'anatomia ». (V. DARWIN *Origine dell'uomo,* c. 4. Noi raccomandiamo Darwin all'attenzione dei concettualisti. È evidente per noi che la dottrina dei concetti, come la dottrina platonica o hegeliana delle Idee, deve supporre la fissità delle specie).

Noi abbiamo fatto valere la difficoltà contenuta nella dottrina di Wewell, contro l'esistenza dei concetti complessi, cioè analizzabili in altri concetti più semplici: ma è evidente che un'obbiezione analoga può elevarsi contro i concetti che non sono analizzabili. Vi hanno nella natura, secondo l'osservazione del Bain, dei casi in cui esiste una transizione continua fra un genere e un altro, in modo che sarebbe impossibile di tirare una linea di separazione, p. e. tra il solido e il liquido, la luce e l'oscurità, il caldo e il freddo. Ma anche nei casi in cui questa transizione manca nella realtà, ci è sempre possibile d'immaginarla: p. e. per quanto ben delimitate possano essere le forme specifiche delle cose, noi possiamo sempre immaginare una catena di forme intermediarie che riunisca due forme differenti qualunque. È impossibile di dire per tutti questi casi, reali o immaginari, dove un concetto finisce e dove un altro incomincia. Tuttavia il concetto è qualche cosa di fisso e di determinato: esso è una parte o un elemento delle rappresentazioni particolari, che si trova identicamente in tutte quelle che sono ad esso subordinate. Ma se è così, in qualsiasi rappresentazione particolare il concetto o esiste o non esiste: ogn' indeterminazione, ogn' incertezza sulla sua presenza o sulla sua assenza è qualche cosa d'inconcepibile. Se il solido e il liquido fossero la partecipazione di un solido in sè e di un liquido in sè come diceva Platone, la continuità fra questi due stati della materia sarebbe impossibile.

definizione: questa è fondata sulla nozione della classe, non la nozione della classe sulla definizione.

Una definizione dunque non può pregiudicare sull'estensione possibile della classe. La riduzione di un nuovo campione sotto la classe, o la imposizione del nome a questo, non implica la riconoscenza, in esso, di una somma determinata di caratteri definiti, ma solo una somiglianza generale con gli altri membri conosciuti della classe; la definizione non circoscrive i limiti dentro di cui ci riteniamo abilitati ad applicare il nome, ma dice soltanto i caratteri, tutti o alcuni, che sin qui si sono ritrovati comuni a tutti o quasi tutti gl'individui che portano il nome. La definizione dunque non analizza il senso del nome, la sua connotazione: essa, per conseguenza, non decompone il concetto nelle sue note costitutive, come pretendono i concettualisti, e non ne determina la comprensione.

Ma qui si eleverà una obbiezione. Se la definizione non esprime l'essenza o la natura intima dell'oggetto definito, se essa, per dirlo con la parola ricevuta, non è *reale*, che altro potrà essere se non *nominale*, e che altra cosa potrà esprimere se non il senso del nome, la sua connotazione? Noi risponderemo che la definizione non definisce il nome — o meglio, il concetto, come vuol dire al fondo questa teoria — ma gli oggetti reali nominati; essa distingue questi oggetti da tutti gli altri, se è incompleta; se è completa, ne esprime tutti gli attributi comuni fondamentali. Sotto questo punto di vista, ogni definizione è reale; ma molte definizioni possono dirsi a buon dritto nominali, in quanto esse non hanno altra utilità, all'infuori di farci riconoscere gli oggetti che portano il nome. Sarebbe però un'improprietà di chiamare nominale una definizione, il cui oggetto speciale non sia d'insegnarci l'uso di un nome: così vi hanno in geometria delle definizioni, che devono dirsi meritamente *reali* o *essenziali* nel senso antico, in quanto esse affermano della forma geo-

metrica una proprietà immediatamente conosciuta, alla quale tutte le altre proprietà si riattaccano, per un ragionamento puramente deduttivo (1).

§ 11.°— La divisione del giudizio in analitico e sintetico, quale è stata ammessa da Kant, riposa in ultima

(1) Nella dottrina della definizione del MILL, che quest'autore dà per *nominalista*, ma che viceversa è *concettualista*, ogni definizione è di nome. Ma una volta mancata la base della dottrina dei concetti e della connotazione dei nomi, questa opinione diventa insostenibile. La definizione di nome non espone, come vuole il Mill, i predicati compresi nella connotazione del nome, ma insegna l'uso del nome, indicando la classe a cui questo va applicato. Una definizione dunque, il cui scopo speciale non sia d'insegnare l'uso del nome, cioè a quali oggetti questo deve applicarsi, non è una definizione di *nome*, ma di *cosa*. La *definizione completa* del Bain di una classe naturale (noi abbiamo già fatto le nostre riserve su quest'uso della parola definizione), la quale esaurisce la totalità dei caratteri fondamentali della classe, non ha per oggetto d'insegnarci l'uso del nome, ma piuttosto di darci una conoscenza scientifica della cosa. La definizione geometrica della retta, del cerchio ecc. (che sono certamente delle definizioni nel senso più stretto della parola). non hanno lo scopo d'insegnarci il significato del nome, ma di segnalare la proprietà *essenziale*, immediatamente conosciuta, che verrà in seguito invocata per la dimostrazione dei teoremi. Tali definizioni non potrebbero essere considerate come definizioni dei nomi, se non ammessa la finzione logica che la definizione analizzi la connotazione del nome, questa connotazione consistendo in un gruppo determinato d'attributi.

La distinzione fra definizioni di nome e di cosa non coincide interamente con quella fra definizioni *incomplete* e *complete*. La definizione di un gruppo naturale in un sistema di classificazione artificiale, è una definizione incompleta; ma è una definizione di cosa e non di nome, perchè il suo oggetto è di indicare il posto che la classe definita occupa nel sistema. Al contrario la definizione dell'eloquenza, « il potere d'agire sui sentimenti e sulla condotta degli uomini per mezzo del discorso », o quella dell'eredità, « un patrimonio ottenuto per diritto dalla morte di alcuno », sono definizioni complete; ma sono definizioni di nome, perchè non hanno altra utilità che d'insegnarci il retto uso della parola.

Il Mill ammette che le definizioni scientifiche, sia di un termine tecnico, sia di un termine comune impiegato in un senso tecnico,

analisi, come abbiamo detto, sul presupposto che l'imposizione del nome implica l'affermazione di certi attributi determinati, e quindi, che questi attributi costituiscono il senso del nome, cioè il concetto. Ascoltiamo infatti il Mill, il quale più chiaramente e più profondamente che alcun altro ha esposto il fondamento di questa divisione. Dopo avere rimproverato ad Hamilton che questi fa tutti i giudizi analitici, perchè comprende nel concetto tutti gli attributi conosciuti del genere, egli dice: «Il concetto d'un genere, il mio concetto d'uo-

sogliono avere per oggetto speciale, non di spiegare il senso di un nome, ma di segnare dei limiti in una classificazione scientifica (lib. 1, c. 8, par. 4). I logici antichi, egli aggiunge giustamente, sembrano aver creduto che la definizione ordinaria *(per genus et differentiam)* avea per oggetto di formulare la classificazione usuale e, secondo loro, naturale delle cose. Nondimeno persiste a chiamare tali definizioni definizioni di *nome;* perchè, egli dice, se la definizione è l'esposizione completa della connotazione del nome, è già per ciò stesso sufficiente a fissare i limiti della classe, ed è quindi tutto ciò che può essere una definizione *(ivi)*.

I nomi di una nomenclatura tecnica (p. e. della botanica) hanno per connotazione, secondo il Mill, i caratteri per cui la classe è definita secondo lo scopo speciale propostosi: è questa connotazione particolare, egli dice, che fa il senso del nome, perchè noi ci fondiamo sui caratteri per applicarlo. Se ai primi caratteri si sostituiscono altri caratteri come più proprii a distinguere la specie, il senso del nome cangia, secondo l'autore, quatunque la classe denotata sia sempre la stessa (lib. 4, c. 6, par. 5). Uomo, egli dice altrove (lib. 1. c. 7, par. 6), nell'uso comune connota la razionalità, ma nella classificazione di un naturalista può avere una connotazione differente; p. e. nel sistema di Linneo connota: « quattro denti incisivi a ciascuna mascella, dei canini solitari, e la stazione retta ». La parola uomo ha dunque due sensi differenti, quantunque denoti sempre la stessa cosa; e l'ambiguità, aggiunge il Mill, diverrebbe evidente, se supponiamo che si scoprisse qualche nuovo animale avente i tre caratteri di Linneo, ma non quelli connotati nell'accezione comune del nome uomo. I Linneani allora, se ve ne fossero, o dovrebbero chiamare questi nuovi animali « uomini », o dovrebbero abbandonare la classificazione, e con essa, la significazione tecnica del termine. In verità l'esito dell'alternativa

mo p. e., in quanto è distinto dalla mia rappresentazione mentale d'un uomo individuale, racchiude, non tutti gli attributi che io assegno all'uomo, ma quelli soltanto di essi su cui *riposa la classazione*, e che sono *implicati nel senso del nome*. L'uomo è un essere vivente o l'uomo è ragionevole, sarebbero dei giudizi analitici, perchè gli attributi vita e ragione sono del numero di quelli che si trovano già nel concetto uomo. Ma: l'uomo è mortale, sarebbe contato come un giudizio sintetico, poichè, per

---

proposta ai Linneani non potrebbe essere dubbio: essi abbandonerebbero la definizione, e continuerebbero a fare del nome uomo lo stesso uso che ne facciamo noi. Ciò mostra che non è sui caratteri definiti, come vuole il Mill, che noi ci fondiamo per applicare il nome, e che è una pura finzione il dire con lui che l'autore di una nuova definizione scientifica cangia il senso del termine, anche quando le cose denotate restano le stesse. Ma se si rigetta questa finzione logica della connotazione dei nomi, diviene evidente, per la stessa confessione del Mill, che una definizione scientifica, avendo per oggetto speciale piuttosto di stabilire una classazione che di far conoscere l'uso di un termine, è una definizione di *cosa* piuttosto che di *nome*.

Nella dottrina del Bain non vi ha più distinzione possibile tra definizioni di *nome* e di *cosa*; il senso in connotazione del nome e il complesso dei caratteri irriduttibili della classe coincidendo per quest'autore. La distinzione tradizionale non ha più senso per lui: egli sembra pensare (generalizzando una veduta di Mill sulle definizioni della matematica) che le definizioni *reali* si applicano agli oggetti reali, ma le definizioni nominali alle idee, non essendo necessario che ad esse corrispondano degli oggetti reali. (*Logica* alla fine del c. 1 del lib 4). Il Bain si accorse che la distinzione fra gli attributi irriduttibili di una classe, supposta dal Mill, di cui alcuni sono compresi nell'*essenza* o nella connotazione del nome, ed altri esclusi, è priva affatto di fondamento, ed egli fa certamente un uso più legittimo della parola *essenza*. Ma il suo torto è per ciò stesso più grave che quello del Mill, quando egli ammette con lui che i predicati *essenziali*, che entrano tutti nella definizione completa, sono, non *reali*, ma puramente *verbali*. È che il Bain ammette anch'egli la dottrina concettualista della connotazione dei nomi. Questo è un punto su cui in seguito ritorneremo.

quanto ordinario sia il fatto, esso non era già affermato nel nome stesso uomo, ma è stato aggiunto nel predicato ». (*Filosofia di Hamilton*, cap. 18[9]) E più lungi; « I nomi devono essere i segni dei concetti, e i concetti il senso dei nomi. Perchè ciò sia vero, bisogna che il concetto non si componga che degli *attributi connotati dal nome*. Corporeità, vita, ragione ed altri attributi dell'uomo che fanno parte del senso della parola, in modo che *là dove questi attributi non sono, noi possiamo rifiutare il nome d'uomo* — questi attributi fanno parte del concetto. Ma la mortalità e tutti gli altri attributi umani che fanno il soggetto dei trattati sia sul corpo umano sia sulla natura umana, non sono nel concetto, perchè noi non li affermiamo d'un individuo per il solo fatto di chiamarlo uomo; sono altrettante conoscenze addizionali. Il concetto uomo non è la somma di tutti gli attributi d'un uomo, ma solamente degli attributi essenziali, di quelli che fanno ch'egli è un uomo; in altri termini, quelli *su cui è basato il genere uomo*, e che sono connotati dal nome, ciò che si chiamava l'essenza dell'uomo, ciò senza di cui l'uomo non può essere, o non sarebbe ciò che si dice che egli è. Senza la mortalità o senza trentadue denti, sarebbe ancora chiamato uomo: noi non diremmo che egli non è un uomo, ma diremmo: quest'uomo non è mortale, o ha meno di trentadue denti ». (*ibid*).

Tutto ciò che dice Mill si riduce a questo: che gli attributi che fanno parte del concetto, sono quelli che noi dobbiamo riconoscere in un individuo per poterlo ridurre sotto una classe, e che quindi intendiamo affermare di lui dandogli il nome corrispondente. Perchè « attributi su cui riposa la classazione » o « è fondato il genere », « attributi che fanno parte del senso del nome » o « della sua connotazione, » « attributi che sono essenziali all'uomo » e « fanno ch'egli è un uomo ed è chiamato così »: tutte queste e le altre non sono che delle espres-

sioni sinonime di un solo fatto, il quale non è al fondo se non l'operazione mentale unica, che noi sotto un aspetto chiamiamo imposizione di un nome, e sotto un altro riduzione ad una classe. Ora noi abbiamo visto che non vi ha alcuno dei caratteri definiti speciali alla classe stabilita, il quale debba invariabilmente accompagnare la riduzione sotto la classe e l'applicazione del nome corrispondente. La divisione Kantiana dei giudizi in analitici e sintetici pecca dunque nella sua base, ed è puramente arbitraria.

Ma a provare il carattere arbitrario di questa divisione bastano gli esempi con cui i migliori autori illustrano la tèoria. « L'oro è un metallo giallo » è una proposizione analitica secondo Kant, ma « l'oro è duttile » è sintetica secondo il suo traduttore. « l 'uomo è ragionevole » è analitica secondo Mill, « l'uomo è mortale » sintetica. « La neve è bianca » è analitica per Galluppi, « è fredda » sintetica (v. Galluppi *Elementi di filosofia*, tomo 1,° c.° 2,° § 16). Così, applicando il criterio dello stesso Kant, le prime di queste coppie di proposizioni sono *a priori* e necessarie, le seconde *a posteriori* e contingenti. Ora ammettiamo che « l'oro è un metallo » sia un giudizio *a priori;* ma si può dire lo stesso di quest'altro: « l'oro è giallo »? Ammettiamo ugualmente che la proposizione «l'uomo è animale» sia *a priori;* ma sarà anche *a priori* la proposizione « l'uomo é ragionevole »? Così pure «la neve è un corpo» sarà *a priori;* ma lo sarà del pari « la neve è bianca »? « Non mi faccio io, domanda Hume, un'idea chiara e distinta d'un corpo cadente dalle nubi, e simile alla neve per ogni aspetto, il quale avrebbe il gusto del sale, e farebbe l'impressione al tatto come la fiamma?. (*Saggi sull'intendimento umano,* Saggio 4°, parte seconda). Perciò è parso al Galluppi che « la neve è fredda » sia una proposizione *a posteriori* e sintetica, mentre «la neve è un corpo, cadente dalle nubi, bianco,» sarebbero *a priori* ed analitiche. Ma non mi faccio io un'idea chiara e distinta d'un corpo cadente dalle nubi, a fiocchi, nato dalla

congelazione del vapore e freddo come la neve, e avente tutte le altre proprietà della neve, salvo il colore, che sarebbe, p. e.; non bianco, ma grigio? Non potremmo noi immaginare un metallo che abbia tutte le proprietà dell'oro, ma che non sia giallo? non potremmo noi immaginare che questo stesso corpo che noi chiamiamo oro e siamo soliti di vedere di colore giallo, perda in certe circostanze questo colore, e ne acquisti un altro? ma se mai venisse scoperto l'oro in quest'altro stato, se si venisse anche a scoprire (e non vi ha in ciò inconcepibilità alcuna) che quest'altro stato dell'oro fosse, non un caso eccezionale, ma il caso più frequente, esiterebbero forse i chimici a chiamarlo egualmentete oro? Così ancora non vi ha impossibilità alcuna ad immaginare degli esseri che abbiano in tutto la forma umana e tutte le altre proprietà dell'uomo, ma che non siano dotati di ragione; non è nemmeno inconcepibile che i discendenti degli uomini attuali siano sempre di regola idioti, e solo per eccezione nasca nell'avvenire qualche uomo ragionevole, come attualmente qualche idiota. Tutte queste supposizioni sono certamente, per quanto ne possiamo sapere, impossibili, e l'uomo sarà sempre ragionevole, come l'oro sarà sempre giallo, e la neve bianca. Ma l'uomo sarà sempre anche mortale, e l'oro sarà sempre duttile, e la neve fredda. Nondimeno si sostiene che « l'oro è giallo » sia una proposizione *a priori*, «l'oro è duttile» *a posteriori;* « l'uomo è ragionevole » *a priori*, « l'uomo è mortale» *a posteriori;* « la neve é bianca » *a priori*, « é fredda » *a posteriori*. Ma perchè mai dunque? Perchè si pretende che ragionevole faccia parte del concetto di uomo, e mortale no; che giallo faccia parte del concetto di oro, e duttile no; bianca del concetto di neve, e fredda no. L'uomo non ragionevole, si dice, non sarebbe uomo, e l'oro non giallo non sarebbe oro, nè neve la neve non bianca. Ma nè più nè meno, rispondiamo noi, che l'uomo non mortale, e l'oro non dut-

tile, e la neve non fredda. Se un essere, reale o immaginario, somigliante in tutto all'uomo ma non ragionevole, non avrebbe la natura umana e non dovrebbe chiamarsi uomo, lo stesso deve dirsi di un essere, simile in tutto all'uomo, ma che non fosse mortale, o non avesse due piedi e due mani, o avesse certi organi, quali si siano, differenti dai nostri. Se invece si dirà di quest'ultimo che è un uomo, perchè non lo si dirà egualmente del primo? Similmente, se l'oro non duttile sarà ancora oro, perchè l'oro non giallo non lo sarà del pari? E se la neve non fredda sarà neve, perchè non lo sarà la neve non bianca? Si definiscano come si vogliano le cose, o i concetti delle cose, se vi hanno concetti (e niente dovrebbe essere più facile che fare una definizione, s'è vero che la definizione sia la decomposizione del concetto); si vedrà che, se si possono trovare dei *generi* suscettibili di fare da predicati in una proposizione *a priori*, non è possibile, nella massima parte dei casi, che la differenza specifica possa fungere da predicato in una proposizione ugualmente *a priori*—noi vedremo a suo luogo il perchè di questa differenza—Ma è richiesto dalla dottrina dei giudizi analitici, anzi in generale dalla dottrina dei concetti (se pure il concetto deve avere una comprensione determinata), che ogni concetto sia capace di essere il soggetto almeno di due proposizioni *a priori*, nell' una delle quali l' attributo sia il genere, e nell'altra la differenza specifica. Il criterio stesso di cui Kant si serve per riconoscere il giudizio analitico, mostra dunque che non vi hanno giudizi analitici, nel senso di Kant, e che la dottrina dei logici della comprensione dei concetti, di cui quella del giudizio analitico è una conseguenza necessaria, è quindi inammissibile.

§. 12.° Quando Kant chiama dichiarativo il giudizio analitico, egli cerca di nobilitarlo: il vero si è che questi giudizi, se ve ne fossero, sarebbero puramente verbali, come si esprimono i logici positivisti inglesi, anzi sarebbero addirittura delle proposizioni interamente frivole, come diceva Locke. Esse non avrebbero che la forma della proposizione, ma non esprimerebbero alcun giudizio reale, alcun giudizio, cioé, di cui si potrebbe dire è vero o é falso. Che verità o falsità—se pure la verità consiste nella conformità del nostro pensiero con le cose—potrebbe esservi in queste, chiamiamole proposizioni, tautologiche: «un animale ragionevole è ragionevole», ovvero «un corpo' cadente dall'aria a fiocchi e bianco è bianco.»? Ma è ciò in realtà che vogliamo dire, quando diciamo: «l'uomo è ragionevole», «la neve è bianca»? Ciò che noi vogliamo affermare è qualche cosa sui fatti obbiettivi, sull'esistenza di questi fatti, sui loro rapporti reali. «Ogni uomo è ragionevole» vuol dire che esistono certi oggetti o gruppi di fenomeni, tali che loro è applicabile tanto il nome uomo quanto il nome ragionevole; ma non esistono oggetti o gruppi di fenomeni, tali che il nome uomo fosse loro applicabile, ma non il nome ragionevole. O per dire la stessa cosa con altre parole, che i fenomeni della ragione coesistono invariabilmente con gli altri fenomeni degli uomini. Similmente, «la neve è bianca» significa che esistono oggetti tali che il nome neve e il nome bianco sono loro applicabili, ma non esistono oggetti tali che il primo nome fosse loro applicabile, e il secondo no. Si troverà certamente più plausibile che queste proposizioni: «l'uomo è un animale», «la neve è un corpo», siano analitiche: infatti noi non chiameremmo uomo alcun essere, reale o immaginario, che non potesse pure essere da noi chiamato animale, nè neve alcun oggettto che non potessimo dire corpo. Tuttavia un po' di riflessione mostrerà che nemmeno questi sono dei giudizi propriamente analitici, cioè tali che per ottenerli bisogni e basti decomporre l'idea del soggetto, e così trovarvi quella del predicato. Questi giudizi invece sarebbero impossibili, se noi non mettessimo

il soggetto in relazione con qualche altra cosa diversa dal soggetto, o, per parlare il linguaggio concettualista, l'idea del soggetto con qualche idea al di fuori di essa. Si converrà infatti che il *concetto* di animale non è nato che per la comparazione di certi oggetti naturali. Dunque nella sua prima origine questo concetto, cioè la classe degli animali, doveva estendersi a molte specie di animali e contenerle. Mano mano altre specie vennero aggregate al genere, perché riconosciute sufficientemente affini alle prime. Or bene! o l'uomo formava parte delle specie comparate insieme quando la prima volta sorse il concetto di animale, e in questo caso, dicendo «l'uomo è un animale», non facciamo che ricordarci e ripetere il giudizio di questa comparazione da cui ebbe origine il concetto di animale; o noi abbiamo riconosciuto, dopo l'origine della nozione del genere animale, che l'uomo è un animale, e questa riconoscenza non ha potuto essa pure consistere che nel risultato di un atto più o meno complesso di comparazione. Dunque questo giudizio originalmente non viene dalla decomposizione della nozione di uomo, ma da una comparazione della specie umana, o, se si vuole, dell'idea della specie umana, con altre cose o con le idee di queste cose, e afferma la relazione che è il risultato di questa comparazione. L'operazione mentale che la proposizione «l'uomo è un animale» implica, non può dunque differire essenzialmente dall'operazione mentale che arriva a queste altre proposizioni: «l'uomo» o «la balena» «é un mammifero», proposizioni che i naturalisti non trovarono certamente per la decomposizione di un concetto, ma per lo studio comparativo degli esseri reali. Lo stesso ragionamento può applicarsi alle proposizioni «la neve è un corpo», «l'oro è un metallo», ecc: esse non esprimono che il risultato di un paragone. Similmente, l'esempio tipico di Kant: «il corpo è esteso», non esprime che il risultato del paragone del corpo con lo spazio vuoto, o che noi diciamo vuoto

perché non vi scorgiamo oggetti sensibili—lo spazio vuoto essendo la sola cosa che abbia comune col corpo il nome di esteso—E in una parola, si esaminino tutte le proposizioni che hanno spiccatamente il carattere analitico, cioè che più somigliano ai tipi meglio scelti di questa pretesa classe di giudizi; si vedrà facilmente che esse non sono affatto analitiche nel senso che vengano dalla decomposizione del concetto del soggetto, ma che sono tutte il risultato di una comparazione del soggetto con altre cose che trascendono la nozione del soggetto stesso.

§. 13.º Noi faremo infine un'altra obbiezione alla distinzione ordinaria del giudizio in analitico e sintetico. Essa riposa, come abbiamo visto, sulla supposizione che la comprensione, o, come dicono i Tedeschi, il contenuto del concetto, sia costituito, non da tutti gli attributi della classe, ma da un minimum determinato di questi attributi. Ora, così essendo, il soggetto della proposizione non può indicare che questo minimum di attributi: il soggetto di una proposizione generale sull'uomo sarà non l'uomo concreto con tutte le proprietà che si trovano in quest'essere, ma l'animalità congiunta alla razionalità, se queste note bastano alla definizione dell'uomo, o, se non bastano, il soggetto comprenderà, oltre di questi, qualche altro attributo astratto dell'uomo. Il Mill ammette esplicitamente questa conseguenza della sua dottrina (v. *Filosofia di Hamilton*, c. 18 e 22). Ogni proposizione, egli dice, afferma che un attributo fa parte d'un sistema d'attributi (analitica) o coesiste invariabilmente con essi (sintetica). Così, «l'uomo è bipede», se questa proposizione è sintetica, vuol dire che l'attributo bipede coesiste con l'animalità, la razionalità, ecc. Ma se è così, obbietta il Mill a se stesso, perchè la proposizione enuncia i nomi concreti delle cose, e non i nomi astratti degli attributi? Perchè nelle nostre proposizioni noi partiamo dei pesci e non della *pisceità*, dei corpi e non della corporeità, degli uomini e non del-

l'animalità con la razionalità ecc: ? É, egli dice, perchè « il principio che serve di base al lunguaggio consiste a nominare dapprima gli oggetti concreti. » « Siccome per concepire gli oggetti —ed anche le classi di oggetti — bisogna uno sforzo ben minore d'astrazione che per gli attributi, cosi sono essi che nell'ordine necessario delle cose vengono concepiti e nominati in primo luogo, e che restano sempri i più familiari allo spirito ». Mi sembra che il Mill, con questa risposta, debba recedere dalla sua asserzione generale; poichè se i primi nomi ebbero solo un senso concreto e non un senso astratto, se essi non indicavano che degli oggetti e delle classi di oggetti; siccome le parole non si trovano altrove che nelle proposizioni, vi fu dunque un tempo in cui il soggetto indicava delle sostanze concrete e non degli attributi astratti, e in cui perciò la proposizione non affermava, come vuole il Mill, unicamente la coesistenza o l'incompatibilità degli attributi. Ma, ciò che più importa, la risposta del Mill non tocca il vero punto della difficoità: si tratta di sapere se i soggetti delle proposizioni siano degli oggetti concreti o degli attributi astratti. Ora è evidente che sono degli oggetti concreti, e Kant ha ragione di dire che ciò che è nella categoria di sostanza fa la funzione di soggetto nel giudizio. Ed è tanto più strano che il Mill lo neghi, quando egli stesso ha già tanto insistito contro i concettualisti sul fatto che l'affermazione volge sulle cose reali e non sui concetti (1). Ma il soggetto è precisamente ciò di cui

Il MILL conviene talvolta che nella proposizione noi prendiamo il soggetto nella sua *estensione*; ma questa estensione non è compresa direttamente, bensì attraverso gli attributi, cioè la connotazione (*Logica*, l. 1, c. 5, § 4). Ora che cosa può essere nella nostra mente questo soggetto preso nella sua estensione? La totalità delle cose concrete e particolari denotate dal nome? ma è impossibile di pensare a tutte. Alcune? ma allora il soggetto non sarebbe preso in tutta la sua estesione. O non vi hanno, come dicono i veri nomi-

si giudica, cioè la cosa reale e concreta. Quindi l'idea del soggetto è l'idea d'una cosa reale e concreta, e se la proposizione é generale, non può essere che l'idea di una classe di cose reali e concrete Ora l'idea di un oggetto concreto non è l'idea di alcune proprietà dell'oggetto, astratte, cioè separate, dal resto; ma l'idea di tutte le proprietà, poiche l'oggetto equivale al complesso delle sue proprietà. Ciò essendo, esaminiamo un poco le proposizioni, di cui si ammette che sono sintetiche, come queste: « l'uomo è bipede », o « è vertebrato », o « ha trentadue denti ». Questi attributi non si trovano fuori dell'uomo, nè l'uomo esiste senza questi attributi; in altri termini, questi attributi fanno parte del soggetto uomo, e non si potrebbero predicare di lui se non ne facessero parte, o, per parlare senza realizzare delle astrazioni, se i due piedi, le vertebre e i trentadue denti non facessero parte dell'uomo. Dunque la proposizione non afferma che un attributo coesiste con altri attributi, ma che un attributo fa parte del soggetto, o vi è contenuto. E siccome invece delle cose noi abbiamo nello spirito le idee, o le rappresentazioni, di esse, così a questa relazione obbiettiva fra il soggetto reale e il suo predicato, deve corrispondere una relazione subbiettiva identica fra l'idea del soggetto e quella del predicato. Sotto questo punto di vista, le proposizioni sarebbero dunque non sintetiche, ma analitiche; ed eccoci arrivati all'altra forma della teoria concettualista, quella che, come abbiamo detto, nella determinazione del contenuto del con-

nalisti, che soli giudizi concreti e particolari; o se vi hanno giudizii generali, il soggetto preso in tutta la sua estensione non può essere che una idea generale, un concetto. Ora il concetto non è altra cosa, dice il Mill, che la connotazione. In che dunque il soggetto preso nella sua estensione, che noi comprendiamo solo mediatamente, può differire dalla sua connotazione, che noi comprendiamo immediatamente? Misteri del concettualismo!

cetto, prende per misura la denotazione del nome piuttosto che la sua connotazione.

§ 14°. Noi abbiamo visto infatti che la connotazione del nome non può fornire un criterio per separare gli attributi di una classe in due parti, di cui l'una sarebbe contenuta nel concetto e l'altra resterebbe fuori del concetto; che così questa separazione è puramente arbitraria, e non vi ha alcuna ragione per preferire questi o quelli tra gli attributi propri della classe, facendoli entrare nel concetto all'esclusione di tutti gli altri, mentre non vi ha alcuno di questi attributi che accompagni invariabilmente l'applicazione del nome. Ma se è così, non resta altro partito che di aprire la porta a tutti gli attributi, e comprenderli tutti nel contenuto del concetto. È questo il fondamento della seconda teoria concettualista del giudizio, di cui ora diremo.

Secondo questa teoria, tutte le proposizioni sono analitiche, o almeno tutte le proposizioni universali affermative categoriche, o se non tutte le categoriche, quelle almeno che sono qualificative, cioé che attribuiscono una qualità inerente al soggetto per se stesso, e non una relazione del soggetto con un'altra cosa (1). Il soggetto, di-

(1) Questa seconda maniera di determinare la comprensione del concetto non può essa pure evitare l'incertezza e l'arbitrarietà nell'applicazione, e non può fornire un criterio sicuro per decidere quali proposizioni siano analitiche e quali no. Per mostrare ciò di una maniera succinta, enumereremo alcune forme o classi delle proposizioni, il cui carattere analitico resta dubbio al punto di vista della teoria.

Proposizioni ipotetiche. Queste dovrebbero restare all'infuori della teoria, perchè nelle proposizioni analitiche si tratta di una relazione fra il soggetto e il predicato, mentre nelle ipotetiche la relazione è fra una proposizione e un'altra. Ma una proposizione ipotetica ha spesso un'equivalente sotto forma categorica. «Un corpo persiste nel suo stato di quiete o di moto, se una causa esteriore non lo muta»: è una proposizione essenzialmente ipotetica

cono i propugnatori di questa dottrina, é il concetto d'una cosa, e il predicato è il concetto d'una sua proprietà, qualità o modificazione: come attribuire ad una cosa una proprietà che non le appartiene, che non si concepisce come appartenente ad essa? Dati due concetti, l'uno di cosa e l'altro di qualità, non possono unirsi come soggetto e predicato in un giudizio, se non in quanto si concepisce la cosa o il soggetto come contenente la qualità o il predicato, o, in altre parole, in quanto si ha il concetto del soggetto come contenente il predicato. Così il concetto del predicato essendo sempre contenuto nel concetto del soggetto, ne segue che il concetto d'una classe deve com-

che può pure enunciarsi sotto forma categorica, così: «La materia è inerte». Dire che un corpo è solido, equivale a dire che se la mia mano farà pressione su di esso, io sentirò della resistenza, o i generale, che questo corpo offrirà della resistenzs, se una causa esteriore tenderà a mutare la posizione reciproca delle sue parti. Similmente, dire che un corpo ha un certo colore, equivale a dire che se un fascio di raggi luminosi cade sul corpo, esso rifletterà certi raggi determinati. Così fra proposizioni ipotetiche e categoriche può stabilirsi una differenza grammaticale, ma non logica.

Proposizioni particolari. «Alcuni uomini sono dotti» non potrebbe essere una proposizione analitica, perchè da una parte *dotto* non è un attributo del genere, e d'altra parte la voce *alcuni* è un termine dimostrativo, e non attributivo, nè può quindi niente aggiungere alla comprensione del concetto, di cui non modifica che l'estensione. Se il concetto «dotti» fosse contenuto nel concetto «alcuni uomini», noi non potremmo dire mai: «Alcuni uomini sono ignoranti». Tuttavia A. Franchi (*Teorica del giudizio*, lett. 2, IX), sostiene che questa è una proposizione analitica, perchè l'attributo della dottrina inerisce o appartiene agli uomini di cui si parla, così bene che la ragione, o qualsiasi altro attributo del genere, a tutti gli uomini.

Proposizioni negative. Una tale proposizione esclude l'attributo dal soggetto, non lo include: come dunque potrebbe l'attributo essere contenuto nel soggetto, e il giudizio essere analitico? Tuttavia non hanno mancato dei filosofi, tra cui citerò il Lindner (*Compendio di logica formale*, Dottrina elementare, 2 sezione, § 27), il Galluppi (*Saggio sulla critica della conoscenza*, tomo 4 § 38.

prendere tutte le note che possono predicarsi della classe. D'altronde il concetto dovendo rappresentare la natura o l'essenza della cosa, e questa natura o essenza non potendo consistere che nel complesso delle proprietà della cosa—poichè una essenza costituita solo da un minimum di proprietà non è che una finzione metafisica (essenza reale degli antichi) o una finzione logica (essenza nominale o logica dei moderni)—il concetto d'una classe non può essere quindi formato che dall'insieme degli attributi della classe, e così ogni giudizio, almeno se è universale ed affermativo, non può essere che analitico (v. specialmente A. Franchi *Teorica del giudizio,* lettera 2ª II - VI, lett. 4ª X, lett. 7ª XI, lett. 13ª XIX - XXI, ecc).

---

tomo 6 § 72, ecc.) e lo stesso Kant (*Critica della ragion pura, Analitica trascendentale*, lib. 2, cap. 2. sez. 1 e sez. 2 sul principio), che hanno riconosciuto il carattere analitico anche in tali proposizioni, in quanto, come dice il primo, il giudizio analitico importa che non si deve uscir fuori della comprensione dei concetti, soggetto ed attributo, per vedere la loro compatibilità o incompatibilità. Di fatti, quando diciamo «l'uomo è un animale», e «l'uomo non è una pianta», l'operazione mentale che queste due proposizioni suppongono, non può differire essenzialmente. Aggiungiamo che talvolta le cose non potrebbero meglio esser definite che per la negazione di qualche attributo. Se vi ha un concetto della pianta, come non includere in esso l'assenza della sensibilità, quando per il maggior numero è questo il carattere distintivo fra la pianta e l'animale?

Giudizi di relazione. Alcuni, come il Krause e il Drobisch (v. A. Franchi, *Teorica del giudizio*, lettera 15, II-VI), distinguono i giudizi che affermano una proprietà che si trova nel soggetto stesso, e quelli che affermano una relazione del soggetto con un termine diverso da lui. I primi sarebbero analitici, e i secondi sintetici. Ma questa distinzione è necessariamente incerta ed arbitraria Gli attributi indispensabili per costituire il concetto d'un oggetto, se si ammette che possiamo formarci di questo oggetto un concetto qualsiasi, non possono non annoverarsi tra i predicati che danno luogo alla prima classe di giudizii. Ma che cosa resterà del concetto dei corpi, se si tolgono gli attributi, che loro provengono

Contro questa dottrina si ripresentano naturalmente, ma molto più gravi, le obbiezioni già fatte al giudizio analitico della divisione kantiana. La distinzione, ammessa in tutti i tempi, fra verità necessarie (di cui l'opposto è inconcepibile) e verità contingenti (di cui l'opposto può concepirsi) non è compatibile con questa dottrina: tutti i giudizii divengono necessari, perchè direbbe una contraddizione colui che negasse un attributo, il quale già fa parte del concetto del soggetto. Ogni giudizio infatti per questa dottrina non sarebbe che tautologico, e l'atto del

---

dalla relazione con altre cose? Noi non conosciamo e non distinguiamo i corpi che per la loro azione su noi stessi (sui nostri sensi) e sugli altri corpi. in una parola per le loro proprietà relative, e una proposizione che afferma ciascuna di queste proprietà, esprime un giudizio di relazione.

Giudizi comparativi. Questa sarebbe la specie più certa dei giudizi di relazione: così A. Franchi (V. op. cit. lett. 2. 11, lett 3, VI, ecc.) esita a riconoscere in queste proposizioni il carattere analitico, anzi lo nega addirittura. Ma tanti altri filosofi, che pure non estendono quanto il Franchi la classe dei giudizi analitici, ma ammettono la distinzione ordinaria in analitici e sintetici, dichiarano le proposizioni comparative essenzialmeate analitiche, perchè la relazione scaturisce necessariamente dai termini comparati, ed è così implicitamente contenuta in questi termini, che devono considerarsi come il soggetto del giudizio. Noi abbiamo visto anche che gli esempii più tipici delle proposizioni analitiche esprimono dei giudizi comparativi. Così per la maggior parte dei filosofi che ammettono la distinzione ordinaria dei giudizi analitici e sintetici, le proposizioni matematiche, che sono la classe più importante dei giudizii comparativi, sono delle proposizioni analitiche, e tra questi filosofi bisogna comprendere anche il Krause. In seguito parleremo più diffusamente di quest'argomento: per ora notiamo quanto deve essere oscura ed arbitraria la nozione del giudizio analitico, quando gli stessi gindizi, che per alcuni costituiscono la porzione più importante, la sola importante quasi, della classe dei giudizi analitici, per altri invece sono i soli forse fra i giudizi categorici, che devono escludersi da questa classe.

Io non spingerò più oltre questa enumerazione, per amore di brevità.

giudicare diventerebbe il più frivolo esercizio dello spirito. Tutte le proposizioni, o almeno tutte le proposizioni generali, sarebbero verbali, come dicono i logici inglesi, e nessuna reale e istruttiva. Ora, era già difficile il credere che delle proposizioni come queste: « l'uomo è animale », « è ragionevole », fossero puramente verbali, e non potessero apprenderci niente più del senso delle parole. Ma che diremo, quando si pretende che proposizioni come queste altre: « l'uomo è un mammifero placentato », « la materia è grave », « è inerte », siano anch'esse verbali e identiche? (1). Infatti, si volga la cosa come si vuole, se

(3) Il Bain, ammettendo che tutti i caratteri ultimi di un genere entrano nella definizione, e che la definizione non è che l'analisi del senso in connotazione del nome, ha fatto un passo considerevole verso la dottrina che tutti i giudizi (universali) sono analitici. La dottrina presenta anche sotto la forma del Bain un aspetto più paradossastico, per la semplice ragione che, presso i logici inglesi, la nozione del giudizio analitico non si trova più involta in una specie di misticismo, come presso la più parte degli altri filosofi, ma il giudizio analitico è chiaramente presentato come un giudizio tautologico e verbale.

Secondo il Bain, la proposizione: « La materia è inerte », è puramente tautologica e verbale. poichè chi comprende il senso (scientifico) di materia, sa che vi è contenuta la proprietà dell'inerzia (l' espressione di questa proprietà essendo la prima legge del movimento di Newton). Così pure, quando il naturalista espone tutti i caratteri ultimi di una specie (e non importa se questi caratteri sono più di dieci o di cento), egli non fa che una proposizione verbale e identica: sia che i caratteri vengano espressi tutti congiuntamente (nella definizione), sia ciascuno separatamente, vi ha in amendue i casi, non una predicazione *reale*, ma *verbale*.

In verità il Bain non espone questa dottrina senza fare delle riserve. Vi ha dei casi, secondo lui, in cui la predicazione, in tali proposizioni, è reale, e non verbale e tautologica, e questi casi si riducono a tre: 1. Alcuno può essere imperfettamente istruito delle proprietà di una classe complessa, quantunque ne sappia abbastanza per riconoscerla: le proprietà che egli ignora, necessariamente, non sono per lui implicate nel senso della parola; ogni determinazione dunque, aggiunta a ciò che è già implicato nella parola,

questa proposizione: « il corpo è grave » è analitica, essa non vorrà mai dire altro che questo: « ciò che è esteso, impenetrabile..... e grave, è grave ». Ammetttiamo pure che la proposizione dica d'una maniera distinta ciò che il soggetto diceva d'una maniera indistinta, che in essa si dica esplicitamente ciò che nel soggetto si diceva solo implicitamente. Ma è vero o no che, secondo questa dottrina, prima di giudicare che il corpo è grave, bisogna aver concepito già il corpo come grave, e quindi aver conosciuto che il corpo è grave? Ma a che serve allora il giudizio? Del resto, quand'anche noi avessimo, prima di

costituirà un'affermazione sintetica o reale. Ma questa determinazione nuova, una volta comunicata, compresa e impressa nella memoria, cesserà essa stessa di essere un predicato reale, e diverrà, a partire da questo momento, una proposizione verbale o analitica, poichè non farà che ripetere ciò che il nome suggerisce o connota da se stesso, per ognuno di cui le conoscenze sono state aumentate in questo senso. Tutte le proprieta nuovamente scoverte sono dei predicati reali, quando per la prima volta si presentano a noi; ma dacchè sono state introdotte nella scienza, esse divengono verbali. (Noi vedremo che su questa veduta si fonda una terza dottrina intermediaria sui giudizi analitici e sintetici). 2. La proposizione può supporre il risultato d'un'induzione anteriore, la quale ha costatato il fatto che le proprietà d' una classe complessa o d'una nozione sono realmente unite nella natura. Così delle affermazioni come le seguenti: « L' affinità chimica è sottomessa a delle proporzioni definite; essa produce calore; essa è seguita da un cangiamento di proprietà », costituiscono una serie di proposizioni verbali o analitiche, le parole « affinità chimica » esprimendo questi tre fatti. Ma vi ha al fondo una predicazione reale, cioè che l'unione in proporzioni definite di due corpi è accompagnata da una produzione di calore e da un cangiameto di proprietà. 3. La proposizione verbale può utilmente essere impiegata come un *memento*, sia che si voglia esporre un fatto conosciuto, sia che si voglia prenderlo come principio a fine di tirarne una conseguenza (*Logica*, lib. 1 c. 2. n. 9). Riassumendo, il Bain ammette che, sotto la forma di una proposizione verbale o analitica, può contenersi un' affermazione reale o sintetica, e ciò avviene quando la proposizione comunica o rammenta la conoscenza

fare questo giudizio: «il corpo è grave», la nozione del corpo come grave, sarebbe sempre un errore di credere che il senso di questa proposizione sia quello che devono supporre i filosofi che la ritengono analitica. Ciò che noi intendiamo dire effettivamente per questa proposizione, sia la prima volta o no che noi la forniamo, è che è un fatto generale nella natura che per tutto dove vi ha materia nell'universo, questa materia è sempre grave; che non s'incontra mai il caso che vi sia un corpo, ma non sia grave; insomma che esiste o non esiste qualche cosa nella realtà, un fatto o una legge, e che è questo l'oggetto della nostra affermazione. Al contrario, un giudizio ana-

di qualche fatto, di qualche coesistenza di attributi. Ma è evidente che i casi che il Bain dà come eccezioni, costituiscono invece la regola, e che l'eccezione è quando una delle proposizioni, che egli chiama analitiche, ha per oggetto di spiegare una parola. Tuttavia la quistione è, si può dire, senza interesse, quando si tratta unicamente di apprezzare la dottrina dei giudizi analitici. Sia una serie di proposizioni, in cui si contenga la descrizione di una specie naturale, p. e. dell'ossigeno, la enumerazione delle sue proprietà fondamentali. «La forma tecnica e corretta di queste proposizioni sarebbe, dice il Bain, questa: esiste nella natura un aggregato di qualità che sono: la materia, la trasparenza, lo stato gazoso, un peso specifico e un potere di combinazione determinati, e così di seguito: a questo aggregato di proprietà si è applicato il nome di ossigeno». Vi ha qui dunque al tempo stesso una proposizione reale: esiste nella natura un aggregato di qualità, ecc., e una proposizione verbale: a quest'aggregato si è dato il nome di ossigeno. Il Bain considera contuttociò come verbali le proposizioni contenenti la descrizione dell'ossigeno, come se esse avessero per oggetto principale di darci la conoscenza dell'uso di un nome, e solo accidentalmente ci dessero la conoscenza di un fatto; altri più facilmente considererà come oggetto principale la conoscenza della cosa, e come accessorio quella del nome. Ma in seguito viene la quistione: una proposizione verbale è, in quanto verbale, una proposizione analitica o tautologica? Al contrario, essa è una proposizione istruttiva e sintetica; essa c'istruisce sull'uso di un nome, ci fa conoscere un rapporto particolare di concomitanza fra una parola e la presenza di una classe determinata

litico non può avere alcuna presa sulla realtà, sull'esistenza: esso afferma che un oggetto, che può essere reale o solo possibile, il quale insieme ad altri attributi abbia la gravità, è grave; ma se vi siano o no dei corpi gravi,

di oggetti o la loro rappresentazione. «Le proposizioni verbali, dice il Bain, ci apprendono, da un lato, qual nome bisogna applicare a una cosa data; e dall'altra parte c'insegnano il senso d'una parola data». È questo dunque che intendono i logici inglesi chiamando verbale una proposizione: il Mill definisce le proposizioni verbali della stessa maniera. Così essendo, proposizione analitica, per i logici inglesi, vuol dire, non proposizione verbale (che è una specie di proposizione sintetica), ma proposizione identica, tautologica. Ora una proposizione tautologica non è una proposizione, nel senso logico di questa parola: essa è tanto una proposizione quanto una *petitio principii* è un ragionamento. La *petitio principii* si dà l'aria di essere un ragionamento; così la proposizione tautologica si dà l'aria di esssere una proposizione. Essa, come dice lo stesso Bain, non è che un'affermazione apparente, e non non ha che la forma esteriore, vebale, della proposizione (lib. 1, c. 2, 7): è in questo senso che può dirsi meritamente proposizione verbale. Una proposizione identica o tautologica è dunque una proposizione ingannevole, sofistica, il cui carattere essenziale è di dare l'illusione, solamente l'illusione, di aver affermato qualche cosa. Così noi non facciamo mai esplicitamente una proposizione tautologica, ripetendo nell'attributo, in parte o in tutto, il soggetto, con le stesse parole. Tutte le volte che noi facciamo una simile ripetizione, la proposizione, tautologica nella forma, non lo è affatto nella sostanza. *Quod scripsi scripsi*, vuol dire: non vi ha luogo a ritornare sul già scitto. Nei versi.

Il papa è papa, e tu sei un furfante.

ecc., in un sonetto del Berni contro l'Aretino, il papa soggetto non è identico nel senso al papa attributo: il primo indica la persona, e il secondo mette in rilievo la dignità. Ma prendiamo invece questa proposizione, che si può leggere in certi trattati elementari d'aritmetica: Un numero qualunque divide i suoi multipli. Essa è una proposizione sostanzialmente tautologica, poichè dire che un numero è diviso da un altro numero, è lo stesso che dire che il primo è multiplo del secondo. Ma l'autore crede di aver fatto una affermazione reale, e si dà la pena di dimostrare la sua proposizione. Una proposizione tautologica impórta dunque che non si comprende la portata delle proprie parole: essa non è l'espressione di un giudizio identico, o analitico; vi ha l'espressione abituale del giudizio, ma non vi ha affatto giudizio.

se esista o no nella natura una legge secondo cui la gravità è invariabilmente unita alle altre proprietà del corpo, su ciò il giudizio analitico non afferma nè nega. Perciò abbiamo osservato che nel giudizio analitico, a parlar propriamente, non potrebbe essere quistione di verità o di falsità. Quelli che estendono di questa maniera le proposizioni analitiche, non avrebbero altro espediente che di riporre nel concetto quest'elemento della realtà ch'essi hanno tolto dal giudizio. Sapere che ogni corpo è grave sarebbe allora avere un concetto del corpo, in cui si comprenderebbe, insieme alle altre note del corpo, la gravità e inoltre l'esistenza; ma ciò non basterebbe ancora, perchè non si potrebbe cavarne che corpi non gravi non ne esistono; bisognerebbe quindi un altro concetto, in cui il corpo si concepisse senza la gravità, ma pure senza l'esistenza. Così l'affermazione e la negazione, la verità e la falsità, non starebbero nel giudizio, ma nel concetto; in altre parole, il vero giudizio sarebbe il concetto (1). Secondo questa veduta, una scienza non sarebbe altro che un catalogo di termini, s'è vero che un concetto sia il significato d'un termine; se non che non vi sarebbero termini per esprimere i concetti considerati di questa maniera. I concetti infatti sarebbero espressi, non dai nomi, ma dalle proposizioni, e così si troverebbe pienamente giustificata l'opinione del Ritter,

(1) Un concetto non potrebbe comprendere tra le sue note la realtà della cosa concepita. È celebre l'esempio di Kant: cento talleri, che esistano o no, sono sempre cento talleri; è certamente diverso che io li abbia in tasca o semplicemente nell'immaginazione, ma la loro idea è sempre la stessa. L'idea, particolare o generale non fa differenza, non implica alcuna persuasione della esistenza della cosa: essa è la *semplice apprensione* degli scolastici. Perciò dicevano gli scolastici che sopra di essa non può cadere errore: noi possiamo errare nella *composizione* e nella *divisione* degl'intelligibili (giudizio), ma non nella loro apprensione.

secondo cui le proposizioni analitiche (e fra di esse egli comprende delle proposizioni reali, come quelle della matematica) espongono, non dei giudizi, ma dei concetti (v. A. Franchi, *op. cit*, lettera 17ª, IV-VIII) (1). Ma se si rigetta questa soluzione, come fondata sopra un equivoco e d'altronde troppo contraria ai presupposti fondamentali del concettualismo, restiamo forzatamente confinati nell'*idem per idem*, a meno che non si voglia ammettere che i soli giudizi reali, capaci di essere approvati o respinti o revocati in dubbio, sono dei giudizii estra-concettuati, di cui cioè, non i concetti, ma le idee particolari sono gli elementi; il che per noi è certamente vero, ma per il concettualismo sarebbe la confessione della propria disfatta.

Contuttociò, malgrado che la teoria analitica del giudizio sia molto meno plausibile che la distinzione Kantiana, noi non dobbiamo rinunziare a vedere anche in questa teoria un prodotto naturale della dottrina concettualista. Sotto un certo punto di vista anche, questa teoria è la forma più logica del concettualismo. Noi abbiamo osservato che il giudizio analitico non può darci alcuna verità sull'esistenza delle cose o sull'ordine della natura: così se vi hanno giudizi analitici, essi restano necessariamente confinati nel campo del possibile, e non hanno alcun adito nella realtà. L'oggetto dunque dell'affermazione, in un giudizio analitico, non sono, almeno necessariamente, delle cose o dei fenomeni reali; sono delle cose possibili, che potrebbero non esistere altrove che nella nostra mente. Rammentiamo ora un'obbiezione che si è fatta alla dot-

(1) Già Wolf aveva identificato la definizione e il concetto. «Quando una idea distinta è completa, cioè tale che non convenga fuorchè ad individui d'una medesima specie, e che si possa in ogni tempo e in ogni luogo distinguerla da ogni altra, *chiamo tale idea definizione*» (Wolf *Logica*, cap. 1, § 36.)

trina concettualista del giudizio, cioè che gli elementi del giudizio non potrebbero essere dei concetti astratti, mentre gli oggetti di cui si giudica sono delle cose concrete e dei fatti particolari. È il giudizio sintetico che questa obbiezione colpisce specialmente: il Mill è costretto a convenire, come si è visto, che il giudizio si esprimerebbe più convenientemente, piuttosto che in termini concreti, in termini astratti, che ricordano d'una maniera singolare il linguaggio degli scolastici realisti. « Il corpo è grave » significherebbe secondo lui che la gravità coesiste colla *corporeità*; « i pesci sono squamosi », che la squamosità coesiste con la *pisceità*. Così il giudizio sintetico dal concettualismo ricade nel realismo; ma il giudizio analitico evita l'obbiezione salvandosi nel possibile. Se « il corpo è grave » afferma qualche cosa sull'ordine della natura, la proposizione deve interpretarsi come sintetica; ma se ripete soltanto una nota che già si era pensata nel soggetto, la proposizione sarà ugualmente vera sia che esistano o che non esistano dei corpi nella natura, e noi restiamo nei concetti.

§ 15.° Abbiamo visto che le due teoriche concettualiste del giudizio di cui abbiamo parlato, si fondano l'una sulla connotazione e l'altra sulla denotazione dei nomi. Abbiamo visto pure che la prima, partendo dalla connotazione, perde necessariamente di vista la denotazione, e arriva logicamente col Mill a sostenere che il soggetto del giudizio è, non l'idea delle sostanze concrete, ma quella degli attributi astratti. Viceversa, la seconda, che si fonda sulla denotazione, non può corrispondere alla connotazione, che è il significato comune dei nomi. Per questa teoria, il concetto comprendendo tutti gli attributi conosciuti della classe, e tutti gli uomini non avendo le stesse conoscenze relative alla classe, ne viene che il concetto è necessariamente relativo e individuale, e si arriva a questa notevole conseguenza, che il significato delle parole non è costante per tutti, ma variabile secondo gl'individui. É certamente per ovviare a questo inconveniente che i seguaci della teoria parlano ordinariamente di un concetto obbiettivo, perfetto, al di sopra dei concetti variabili dei diversi soggetti pensanti, e sarebbe secondo loro con questa sorta di concetti che avrebbe da fare la logica, e quindi, sembra, la teorica del giudizio. Essi parlano del concetto come comprendente la somma delle conoscenze relative a un genere dato, come si parla della scienza come il complesso di tutte le conoscenze umane. Ma è chiaro che questo concetto ideale, assoluto, non è che una finzione logica, che non può niente apprenderci sulle operazioni reali dell'intelligenza. Metteremo dunque da parte questo concetto, e ci contenteremo del concetto subbiettivo, relativo e variabile? Ma andiamo incontro ad un'altra finzione. Chi mai pretenderà che tutte le volte che un anatomista o un fisiologo o un antropologista penserà all'uomo, egli avrà presenti nello spirito tutte le proprietà a lui conosciute dell'uomo, cioè tutte le conoscenze generali ch'egli ha acquistato sull'uomo? Così le due dottrine sul concetto non sono che una finzione logica, l'una e l'altra: quella su cui è fondata la distinzione del giudizio di Kant e di Mill, suppone che vi sia un minimum determinato di attributi inerenti al significato del nome, il che non è che una convenzione dovuta principalmente alle dottrine tradizionali della definizione; l'altra, su cui è fondata la teorica che fa analitici tutti i giudizi universali, suppone dei concetti che evidentemente non sono stati mai concepiti da nessuno. Tuttavia, al punto di vista di quest'ultima teoria, si potrà dire che noi non abbiamo mai nello spirito tutto il contenuto del concetto, ma solo qualche parte delle sue note; ma che nondimeno il vero concetto non è questo concetto più o meno monco e incompleto che *attualmente* noi pensiamo, ma il complesso di tutte le note che noi *potremmo* pensare nel concepire lo stesso oggetto.

Quest'ultima riserva non potrebbe mancare, se pure vogliamo restare nei presupposti più necessari del concettualismo; perchè che cosa può essere il concetto se non il significato del nome generale? Ma il significato del nome non è ciò che il nome *attualmente* e accidentalmente suggerisce allo spirito, ma tutto ciò che esso *può* suggerire, nei limiti della sua destinazione. Se dicendo d'un oggetto: « questo è un uomo », noi intendiamo accordargli degli attributi definiti, come suppone la teoria concettualista, e come deve essere se *un* nome è il segno di *un* concetto; se d'altra parte questi attributi costanti significati dal nome non sono una porzione determinata degli attributi della cosa; ne segue che è il complesso di tutti gli attributi che costituisce il significato del nome o il concetto. Quindi, come dicemmo, il vero concetto è il concetto compiuto, normale, quello che non è mai attualmente nel nostro spirito; e il suo succedaneo, il concetto mutilato che noi realmente concepiamo, non può essere che una sorta di concetto simbolico, che non vale se non come il rappresentante del primo. Ma se il concetto realmente pensato non è che un simbolo, perchè non ammettere piuttosto, immediatamente, come fa il nominalismo, che nella nostra intelligenza non vi hanno che dei simboli al posto delle classi a cui si riferiscono le nostre operazioni mentali?

§ 16.° Gl'inconvenienti delle due teoriche del giudizio di cui abbiamo parlato, hanno dato luogo ad una terza teoria intermedia: si vide infatti ben presto che la distinzione Kantiana del giudizio in analitico e sintetico era puramente arbitraria; ma dall'altra parte si vide pure che, facendo tutti i giudizi analitici, non si può rendere conto assolutamente del fatto della conoscenza. Questa terza teoria si riduce al fondo ad ammettere che quando per un giudizio acquistiamo una nuova conoscenza, il giudizio è sintetico, ma poi la nuova proprietà scoverta entra nella comprensione del concetto del soggetto, e ogni proposizione che di nuovo la esprime, è analitica. Fu il Krug che il primo si mise in questa via (v. A. Franchi *Teorica del giudizio*, lettera 14. I e VIII) (1), ed egli è stato seguito da molti altri filosofi tedeschi. « La differenza tra il giudizio analitico e sintetico, dice il Lindner, analoga a quella fra le note essenziali e accidentali, non può andare immune da una certa relatività. Nel giudizio analitico si unisce al soggetto una nota, con cui esso come concetto d'una classe è originariamente pensato, e che perciò si è riguardata come essenziale; nel sintetico si unisce al soggetto una nota che prima non era conosciuta,

(1) Anche KANT ammette talvolta che il contenuto del concetto è variabile e relativo al soggetto pensante (v. Metodologia, c. 1. sez. 1. 1), ciò che avrebbe per conseguenza logica la relatività della differenza tra il giudizio sintetico e analitico, cioè che « un solo e stesso giudizio può essere analitico o sintetico, come dice il neokantiano Lange (*Storia del materialismo*, tomo 2. parte 1. nota 17) secondo l'organizzazione e l'insieme delle idee del soggetto che giudica. » Ma l'idea generale di questa teoria si trova già esplicitamente in Locke, in cui vi ha il germe di tutta la moderna dottrina dei giudizi sintetici e analitici. Il Locke considera certe volte una stessa proposizione come capace d'interpretarsi come verbale o identica e come reale o istruttiva, secondo l'idea del soggetto relativa al giudicante (v. p. e. lib. 4 c. 6. § 9 e c. 8. §. 5). La comprensione dell'idea d'una cosa è per lui un che di variabile (v. specialmente lib. 3. c. 6.): ma egli ammette che abitualmente gli uomini non fanno entrare nella loro idea complessa d'una sostanza tutte le idee semplici ch'essi sanno esistere attualmente in questa sostanza (v. lib. 2, c. 31, §. 8); è perciò che la sua dottrina si differenzia dalla terza forma della teoria concettualista del giudizio di cui parliamo nel testo.

Se la dottrina di Locke della relatività della comprensione dei concetti, e quindi della connotazione dei nomi, fosse vera, è evidente che tutto il mondo sarebbe una torre di Babele. I nomi hanno un significato comune, perchè essi denotano le stesse cose; ma se si ammette che ciò che corrisponde al nome generale è un *concetto*, è questo che sarà il significato del nome. Ora siccome la

e con cui esso si è pensato posteriormente. Ora, tostochè il giudizio sintetico è fatto, la nota nuovamente aggiunta al soggetto si congiunge col gruppo delle sue note essenziali in una unità indissolubile; essa in certo modo si conosce per una nuova nota essenziale, ed il giudizio sintetico diviene in seguito analitico » *(Compendio di logica formale,* Dottrina elementare, 2ª sezione, § 27)

Ora questa teoria, oltrechè non evita se non parte delle difficoltà delle due altre ch'essa vuole conciliare, cumulando invece quelle dell'una e dell'altra, ne presenta di più una a lei propria; ed è che introduce una differenza logica fra giudizi, tra cui non ve ne ha assolutamente alcuna. Noi abbiamo visto che non può farsi a meno di ammettere una differenza essenziale nel loro significato

---

denotazione o l'estensione è qualche cosa al di fuori del concetto, e delle connotazioni differenti sono dei concetti differenti, ne seguirà che non vi ha per i nomi alcuna significazione determinata. I filosofi moderni hanno compreso questa necessità di fissare il concetto, o la connotazione dei nomi; e perciò o si suppone col Mill un concètto normale, che comprende una parte determinata degli attributi del genere, e si fa di questo concetto la connotazione usuale del nome (una connotazione differente non potendo essere che un significato speciale e tecnico del termine); ovvero il concetto normale sarà la nozione scientifica del genere, che comprende tutti i caratteri conosciuti di questo. In questo caso, non si può ammettere per i concetti altra variabilità che quella dipendente dal grado di coltura o dallo sviluppo intellettuale del soggetto pensante. Di là, nella filosofia moderna, tre dottrine possibili sui giudizi analitici e sintetici.

Per altro è un fatto che tutte le dottrine moderne dei logici inglesi, anzi tutte le dottrine moderne in generale, relative al contenuto dei concetti (connotazione dei nomi, definizione, giudizio analitico e sintetico) si possono riattaccare al *Saggio sull'intendimento umano.* Locke potrebbe a buon dritto considerarsi come il padre del concettualismo moderno: certamente il concettualismo è anteriore a Locke, ma egli per il primo (per il carattere generale della sua speculazione) ne espose la dottrina sistematicamente e d'una maniera sviluppata.

tra la proposizione analitica e la sintetica. Un giudizio così detto sintetico deve, almeno quando esso è d'origine sperimentale, affermare qualche cosa sulla realtà, sull'esistenza delle cose o sull'ordine della natura; ma ciò che il preteso giudizio analitico può affermare, non può volgere che sulla mera possibilità delle cose, sul rapporto fra i concetti che noi ce ne formiamo. Non può dunque uno stesso giudizio essere una volta analitico e un'altra sintetico, perchè non sarebbe lo stesso giudizio, ma due giudizi affatto differenti.

Non vi avrebbe che un solo modo di considerare la stessa proposizione ora come analitica e ora come sintetica: cioè di badare una volta al senso che i logici dicono in *estensione*, e un' altra volta a quello che essi dicono in *comprensione.* Questa proposizione: « il latte è bianco », interpretata in comprensione significa che il latte produce su noi questa sensazione determinata; interpretata in estensione, significa che il latte deve annoverarsi fra gli oggetti bianchi. La prima afferma l'esistenza d'un fatto reale; la seconda un'assimilazione del latte ad altre cose, una classazione. Questi due sensi differiscono certo logicamente, ma sono due giudizii diversi. Ora, di questi due giudizi quale è quello che somiglia di più al tipo degli analitici? É certamente quello in estensione, perchè non afferma che una classazione come quest' altro: «l'uomo é un animale» Noi potremmo conoscerlo confrontando semplicente tra loro le nostre idee; perchè avendo l'idea del latte quale lo abbiamo osservato, e l'idea degli altri oggetti che diciamo bianchi, noi vediamo subito che il latte deve entrare nella classe di questi. Esso è così *a priori* e necessario, mentre la stessa proposizione, interpretata in comprensione, è *a posteriori* e contingente. Noi vediamo dunque qui un' inconseguenza della dottrina dei concetti; perchè il giudizio in comprensione potrebbe essere analitico, ma non il giudizio in esten-

sione, nel quale per assegnare l'attributo si esce necessariamente dall'idea del soggetto: ciò è tanto vero che alcuni, come il Fries (*Nuova critica della ragione*, I volume, II libro, III sezione, § 65), hanno ricondotto i giudizi analitici a quelli in comprensione, e i sintetici a quelli in estensione.

§ 17°. Noi possiamo ora riassumere con poche parole i risultati più importanti di questa discussione sulla dottrina concettualista del giudizio e sulle diverse maniere di determinare la comprensione del concetto, su cui si fondano le differenti forme di questa dottrina. Se nel concetto si comprende solo una porzione determinata degli attributi della classe, è questa una finzione, smentita dalla connotazione reale dei nomi; se invece si comprendono tutti gli attributi della classe, è un'altra finzione, perchè bisogna ammettere un concetto campato nell' aria che non è il concetto di nessuno, o almeno un concetto che non è mai effettivamente pensato quale esso è. Se il primo modo di determinare il contenuto del concetto non è compatibile col senso in denotazione del nome soggetto, il secondo modo non è compatibile con la costanza nella significazione delle parole, che non si fonda su altro che sulla loro connotazione costante. Se infine il giudizio sintetico conduce inevitabilmente alla realizzazione delle astrazioni, il giudizio analitico non è alla sua volta che un frivolo giuoco dello spirito. Un'osservazione esatta sulla connotazione dei nomi ci mostra poi che il senso attributivo di un nome non consiste ad affermare un certo numero di attributi definiti, ma solo una somiglianza generale dell'oggetto a cui si applica il nome, con altri oggetti conosciuti, che sono i tipi che per noi rappresentano una classe data. Quindi ogni opinione sul contenuto o comprensione del concetto è puramente chimerica. E una prova di questo fatto è che noi non possiamo formare un numero sufficiente di giudizi, aventi i caratteri che Kant

assegnava al giudizio analitico; mentre se esistessero i concetti, col loro contenuto determinato, ogni concetto potrebbe essere il soggetto di almeno due di questi giudizi, di cui nell' uno il genere e nell'altro la differenza specifica sarebbe il predicato. Tutto ciò dimostra che, al punto di vista della dottrina dei concetti, non si può avere una teorica ammissibile del giudizio nè della sua classificazione, e che l' ipotesi dei concetti trascina con sè delle nuove difficoltà insolubili, quando si considerano i concetti nella loro relazione, cioè nel giudizio, difficoltà che si devono aggiungere a quelle inerenti al concetto assolutamente considerato, di cui abbiamo fatto parola nei primi paragrafi. In seguito noi mostreremo che, sopprimendo i concetti, è facile di dare una classazione del giudizio, fondata su caratteri essenziali e perfettamente definiti, e dedotta dai fatti più certi della nostra intelligenza: sarà questa un' altra prova contro l'esistenza dei concetti.

§ 18°. Ora si troverà forse sorprendente che una dottrina a cui ineriscono tante impossibilità, qual è la teoria dei concetti, abbia potuto prevalere si lungamente nella scienza—e prevarrà certamente per molto tempo ancora—, insinuandosi anche il più spesso, sotto una forma dissimulata, nelle dottrine stesse dei suoi oppositori. Quando si ha da fare con tali opinioni, non basta per combatterle di dimostrarne la falsità, ma, siccome sarebbe altamente inverosimile di vedere un fatto fortuito nella loro diffusione quasi generale, é necessario di ricercare come esse abbiano potuto nascere e perpetuarsi. Noi potremmo in questo caso invocare, per ispiegare il fatto, la difficoltà, su cui hanno tanto insistito alcuni filosofi moderni, di osservare sè stesso mentre si pensa, l'impossibilità, anzi, di descrivere esattamente, con l'aiuto del solo metodo introspettivo, le nostre operazioni mentali; mentre, da un altro canto, le parole si prestano comodamente all'osser-

vazione, permettendoci di prendere le operazioni mentali per il loro lato obbiettivo. Ora il concettualismo non è che il metodo di assegnare puntualmente alle idee il valore e le relazioni delle parole. Ma ciò non basta per ispiegare l'origine del concettualismo: la persuasione dell'esistenza delle idee astratte s'impone così fortemente allo spirito, che è ben difficile, anche al nominalista più deciso, di tenersi fermo e coerente al principio che tutte le idee sono concrete e particolari, e che di astratto e di generale non vi hanno che dei nomi; il più delle volte si vede anzi nelle idee astratte, non una semplice ipotesi, ma un fatto di coscienza — si sa che i metafisici confondono spesso coi fatti di coscienza certe credenze naturali o tendenze a credere, che poi la riflessione dimostra semplicemente illusorie — Noi vedremo nel 2° Saggio che le concezioni fondamentali della metafisica sono un prodotto inevitabile dello spirito umano, basate come sono sovra sofismi *a priori* o illusioni naturali. Ora l'ipotesi delle idee astratte presenta a prima vista i caratteri di una concezione metafisica: alla forza con cui essa s'impone naturalmente allo spirito, alla mancanza assoluta di qualsiasi prova sperimentale, aggiungiamo il vago, l'indeciso, che vi ha in questa dottrina, e quest'altra particolarità che si trova per il solito nelle ipotesi metafisiche, cioè che esse non sono semplicemente contrarie ai fatti come le ipotesi erronee della scienza, ma presentano delle impossibilità intrinseche e delle contraddizioni. Ma le illusioni della metafisica, come mostreremo nello stesso Saggio, si riconducono tutte finalmente, d'una maniera diretta o indiretta, a certe abitudini mentali comuni a tutti gli uomini, che sono così imperiose e così profondamente radicate nella nostra intelligenza, che formano, si può dire, parte della nostra stessa costituzione intellettuale. Quale sarà dunque l'abitudine mentale, d'una forza quasi istintiva, che ha dato origine alla supposizione delle idee astratte? Non è difficile di trovarla: è l'abitudine

indispensabile di renderci conto del pensiero per la sua espressione verbale. Noi ci abituiamo così a credere che vi ha una corrispondenza e una equivalenza esatta tra la parola e il pensiero; tanto più che quando abbiamo interesse di sapere ciò che ha pensato un' altra persona o ciò che noi stessi altre volte abbiamo pensato, poco c'importerebbe di conoscere esattamente tutto il lavoro mentale, in altri termini, le immagini particolari, che sono passate effettivamente nella nostra mente o nella mente di quest'altra persona; ci basta di rappresentarci la tendenza generale di questo lavoro mentale, tendenza che si manifesta per l'espressione verbale che ne è il risultato. Così, quando vogliamo renderci conto, non del pensiero di questo o quell'individuo particolare in una circostanza particolare, con un interesse obbiettivo, ma del pensiero in se stesso, per conoscere la sua natura e il suo meccanismo, che d'altronde ci sarebbe impossibile di cogliere sul fatto; noi siamo trascinati dall'abitudine di prendere, dirò così, per oggetto della nostra vista mentale, non direttamente il pensiero stesso, ma la sua espressione verbale, e di credere che i pensieri e le parole si corrispondono perfettamente. Di questa maniera nasce la persuasione che l'equivalente esatto di una parola sia un'idea, e quindi il principio del concettualismo: i termini sono generali, dunque le idee sono generali (1).

(1) « Se tutti gli uomini, dice Voltaire, parlassero la stessa lingua, noi saremmo pronti a credere che vi sarebbe una connessione necessaria tra le parole e le idee » *Elementi della Filosofia di Newton*, cap. 6). La metafisica ha fatto tutto ciò che ha potuto per realizzare la supposizione di Voltaire. In verità la teoria dei concetti non suppone che vi sia una connessione necessaria tra le idee e la loro espressione verbale, ma che vi sia una connessione necessaria tra le idee e la forma essenziale di questa espressione verbale. Essa riunisce in un tutto unico e indivisibile, il concetto, i caratteri della idea e al tempo stesso quelli della parola, come in certi esseri fa-

§ 19. Forse si troverà che noi ci siamo troppo diffusi nella discussione della teoria dei concetti: ma bisogna pensare che questa teoria non ci lascia vedere se non attraverso una nebbia le operazioni dell'intelligenza, ed è impossibile renderci un conto esatto di queste operazioni, se prima non si è fermato questo punto, che ai nomi generali corrispondono, non delle idee generali e astratte, ma delle idee di fatti particolari e concreti. Ciò che solitamente si dice un' idea generale, non è dunque che un nome di classe, col corteggio delle rappresentazioni associate, pronunziato o inteso mentalmente, cioè, come dice il Taine, « un suono *significativo*, il quale è *compreso*, e che a questo titolo è dotato di due proprietà. Da una parte tosto che esso è percepito o immaginato, sveglia in me la rappresentazione sensibile, più o meno espressa, d'un individuo della classe; questo legame è esclusivo; esso non sveglia in me la la rappresentazione d'un indivivuo d'un'altra classe. D'altra parte, tosto che io percepisco o immagino un individuo della classe, immagino questo suono stesso, e sono tentato di pronunziarlo; questo legame è pure esclusivo; la presenza reale o mentale d'un individuo d' un' altra classe non lo evoca nel mio spirito e non lo chiama sulle mie labbra » (Taine *L'Intelligenza*, 2ª parte, lib. 4°, c. 1°, § I, II).

Non vi ha così alcuna difficoltà sul significato dei nomi, quando si considerano ciascuno isolatamente: il significato della parola uomo è di denotare questo o quello degli oggetti appartenenti alla classe uomini; il significato

volosi, quali i centauri e simili mostri della mitologia, si fingevano delle specie differenti inseparabilmente legate e riunite in un essere unico. Ciò non deve sembrare una pura comparazione rettorica, ma ci mostra il carattere essenziale della teoria dei concetti: si tratta effettivamente in questa teoria di stabilire in una certa guisa un legame inseparabile tra le idee e le parole, e ciò per effetto della tendenza che ha lo spirito umano di credere *necessarie* quelle connessioni tra i fatti che gli sono estremamente familiari. (V. Saggio 2. parte I.)

della parola bianco di denotare questo o quello degli oggetti appartenenti alla classe delle cose bianche. Ma che avviene quando due termini sono in congiunzione, p: e. un sostantivo e un aggettivo, uomo e bianco? Allora l'uno dei due termini, p: e: l'aggettivo, determina o circoscrive in limiti più stretti il significato dell'altro termine, del sostantivo. Uomo bianco significherà non uno qualunque tra gli oggetti della classe uomini o della classe bianchi, ma uno qualunque soltanto tra gli oggetti che possono classarsi al tempo stesso tra gli uomini e tra i bianchi. Tale è la funzione dell'attributo nella proposizione (1): bisogna dunque guardarsi dal credere che, poichè l'attributo e il soggetto sono due nomi distinti, noi nella proposizione necessariamente uniamo due idee distinte. «Alcuni uomini sono bianchi» non esprime la congiunzione dell'idea della bianchezza con l'idea di alcuni uomini: ma noi, per questa proposizione, ci rappresentiamo certi oggetti, a cui conviene tanto il nome d'uomo quanto quello di bianco, e ne affermiamo l'esistenza.

(1) Noi abbiamo distinto nel significato dei nomi la denotazione e la connotazione: il nome denota gli oggetti a cui esso viene applicato, e connota, non un attributo astratto o un gruppo di attributi astratti, come vogliono i concettualisti, ma una somiglianza dell'oggetto con gli altri oggetti a cui il nome è stato dato. Tuttavia il vero significato del nome è la sua *suggestione*, cioè le rappresentazioni (particolari) che esso suggerisce. Noi possiamo chiamare questa *suggestione* del nome la sua *denotazione subbiettiva*, poichè il nome non è associato soltanto con degli oggetti reali (denotazione *obbiettiva* del nome) ma esso può richiamarci le idee tanto di oggetti reali quanto di oggetti possibili o anche semplicemente immaginari. La connotazione del nome segna i limiti della sua denotazione tanto *obbiettiva* quanto *subbiettiva*: vale a dire il nome può suggerirci qualsiasi rappresentazione, che abbia il grado definito di somiglianza, connotato dal nome, con le cose a cui il nome è stato dato. Ma il senso del nome, quando esso si unisce con un altro per formare una proposizione, domanda altre spie-

In una proposizione il soggetto può essere un termine particolare o generale, ma l'attributo è, di regola, generale: nondimeno i fatti che noi affermiamo, e le idee che ne abbiamo, sono sempre particolari. Un predicato generale non determina il fatto affermato d'una maniera assoluta; lo determina genericamente, ma non individualmente. Ma ciò non vuol dire che noi ci formiamo del fatto delle rappresentazioni indeterminate e semplicemente generiche; solamente, noi non intendiamo affermare con precisione l'esistenza di un tal fatto determinato, ma di uno od un altro tra quelli compresi in una classe determinata. Se io affermo che io morrò, io posso immaginarmi morto sul mio letto, nell'estrema vecchiezza, e con altre circostanze determinate: ma io non potrei affermare che il fatto avverrà precisamente così; io potrò morire vecchio o giovane, sul mio letto e dopo una lunga malattia, o sulla strada per un accidente o per la mano d'un assassino, ecc.. Tutte le mie rappresentazioni sono di casi determinati,

gazioni. Il nome soggetto, dicono quasi tutti i logici, si prende nella sua estensione (denotazione); ma il nome predicato si prende (il più stesso almeno) nella sua comprensione. Ciò potrebbe far supporre che la predicazione non possa avere per noi altro senso che di attribuire ciò che il nome *connota*, cioè l'assimilazione, l'aggregazione ad una classe determinata. Ma non è così: la predicazione non ha effetivamente questo senso che nelle proposizioni interpretate, come si dice, in estensione, ma non in quelle che s'interpretano in comprensione. (L' uomo è mortale, interpretata in comprensione, significa che tutte le volte che noi conosciamo l'esistenza di un uomo, possiamo imferirne che esso morrà; interpretata in estensione, significa che gli uomini vanno aggregati alla classe dei mortali). In che consiste dunque il senso in comprensione della predicazione? L'estensione di un nome, quando esso diventa predicato in una proposizione, si restringe nei limiti dell'estensione del soggetto: mortale, nella proposizione: l'uomo è mortale, non denota più tutti i mortali, ma solo una parte, gli uomini. Ma la estensione o la denotazione del nome soggetto non viene modificata per la sua congiunzione col nome predicato. Tuttavia ciò non è vero che per la denotazione *obbiettiva* del soggetto; ma per la

ed io affermo che uno o un altro di questi casi si verificherà; ma la mia mente vaga dall'uno all'altro, e non sa decidersi con sicurezza per questo o per quello. Io trovo possibile che ciascuno di questi casi avvenga, ma dubito se realmente l' uno o l' altro avverrà: ciò che io assolutamente escludo è qualsiasi affermazione che mi rappresentasse la serie dei fenomeni che io chiamo la mia vita, come prolungantesi indefinitamente. Per indicare questo stato del nostro spirito, cioè questo vagare da una idea all'altra, questa indecisione del nostro giudizio, questo trovare possibile uno qualunque tra una classe di fatti, ma impossibile ogni altro che esca fuori della classe, noi diciamo di avere un'idea generica o astratta; e l'assegnare

sua denotazione *subbiettiva* il caso è differente. *Uomo* ed *uomo mortale* denotano gli stessi oggetti reali; ma la suggestione di *uomo* è più estesa che la suggestione di *uomo mortale*. Il nome *uomo* sarebbe anche applicabile a degli esseri immaginari, simili in tutto all'uomo, ma immortali. La proposizione: l'uomo è mortale, afferma che non esistono di tali esseri, che noi non dobbiamo rappresentarci come reali uomini immortali, ma soltanto uomini mortali. Adunque la restrizione nella denotazione del soggetto e del predicato, dovuta alla loro congiunzione, è reciproca: anche il predicato viene a restringere la estensione o la denotazione del soggetto, la sua denotazione *subbiettiva*, quantunque non la sua denotazione *obbiettiva*. La suggestione dei due nomi accoppiati nella proposizione è più ristretta che quella sì dell'uno che dell'altro separatamente presi. È su questa restrizione che il predicato apporta nella denotazione subbiettiva del soggetto, che si fonda il senso in comprensione della predicazione. Vi hanno tuttavia dei casi, in cui il predicato non può apportare alcuna restrizione alla denotazione subbiettiva del soggetto a cui si unisce: allora la proposizione non ha alcun senso in comprensione. Ciò avviene tutte le volte in cui il nome soggetto non sarebbe applicabile ad alcun essere (reale o possibile), a cui il predicato non fosse pure applicabile. Noi non daremmo il nome di uomo a qualsiasi chimera della nostra immaginazione, a cui non pottessimo dare anche il nome di animale: noi non chiameremmo mai corpo ciò che non potessimo chiamare anche esteso, *Uomo* e *uomo animale, corpo* e *corpo esteso,* hanno la stessa denotazione subbiettiva; quella del soggetto non viene

per attributo un termine generale non solo è una necessità del linguaggio, ma è anche l'espressione o il simbolo di questo stato mentale.

Quando la proposizione è generale, in altre parole, quando il soggetto della proposizione è anch'esso un termine generale, questo termine significa, non, come l'attributo, uno o un altro dei casi d'una classe, ma la totalità. Questi casi, e quindi il significato della proposizione generale, possiamo dividerli in due porzioni: l'una *definita*—sono i casi che abbiamo osservati o altrimenti conosciuti—; l'altra *indefinita*—sono quelli che non abbiamo osservati

---

ristretta per la sua unione col predicato. È questo fatto che fu intravisto dagli autori della dottrina del giudizio analitico. Ma non bisogna dimenticare che la proposizione in questo caso non ha alcun senso in comprensione, ma solo un senso in estensione, la predicazione consistendo nella classazione, ossia nella contenenza del soggetto nell' attributo, e non nella contenenza dell' attributo nel soggetto, come vuole quella dottrina. Vi ha pure un altro caso, nel quale deve dirsi che la predicazione è in comprensione, ma nondimeno il predicato non restringe la denotazione subbiettiva del soggetto. Ciò conviene quando il predicato appartieno *necessariamente* al soggetto, in modo che sarebbe impossibile di concepire il soggetto senza il predicato. Sia per esempio la proposizione: I raggi del cerchio sono eguali. Eguaglianza non restringe la denotazione subbiettiva di Raggi del cerchio, essendo inconcepibile un cerchio che non abbia i raggi eguali. Allora, come mostreremo in seguito, la predicazione non è l' affermazione dell'esistenza di un fatto; la proposizione non afferma che il soggetto esiste d'una maniera determinata, ma afferma un rapporto di somiglianza o di differenza. Adunque questa seconda eccezione è sostanzialmente identica alla prima (al giudizio *analitico*, in cui non vi ha alcun senso in comprensione), poichè si tratta, in amendue i casi, di una comparazione, e non dell' affermazione di un fatto obbiettivo. (V.il cap.6). Riassumendo, noi possiamo stabilire in generale che la funzione del nome predicato nella proposizione può essere duplice: o determinativa (restringendo la denotazione subbiettiva del soggetto), o comparativa (non modificando questa denotazione, ma aggiungendo il punto di vista mentale della comparazione)

nè conosciuti, ma che intendiamo assimilare ai primi.—La prima porzione del significato della proposizione generale non presenta alcuna difficoltà; sotto questo rapporto, questa proposizione è un segno, che ci richiama alla memoria dei fatti della nostra esperienza passata, o che abbiamo appresi per un'altro mezzo qualunque. Ma la seconda porzione richiede delle spiegazioni, che potranno sembrare una digressione dall'argomento di questo paragrafo, ma da cui non possiamo dispensarci.

Una proposizione generale è necessariamente il risultato d'una generalizzazione (induzione), e sarebbe inutile se non potesse farsene l'applicazione ai casi particolari (deduzione). Così essa è essenzialmente un momento del processo logico, e non si può, per conseguenza, comprenderne la funzione, se non si è compresa la natura reale di questo processo, cioè dell'induzione e della deduzione. Queste operazioni del nostro spirito, presso i logici antichi, erano involte in quella semi — oscurità che sola poteva permettere la dottrina concettualista. È nella *Logica* di Stuart Mill che se ne trova per la prima volta la spiegazione esatta (v. lib. 2,° c. 3,° § 3—7): noi la riassumeremo brevemente.

La vera ragione, dice Mill, di credere che il duca di Wellington morrà, è che gli altri uomini sono morti, non la proposizione generale che dice: tutti gli uomini sono mortali. In una parola, le premesse reali della conclusione sono dei fatti particolari già da noi osservati. Ogn'inferenza è dal particolare al particolare: da ciò che tutti gli uomini che abbiamo conosciuto e di cui abbiamo udito parlare, sono morti, noi concludiamo che anche quest'individuo morrà. Quando noi crediamo che i fatti da noi osservati ci danno il diritto di tirare delle inferenze per casi nuovi, noi formiamo una proposizione generale, la quale non è che una semplice registrazione delle inferenze già effettuale e una corta formula per farne delle altre

Questa formula è al tempo stesso il risultato di una induzione, e la premessa maggiore di un sillogismo; e la conclusione del sillogismo è un'inferenza, non tirata dalla formula, ma fatta *conformemente* alla formula, l'antecedente logico reale essendo costituito dai fatti particolari, da cui la proposizione generale è stata formata per induzione. Questi fatti e gli esempi individuali che li fornirono, possono essere stati obbliati, ma resta un'annotazione, che non è in verità una descrizione dei fatti stessi, ma che serve a far distinguere i casi in cui i fatti, quando furono conosciuti, parvero garentire la verità d'un'inferenza data. Nella marcia ordinaria del ragionamento, il sollogismo non è che l'ultima metà del cammino dalle premesse alla conclusione; e la premessa maggiore non è che un luogo di fermata intermediario per lo spirito, interposto per un artifizio del linguaggio fra le premesse reali (i fatti particolari osservati) e la conclusione, come una misura di sicurezza essenzialmente relativa alla semplice correttezza dell'operazione. Ecco, in altri termini, come dobbiamo rappresentarci l'operazione logica. Io ho osservato dei fatti, tra cui ho trovato una uniformità di connessione; ho osservato, p. e., che i fatti della vita sono stati costantemente seguiti dai fatti della morte: dopo ciò io mi domando se in un caso nuovo qualunque che mi viene allo spirito, si riprodurrà la stessa connessione, p. e. se il duca di Wellington, se il re, se il papa morranno. Dalla uniformità dei fatti osservati di questa classe, e di più dall'immenso numero degli altri fatti che mi hanno mostrato una eguale uniformità in tutto il corso della natura, io mi credo autorizzato ad affermare che la connessione avrà luogo ancora in questi casi, cioè, che anche queste persone morranno. È questa sinora un'inferenza dal particolare al particolare, che non è nè una induzione nè una deduzione, non essendovi alcun intervento di una formula o proposizione generale. Ma io volendo raccomandare alla mia memoria una nota, un segno, da sostituire ai fatti stessi che io posso dimenticare, e al tempo stesso una formula che possa mettermi in grado di fare correttamente delle nuove inferenze per altri casi particolari, formo una proposizione generale. Ora, per l'ammirabile artifizio del linguaggio, questa proposizione è un segno che si applica a tutta una classe di fatti, che significa cioè non solo i fatti da me osservati, ma tutti gli altri fatti senza distinzione, i quali appartenendo alla stessa classe, si trovano governati dalla stessa legge della natura, e quindi potranno con verità essere inferiti dai primi D'ora in poi, essendo in possesso di questo segno, di questo *memorandum*, come lo chiama il Mill, nei casi nuovi che si presenteranno io non avrò nemmeno bisogno, a parlar propriamente, di fare un'inferenza dai casi particolari osservati, che io potrò avere dimenticati; mi basterà d'interpretare il mio segno, di conoscere se il fatto in quistione è compreso nella significazione della mia formula. È quest'ultima operazione che si chiama un sillogismo: così il sillogismo, se si considera in connessione coi fatti particolari, da cui per induzione è stata tirata la proposizione generale che gli serve da premessa maggiore, è un'inferenza, e un' inferenza dal particolare al particolare; ma se si considera insolatamente, separato dagli antecedenti mentali che gli danno il fondamento e la giustificazione, non è per niente uu'inferenza reale, ma l'interpretazione di una formula, di un segno. Nel seguito delle operazioni che noi abbiamo descritto, d'inferenze reali non vi hanno dunque che le prime, quelle per cui si affermava che il duca, il re, il papa morranno. Ma la proposizione generale susseguente, che noi formiamo dopo esserci assicurati per esempi particolari che abbiamo il diritto di tirare delle inferenze dai casi osservati agli altri casi della stessa classe, non è un'inferenza, ma la formazione di un segno; e l'ultimo momento di tutto il proces-

so, cioè il sillogismo, non è nemmeno un'inferenza, ma un'interpretazione di questo segno. Cos'è dunque una proposizione generale, per quanto concerne la porzione *indefinita* del suo significato? È una formula, interposta per un artifizio del linguaggio tra le premesse reali dell'inferenza (dei fatti particolari osservati) e la conclusione (altri fatti particolari), per cui il processo naturale del ragionamento si divide artificialmente in due momenti, che si chiamano induzione e deduzione. Senza l'impiego del linguaggio, non vi sarebbero due operazioni, una induzione e una deduzione, ma una sola, l'inferenza dal particolare al particolare; e la proposizione generale non è che un segno, la cui formazione si chiama induzione, e la cui interpretazione si chiama deduzione. Aggiungiamo ora alla porzione *indefinita* del significato della proposizione generale la porzione *definita:* noi potremo dire brevemente che la proposizione generale è un segno, che ci ricorda certi fatti particolari della nostra esperienza passata o che noi abbiamo attrimenti conosciuto, e ci avverte altempo stesso che noi possiamo fare certe previsioni su certi altri fatti particolari, mano mano che questi si presentano alla nostra esperienza o alla nostra immaginazione. Vi hanno dei casi in cui una proposizione generale non ci ricorda dei fatti osservati o altrimenti conosciuti: noi possiamo aver dimenticato questi fatti, o ammettere la proposizione unicamente sulla fede di qualche autorità che riteniamo competente. In questi casi, ciò che abbiamo chiamato la porzione *indefinita* del significato d'una proposizione generale, ne costituisce la totalità: la proposizione non vale allora per noi che come premessa maggiore delle deduzioni che ne potremo tirare, e l'interpretazione in cui Mill fa consistere l'operazione sillogistica, è quella che ne esaurisce tutto il significato.

§ 20° Ora alla nostra conclusione, che tutte le operazioni dell'intelligenza non hanno per oggetto che dei fatti

particolari, e che non vi hanno idee astratte, ma solo concrete e particolari, non si mancherà senza dubbio di fare un'obbiezione, che a prima vista sembra di gran momento. La geometria, si dirà, si occupa del punto, della linea, della superficie: intanto queste cose non sono per niente concrete, non sono che delle astrazioni; così, sopprimere le idee astratte è sopprimere il rigore della matematica. Noi ammetteremo di leggieri che il punto e la linea non sono che delle astrazioni, ma per amore di esattezza, dobbiamo fare le nostre riserve per la superficie. Verso il princicio di questo capitolo abbiamo distinto due sensi della parola astrazione: per una parte si chiama astratto ciò che non può esistere separatamente nella realtà nè può cadere separatamente sotto le prese dei nostri sensi; noi non abbiamo idee astratte di questa classe. Ma per un' altra parte si chiama anche astratto ciò che, quantunque non possa esistere separatamente nella realtà, può nondimeno essere sentito, e quindi anche immaginato, separatamente: è certo che in questo senso abbiamo delle idee astratte. Ora, se il punto e la linea appartengono alla prima classe delle astrazioni, le superficie al contrario non appartengono che alla seconda classe. Noi possiamo infatti percepire attualmente una faccia sola d'un oggetto, e per parlare d'una maniera generale, l'oggetto immediato della nostra percezione visuale non è il corpo solido, ma la superficie, piana o solida, che perciò i Greci chiamavano ἐπιφάνεια; ciò che vi ha oltre alla superficie, la solidità, non è, in tutti i casi, che una semplice inferenza. Così, siccome ciò che noi percepiamo a parte, possiamo anche pensarlo a parte, noi possiamo dunque formarci un'idea distinta d'una superficie, quantunque vi sia qualche difficoltà a separarla dal complesso delle rappresentazioni che costituiscono l'idea totale di un corpo. In quanto al punto e alla linea, è certo in primo luogo che, quando parliamo di essi, noi non pensiamo alla linea astratta e al punto

astratto, ma al sottile tracciato di una penna o di una matita, e alla esigua macchia d'inchiostro che il leggiero contatto della penna lascia sulla carta. Ma a ciò si risponderà con ragione che questi non sono rigorosamente il punto e la linea della geometria, perchè il geometra definisce la linea una lunghezza senza larghezza, e il punto ciò che non ha nè lunghezza ne larghezza nè una grandezza qualunque. Però noi domanderemo ai partigiani delle idee astratte, se le proposizioni della geometria indicano dei rapporti fra gli oggetti reali. Se si, e allora o questi oggetti reali sono dei punti e delle linee esistenti nelle cose, il che vale realizzare delle astrazioni; o se nella realtà non vi hanno veramente dei punti e delle linee, come comprenderemo noi che le proposizioni della geometria abbiano un oggetto e un'applicazione reale? In questo caso, non bisognerebbe dire con Buckle che queste supposizioni dei geometri, quella p. e. di linee senza larghezza, falsano i risultati del ragionamento geometrico; che le conclusioni dei geometri non fanno che approssimarsi alla verità, ma « la verità completa è inaccessibile, e non vi ha problema di geometria completamente risoluto »? (Buckle *Storia della civilizzazione in Inghilterra*, tomo 5°, cap. XX). Il vero si è che le proposizioni geometriche si applicano, non ad astrazioni irrealizzabili e inconcepibili, ma ad oggetti reali o possibili dei nostri sensi, non a punti e linee, ma a superficie e corpi, e loro si applicano della maniera più rigorosa. Il punto, come ben dice Aristotile, non è che un contatto, un contatto fra due o più superficie: se al punto, quale lo definiscono i geometri, non corrisponde separatamente alcun oggetto reale nè alcuna rappresentazione mentale, possono però esistere e concepirsi dist intamente delle superficie che si toccano rigorosamente in un sol punto. Noi possiamo rappresentarci assai bene una superficie terminata da una retta tangente a un cerchio: a queste espressioni verbali corrispondono delle rappresentazioni reali distinte da tutte le altre. Ora è rigorosamente vero di dire che queste due superficie hanno un sol punto di contatto comune, e che questo punto è senza lunghezza nè larghezza nè grandezza alcuna, in quanto la superficie che diciamo terminata dalla retta non tocca il cerchio per alcuna parte della sua lunghezza o della sua larghezza, e le due superficie non hanno alcuna grandezza o porzione comune. Così le proposizioni in cui è quistione di punti si applicano, non a dei punti astratti, ma a delle grandezze visibili e tangibili; esse non enunziano in realtà che delle circostanze relative a delle superficie o dei solidi, di cui questi punti sono dei punti di contatto, o in altre parole, dei limiti. Se p. e. la proposizione afferma che questi punti stanno in certe posizioni reciproche (poniamo, che si trovano in una stessa retta), l'affermazione non volge in realtà che sulle posizioni reciproche di queste superficie o solidi. Come le proposizioni relative ai punti si applicano alle superficie o ai solidi limitati da questi punti, così le proposizioni relative alle linee si applicano alle superficie o ai solidi limitati da queste linee. Non vi ha alcun oggetto o rappresentazione che corrisponda rigorosamente alle parole linea retta o curva; ma vi hanno delle cose e delle rapprentazioni distinte che corrispondono alle parole: superficie terminata da linee rette o da linee curve. Sia dunque uua superficie che da una parte è terminata da una retta, e dall'altra da una curva; misurandola nelll'uno e nell' altro dei suoi termini, essa si troverà più breve da una parte che dall' altra. Questo fatto e gli altri della stessa classe vengono espressi concisamente nella proposizione: la linea retta è la più breve fra due punti dati. Noi crederemmo troppo fastidioso di dilungarci ancora in quest'analisi delle proposizioni geometriche: solo aggiungeremo che dicendo che il geometra, nella considerazione delle grandezze, astrae dal colore e le altre proprietà sensibili,

senza cui una grandezza non potrebbe esistere nè concepirsi, ciò che si vuol dire è che nelle sue proposizioni generali egli classa gli oggetti al punto di vista della loro figura, e non del loro colore o altra proprietà sensibile, e che queste proposizioni si applicano agli oggetti aventi una data figura, qualunque sia d'altronde il loro colore e ciascuna delle altre proprietà sensibili. Ciò che forma l'oggetto della geometria non sono dunque delle figure astratte, ma delle cose reali concrete, aventi queste figure e, insieme ad esse, tutte le altre proprietà che nel mondo reale coesistono con la fignra.

Così, le proposizioni il cui soggetto è un termine astratto, vanno sempre interpretate al concreto: ciò è vero tanto in geometria quanto nel discorso ordinario o in un altro ramo qualunque delle nostre conoscenze Le proposizioni in cui si parla del movimento o della vita o dell'organizzazione, ecc., si riferiscono in realtà ai corpi in movimento o viventi o organizzati, ecc; le proposizioni in cui si parla della giustizia o della virtù, si riferiscono alle persone giuste o virtuose. La proposizione: « La vita è un lavoro incessante di decomposizione e ricomposizione che ha luogo nei corpi organizzati », significa che i corpi organizzati, mentre sono viventi, sono la sede di certi fenomeni indicati dall'espressione « lavoro incessante di decomposizione e ricomposizione », e che è per questi fenomeni che li chiamiamo viventi e li distinguiamo dai non viventi. La proposizione: « La virtù merita premio », significa che noi proviamo un sentimento di soddisfazione morale, quando osserviamo o immaginiamo che le persone che fanno azioni virtuose, vengono premiate, e premiate in conseguenza di queste azioni. Vi hanno delle lingue che mancano di termini astratti, ma non sono improprie perciò ad esprimere tutte le idee, perchè tutte le proposizioni a termtni astratti possono convertirsi in altre proposizioni a termini concreti Esprimendoci in termini astratti, ci esprimiamo con più concisione, ma non più rigorosamente. Tutte le nostre affermazioni, in effetto, hanno per oggetto le cose reali—poichè la verità è la corrispondenza tra il pensiero e la realtà—e i reali non sono astratti, ma concreti. I termini astratti sono dunque dei simboli comodi, ma non indispensabili (1).

(1). « Le parole astratte, dice Bain, quantunque siano impiegate in tutte le lingue, non sono assolutamente indispensabili per la conversazione, nè anche in verità per la scienza. Il senso che esse esprimono può infatti essere indicato, quantunqne meno brevemente, dai nomi generici che loro corrispondono..... Che significa la parola giustizia? Essa rappresenta senza dubbio le azioni giuste, ma insistendo, d'una maniera speciale, sovra un certo rapporto di tutte queste azioni; a fine di non rappresentare le azioni giuste che in tanto che sono giuste, o in altri termini a fine di considerarle esclusivamente al punto di vista della giustizia. La proposizione: « La giustizia comanda il rispetto » è la stessa che quest'altra: « Le persone giuste sono rispettate. » Ma la parola astratta indica qui, con più forza che ogni altra espressione, questo fatto che l'effetto prodotto, cioè il rispetto, ha per causa unica il rapporto che esiste fra tutte le persone giuste (in altri termini, esso dipende da ciò, che queste persone sono giuste, che si è fondati a chiamarle così o ad ammetterle in questa classe). . . . . .

I termini astratti sono dei possenti mezzi di abbreviazione; ed è per questa ragione che sono stati introdotti in così gran numero nel linguaggio ordinario. Le circonlocuzioni a cui si è obbligati di ricorrere per evitarli, bastano a provare la loro utilità sotto questo rapporto. . . . . .

Un esercizio logico importante, destinato a scovrire gli errori che mantiene l'uso delle parole astratte, consiste a convertire le proposizioni presentate sotto ferma astratta in proposizioni equivalenti composte di nomi generali che non siano astratti » (Bain *Logica*, lib. I. c. 1, 10).

CAPITOLO II

Classazione dei giudizi.

§ 1°. Dopo avere stabilito che l'oggetto del nostro pensiero e delle nostre affermazioni sono sempre dei fatti concreti e particolari, noi dobbiamo ora domandarci che cosa è che affermiamo di questi fatti.

Noi possiamo dire d'una maniera generale che le proposizioni si riducono all'affermazione o negazione dell'esistenza di certi fatti particolari. Per prevenire dei malintesi, aggiungeremo che per *fatto* o il suo equivalente *fenomeno* intendiamo un oggetto, reale o possibile, sia dei sensi esterni, sia del senso intimo, o della coscienza. Sarebbe desiderabile di avere un termine per denotare ciò che può essere l'oggetto immediato d'una sensazione unica o d'un atto unico della coscienza (p: e: un suono, un odore, un piacere, un dolore, lo stato in cui un oggetto si presenta alla nostra vista per un istante indivisibile, ecc:), un altro termine per denotare i percepiti più semplici in cui ciò che cade sotto una sensazione unica, ma complessa, può decomporsi (p: e: i minimi visibili di cui si compone l'oggetto della vista), e un altro termine ancora per denotare i percepiti più complessi che noi non potremmo

abbracciare che per più sensazioni distinte (p. e. un cangiamento o un gruppo di congiamenti). Ma questi termini non li abbiamo; perciò noi indichiamo ugualmente con la parola fenomeno gli oggetti appartenenti all'una o all'altra di queste tre classi di percepiti. In generale possiamo dire—quantunque abbiamo distinto più classi di fenomeni secondo il grado della loro semplicità o della loro complessità—che il fenomeno è l'*elemento* della realtà sensibile, al punto di vista dell'ordine successivo con cui noi ce ne formiamo l'idea. Gli oggetti esteriori da una parte, e dall'altra parte l'interiore di noi stessi che noi chiamiamo spirito, sono dei complessi di fenomeni: noi non conosciamo altrimenti la realtà che come un tessuto di fenomeni. Ci si obbietterà forse che di questa maniera noi prendiamo di leggieri per accordato che solo la realtà sensibile esiste, e che non vi ha altra realtà; ma in verità noi non facciamo per ora questa supposizione. Tutti i nostri discorsi familiari e tutte le proposizioni scientifiche non volgono che sulla realtà sensibile: quindi le più semplici ragioni di metodo c'impongono di portare immediatamente la nostra analisi sulle proposizioni che volgono su questa sorta di realtà; poi le nostre conclusioni potranno estendersi al sovrasensibile, se si troverà che possiamo affermarne qualche cosa. Noi dobbiamo aggiungere ancora che, quando diciamo di qualche astrazione, p. e. della gravità, che è un fatto, ciò deve intendersi come una maniera abbreviata di dire che gli avvenimenti concreti, di cui la proposizione, p. e. «la materia è grave», è l'espressione, sono dei fatti; poichè il fatto non è un' astrazione, ma, come abbiamo detto, un oggetto, reale o possibile, dei sensi o della coscienza.

§ 2. Per le proposizioni singolari, è chiaro che esse non affermano so non l'esistenza di certi fatti: Socrate fu, egli fu incarcerato, egli bevve la cicuta. Socrate aveva il naso camuso, afferma che egli esisté con questa

particolarità nella sua figura, non altrimenti. Quell'albero è verde, vuol dire che vi ha là un'albero verde, non di altro colore, a meno che non si voglia classare quest' albero tra gli oggetti verdi, sorta di affermazioni di cui in seguito parleremo specialmente. Negli esempi addotti l'affermazione è categorica, cioè incondizionale: ma in altri casi l'affermazione è ipotetica. Se inaffieremo la pianta, essa resterà verde; Se Socrate non fuggirà dalla prigione, egli morrà. Qui noi affermiamo pure l'esistenza, ma non d'una maniera categorica, bensì d'una maniera ipotetica, o condizionale: noi affermiamo che certi fatti avranno luogo, alla condizione che altri fatti abbiano o non abbiano luogo.

Le proposizioni particolari si riducono pure con facilità a proposizioni esistenziali. Alcuni uomini sono neri, vuol dire che vi hanno degli uomini neri. Alcuni triangoli sono equilateri, vuol dire che o vi hanno nel mondo reale dei triangoli equilateri, o almeno questi triangoli sono possibili, cioè possiamo formarcene la concezione. Alcuni animali sono uomini, significa che esistono degli uomini, e che essi fanno parte della classe degli animali. Noi mostreremo in seguito come una classazione si risolva nell'affermazione dell' esistenza di certi fenomeni; per ora osserviamo che uomini, uomini neri, triangoli equilateri, della stessa maniesa che Socrate e albero verde, non indicano che delle presentazioni, reali o possibili, dei nostri sensi, e per conseguenza, dei complessi di fenomeni, nel senso che abbiamo spiegato della parola fenomeno.

In quanto alle proposizioni generali, noi le abbiamo, nel capitolo antecedente, risolute in proposizioni esistenziali, ammettendo che una proposizione generale afferma che esistono certi fatti, o piuttosto, certi gruppi di fatti, tali che loro conviene tanto il nome soggetto quanto il nome predicato, ma non esistono altri fatti, tali che loro convenga il nome soggetto, ma non il nome predicato.

In seguito però ne abbiamo dato un' analisi più profonda, riguardando una proposizione generale come un simbolo, che è al tempo stesso un documento dei fatti osservati (da cui è stata tirata per *induzione*), e una formula per tirare delle inferenze (cioé delle *deduzioni*) sui casi nuovi i cui antecedenti si presenteranno alla nostra osservazione. Il significato d'una proposizione generale, a questo punto di vista, si risolve dunque nelle affermazioni particolari, o meglio singolari, di cui essa è un segno e che può suggerirci. Essa è, per dir così, come un effetto commerciale: noi la scambiamo, da una parte, coi fatti osservati, e dall'altra, con quelli che siamo in grado di predire; il suo valore non è che di convenzione, e il valore reale non appartiene che alle affermazioni dei fatti osservati e di quelli inferiti. Questo secondo modo di considerare il significato delle proposizioni generali mette in rilievo—ciò che non fa il primo—questo tratto caratteristico di tali proposizioni, che è d'indicare una congiunzione di due fenomeni o complessi di fenomeni, tale che, dato l'uno, noi possiamo inferirne l'esistenza dell'altro.

Siccome sotto il riguardo pratico, che è il più importante, il significato di una proposizione generale è appunto questo, d'indicarci che dalla esistenza di certi fatti noi possiamo concluderne quella di certi altri, così potrebbe credersi che il vero senso di queste proposizioni sia di affermare, non i fatti stessi, ma la relazione tra alcuni di questi fatti (quelli che noi possiamo concludere) e le loro condizioni (gli altri da cui possiamo concluderli). «L'acqua arruginisce il ferro,» significa che, se il ferro si mette in prossimità dell'acqua, esso farà della ruggine. «L'uomo è un bipede» significa che, quando noi abbiamo tanto osservato o altrimenti conosciuto d'un oggetto, che ci basti per dire: è un uomo, noi possiamo inferire la presenza in esso di due piedi. Potrebbe sembrare perciò che, in quanto alle proposizioni generali, Herbart ha avuto ragione di

ammettere che le categoriche sono anch'esse, in sostanza, ipotetiche. Ma se si esamina la cosa più minutamente, si vedrà che non è così. Una proposizione generale, abbiamo detto, è un segno, con cui noi notiamo i fatti osservati, e che ci serve di formula per tirare delle inferenze ad altri fatti; per conseguenza il suo significato si risolve nelle affermazioni particolari, di cui essa è il segno, o che ci suggerisce. Così, se la proposizione «l'acqua arrugginisce il ferro» ci richiama i fatti osservati, l'affermazione è categorica: l'acqua si è trovata in prossimità del ferro, e dopo ciò il ferro si è arrugginito. Se la proposizione ci serve in un caso nuovo, ma reale, l'affermazione è ugualmente categorica: noi osserviamo l'acqua in prossimità del ferro; ne inferiamo: il ferro farà della ruggine. Se infine il caso, in cui noi tiriamo l'inferenza, è, non reale, ma semplicemente ideale, allora l'affermazione è ipotetica: se metteremo il ferro in prossimità dell'acqua, il ferro farà la ruggine. Così una proposizione generale significa delle affermazioni particolari, fra cui ve ne ha delle categoriche, e ve ne ha delle ipotetiche. Ma il senso più importante d'una proposizione scientifica (salvo, come vedremo in seguito, le matematiche pure) è il categorico: quello che importa, in effetto, é di conoscere il corso degli avvenimenti reali, di sapere che i fatti che abbiamo osservati e quelli che siamo in grado di predire, si sono svolti e si svolgeranno d'una data maniera o con un ordine dato. Potrebbe credersi tuttavia che alcune proposizioni della scienza sono puramente ipotetiche, in quanto esse non si verificano rigorosamente che supposti certi dati ideali, a cui la realtà non è mai conforme. Tale è la proposizione sul pendolo ideale, che esso oscillerebbe perpetuamente, ovvero quella proposizione fondamentale della meccanica secondo cui, se non intervenissero delle cause esterne, i corpi continuerebbero a muoversi in linea retta e con una prestezza uniforme. Non vi ha infatti nè è pos-

sibile alcun pendolo reale che si conformi alle condizioni del pendolo ideale, nè un corpo, p. e. una palla che esce dal cannone, continua mai a muoversi in linea retta e con la stessa velocità. Ma dire che le supposizioni espresse da questi proposizioni della meccanica sono vere, è dire che esse sono conformi al corso reale degli avvenimenti della natura, ai fatti che abbiamo osservato e a quelli che siamo in grado di predire per il futuro. Così noi veniamo implicitamente ad affermare, per queste proposizioni, che gli avvenimenti reali sono accaduti e accadranno d'una certa maniera, quella che giustifica le supposizioni della meccanica, ed è questa la parte più importante delle affermazioni che esse contengono. Noi simboleggiamo il seguito dei fatti reali dell'osservazione con certe sequenze tipiche o ideali, che formiamo per l'astrazione o eliminazione di alcune fra le condizioni multiple dei fenomeni reali; poi, nell'applicazione di queste regole ai casi concreti, abbiamo cura di restituire ai fatti tutte le loro condizioni. Ma tutta la verità e l'utilità di queste sequenze ideali, astratte, consiste nella loro corrispondenza ai fatti già osservati dei casi concreti che costituiscono la loro base induttiva, e ai fatti degli altri casi concreti su cui possiamo portare delle inferenze: l'affermazione volge dunque, in sostanza, sull'esistenza reale, e non su delle possibilità o delle semplici idealità. Non ho creduto inutile di toccare questa quistione, perchè alcuni filosofi, dopo aver ammesso che si può *a priori* stabilire qualche cosa nell'ordine del possibile, ma non nell'ordine del reale, il che in un certo senso è vero, hanno poi tracciata arbitrariamente la distinzione tra i due ordini, dando per affermazioni sul puro possibile delle proposizioni che, come queste, concernono invece l'esistenza reale.

§ 3.° Bisogna notare che noi non affermiamo mai l'esistenza d'un fenmenoo isolato, ma sempre quella d'un

gruppo di fenomeni, successivi o simultanei, mettendo così ogni fenomeno di cui affermiamo l'esistenza, in rapporti di precedenza, sequenza o coesistenza con altri fenomeni. Infatti le nostre proposizioni affermano il più ordinariamente i cangiamenti degli oggetti; e quand'anche esse affermano la semplice esistenza degli oggetti, non l'affermano come semplici fenomeni fuggitivi, ma come aventi una permanenza nel tempo, una durata: ora siccome noi non conosciamo il tempo che per la successione, noi non possiamo conoscere la durata che come la contemporanea di una successione, e quindi come consistente essa stessa in una certa successione. Di più, un oggetto concreto, non solo è un aggregato di parti localmente separate, ma è ancora un complesso di più proprietà sensibili, cioè di più fenomeni che noi percepiamo, non per un solo senso, ma per diversi. E per esprimere il fatto d'una maniera generale, noi non affermiamo mai un fenomeno dei nostri sensi come qualche cosa d'isolato, ma o lo proiettiamo nel mondo esterno, riconoscendovi così una parte di un aggregato fuori di noi, oppure vi riconosciamo una sensazione nostra, mettendolo così in rapporto con quest'altro aggregato che chiamiamo io. Aggiungiamo infine che questo fatto, cioè che noi non affermiamo mai un fenomeno isolatamante, ma sempre in congiunzione con altri fenomeni, non è che una conseguenza delle leggi dell'associazione delle nostre idee, di cui le nostre conoscenze, le nostre affermazioni, non sono al fondo che dei casi. Noi affermiamo un fatto, sia sulla fede della nostra memoria, sia in virtù di una inferenza. Nel primo caso, un po' di riflessione mostrerà che noi non distinguiamo un ricordo da una semplice immaginazione, se non perchè sentiamo che l'idea del fatto si presenta in una stretta connessione con le idee di altri fatti, antecedenti, susseguenti o concomitanti. É così che il fatto rapprentato acquista un posto nella nostra storia personale; più questo

corteggio di associazioni è numeroso e ben serrato, più questa localizzazione è precisa e sicura, e meno si è esposti a confondere la memoria con la semplice immaginazione; ma più le circostanze del fatto sono scarse e debolmente associate, più la localizzazione é vaga ed incerta, e meno evidente è il contrasto fra la memoria e l'immaginazione. Se poi il fatto affermato é un'inferenza, come potremmo noi non affermarlo nel suo rapporto con gli altri fatti, antecedenti, susseguenti o concomitanti, da cui l'inferenza viene tirata? L'oggetto dell'affermazione non è dunque mai la semplice esistenza dei fenomeni, ma l'esistenza dei fenomeni con certi rapporti di successione o di coesistenza.

§ 4⁰. Per coesistenza deve intendersi la simultaneità nel tempo o la coesistenza nello spazio. Ma la coesistenza nello spazio non è essa stessa che una specie di simultaneità nel tempo, la quale non si distingue dalle altre che per la natura speciale degli elementi sensoriali che entrano nelle nostre rappresentazioni di spazio. Ciò è vero, qualunque sia l'ipotesi che adottiamo sull'origine delle nozioni spaziali.

Se noi ammettiamo infatti la teoria nativista, nella sua forma più logica, per cui la terza dimensione non è essa stessa, come le due altre, che un dato immediato del senso della vista, noi dobbiamo ammettere che ogni punto visibile ha immediatamente il suo posto determinato nel campo visuale, in tutte e tre le direzioni. Questa posizione determinata è una differenza sensoriale di ciascun punto visibile, così bene che il colore ne è un'altra: questa differenza sensoriale, che noi potremmo chiamare il carattere locale (non il *segno* locale) di ciascun punto visibile, è il germe di tutte le nostre nozioni dei rapporti nello spazio. Percepire dunque o rappresentarsi certi rapporti di spazio fra due o più punti (e con noi) non è, secondo questa teoria, che percepire o rappresentarsi simultaneamente questi punti, ciascuno

col suo carettere locale determinato, cioè con la sua posizione differente nel campo visuale. Naturalmente deve ammettersi che la sensazione della vista non può dare che le distanze apparenti: così le distanze, sia assolute, sia reciproche, in cui noi vediamo questi punti, non possono corrispondere alle distanze reali, che quando essi sono molto vicini a noi e fra di loro. Inoltre queste stesse posizioni apparenti non possono esserci date dalla semplice sensazione della vista, che per gli oggetti che possono essere compresi in uno stesso campo visuale, cioè che possono essere veduti simultaneamente dall'occhio immobile. Così, quando gli oggetti sono lontani, in modo che le loro distanze apparenti siano difformi dalle reali, o che sia anche impossibile di abbracciarli simultaneamente nel campo visuale, noi dobbiamo correggere e completare le nozioni che ci vengono dalle percezioni visuali, con le rappresentazioni dei movimenti che occorrono per giungere a questi oggetti, e passare da uno a un altro di essi. In tali casi dunque bisogna ammettere che, per formare le nostre nozioni dei rapporti di spazio, a certe idee di coesistenze si aggiungono anche certe idee di sequenze. Nondimeno noi abbiamo ricondotto la coesistenza nello spazio a un caso della semplice coesistenza, poichè, se si ammette che l'estensione è un dato immediato del senso della vista, noi non potremmo rappresentarci degli oggetti come coesistenti nello spazio, senza abbracciarli in una rappresentazione visuale unica, nella quale ciascuno di questi oggetti occupi il suo posto determinato, o almeno in una successione di rappresentazioni visuali, in cui la seguente sia parzialmente identica con la precedente, in modo che i rapporti tra i punti propri delle diverse rappresentazioni vengano determinati dai rapporti coi punti comuni, e le posizioni reciproche di tutti i punti rappresentati siano così interamente determinate. (Noi abbiamo in quest'ultimo caso l'idea di una coesi-

stenza totale obbiettiva, risultante da una serie subbiettiva di coesistenze parziali, nel modo che indicheremo verso la fine della nota dopo la seguente). Ciò è vero quand'anche si tratti di distanze geografiche o astronomiche: ci sarebbe impossibile, per esempio, di rappresentarci come coesistenti nello spazio due regioni della terra situate, poniamo, agli antipodi, senza formarci, per l'uno o l'altro dei due processi indicati, l'immagine di un globo, che per noi rappresenti la terra, e di due punti opposti in questo globo, che rappresentino le due regioni. Io parlo dello spazio come di una percezione propria del senso della vista, malgrado che le percezioni degli altri sensi possano fornire delle indicazioni sui rapporti di spazio, e il tatto associato al senso muscolare fornisca anche un sistema completo di nozioni spaziali: ciò è perchè le idee sui rapporti di spazio che ci vengono dagli altri sensi, non sono, per noi veggenti, almeno secondo la teoria nativista, che dei segni delle idee corrispondenti che ci vengono dal senso della vista (1).

(1). Lo spazio *visuale* e lo spazio *tattile* (cioè l'idea che può formarsi dell'estensione un cieco nato, limitato alle sole esperienze del tatto e del senso muscolare) sono delle nozioni che non hanno niente di comune fra di loro. Le idee di distanza, di grandezza, di figura, ecc., quali risultano dalle percezioni della vista, non somigliano in niente a queste stesse idee quali risultano dalle sensazioni del tatto e dalle percezioni subbiettive del movimento; e i termini che denotano la grandezza, la distanza, la figura, ecc., significano assolutamente tutt'altra cosa per un essere che non ha che il tatto e il senso muscolare, e per un essere che deve specialmente alla vista le sue idee dell'estensione. È questo un fatto che risulta, indipendentemente dal ragionamento, dalle osservazioni sul cieco nato di Platner e da quelle sui ciechi nati operati (Notiamo che lo spazio che noi chiamiamo reale, quello che oggettiviamo, è lo spazio visuale; perciò alcuni osservatori, in un senso, hanno avuto ragione di ammettere che un cieco nato non ha alcuna conoscenza dell'estensione). L'obblio o l'ignoranza di questa verità è la sorgente principale degli errori e delle controversie sull'origine delle nozioni di spazio. Io ammetto la teoria *nativista* per lo spazio visuale, e la teoria *empirica* per lo spazio tattile. Siccome le nozioni dello spazio tattile non possono risultare che dalle esperienze subbiettive del movimento, se ne è concluso che anche quelle dello spazio visuale possono e devono risultare dalle esperienze medesime (v. ciò che segue nel testo sulla teoria *empirica*). Dall'altra parte, lo stesso motivo per cui si confonde lo spazio tattile con lo spazio visuale, porta all'applicazione della teoria nativista anche allo spazio tattile. L'esperienza ha associato intimamente le idee del tatto con quelle della vista: ne segue che le sensazioni del tatto (con le percezioni muscolari che le accompagnano) suggeriscono, d'una maniera istintiva ed automatica, certe rappresentazioni visuali di spazio, p: e: quella del luogo della superficie del nostro corpo in cui avviene il contatto, quella della posizione temporanea del membro che tocca, ecc. Queste informazioni del tatto sull'estensione visibile, dovute all'associazione con le idee d'un altro senso, si crede, per la maniera automatica con cui esso ce lo dà, che ce le dia immediatamente e per se stesso: se ne conclude quindi l'indipendenza dall'esperienza delle informazioni che il tatto ci dà sull'estensione, nel tempo stesso che l'identità dell'estensione tattile con l'estensione visuale. Le due

La differenza fondamentale tra la teoria *nativista* e la *empirica* consiste, in ultima analisi, nel contenuto o significato differente assegnato alle nozioni di spazio. La seconda teoria traduce l'estensione in termini di movimento muscolare: secondo essa, dire che certi punti sono in certe posizioni reciproche, è dire che bisognano certi movimenti per passare da uno a un altro di questi punti, questi movimenti essendo percepiti per la sensazione che accompagna la nostra attività muscolare, e che varia secondo la quantità e la direzione del movimento (V. specialmente Bain *I sensi e l'intelligenza*, 1ª parte, c. 1°, III, 2°, e 2ª parte, c. 1°, V, Della percezione delle distanze e delle grandezze dei corpi esteriori). Quest'analisi sembra risolvere l'idea dell'estensione in un'idea di sequenza, mentre l'estensione implica eviden-

temente l'esistenza simultanea; così, perchè l'idea dell'estensione nasca dai dati che essa suppone, bisogna ammettere ancora che lo spirito abbia già acquistato l' idea dell'esistenza simultanea (V. Stuart-Mill, *Filosofia di Hamilton,* traduz. franc. pag. 266). La teoria empirica giunge dunque allo stesso risultato che la nativista: essa, come osserva il Ribot (*Psicologia alemanna,* pag. 119), riconduce l' estestensione all' idea più generale della simultaneità. Una serie interposta di sensazioni muscolari, che noi percepiamo prima d' arrivare a un punto dopo averne lasciato un altro, tale è, secondo questa teoria, la sola particolarità che distingue la simultaneità nelio spazio dalla simultaneità che può esistere tra un sapore e un colore o un sapore e un odore (Stuart-Mill *Filosofia di Hamilton,* trad. franc. pag. 268).

---

opinioni differenti che io ho sull'origine delle nozioni di spazio tattile e su quella delle nozioni di spazio visuale, faranno comprendere al lettore perchè io ho creduto necessario per lo spazio visuale, ma non per lo spazio tattile, di parlare dell'una e dell'altra delle due teorie rivali (visto che la teoria prevalente nella psicologia moderna è l'*empirica*). Nel 2. Saggio, parte 2, io dovrò tornare sull'argomento dell'origine e del contenuto delle nostre idee di spazio, e dirò le ragioni per cui io non posso ammettere la teoria *empirica* come spiegazione dello spazio visuale: ma per ora non sarà forse inopportuno di mettere in guardia il lettore contro un equivoco che può nascere dall'impiego delle denominazioni teoria *empirica* e *nativista*. La teoria *empirica*, nella controversia sullo spazio visuale, non ha alcun legame speciale con la filosofia dell'esperienza, perchè la teoria opposta, in quanto si applica a questo spazio, non ha niente di comune con la dottrina delle idee innate: essa infatti si riduce a questa proposizione, che l'estensione è, così bene che il colore, un dato immediato della sensazione della vista. Quando però la teoria nativista si applica allo spazio tattile, allora essa implica realmente l'ammissione di certe idee innate, perchè consiste, in quest'applicazione, ad ammettere che le percezioni di un senso (cioè del tatto) possono darci, sin dall'origine, delle anticipazioni sulle esperienze d'un altro senso (della vista).

Io mi dispenso di esaminare particolarmente in che consisterebbero le nozioni di spazio secondo la terza teoria, la più comune, sull'origine di queste nozioni, cioè quella che accorda alla vista l'intuizione immediata dell'estensione a due dimensioni, ma spiega la conoscenza della terza dimensione per l'esperienza: ciò non solo per la natura ibrida e inconseguente di questa teoria, ma ancora e sovratutto perchè, essendo essa per una parte identica alla teoria nativista e per l'altra alla empirica, l'analisi delle nozioni di spazio, in conseguenza di essa, non potrebbe trovarvi altri elementi, che quelli che vi si trovano in conseguenza delle due altre teorie (1)

---

(1) Secondo alcuni psicologi, un rapporto di coesistenza non è un'idea primitiva e irriduttibile, ma l'analisi può risolverla in rapporti di sequenza. Una rappresentazione di coesistenza è, dice Spencer, una doppia rappresentazione di sequenza, di cui la seconda non è che la prima stessa rovesciata. « Se due fenomeni A e B coesistono abitualmente nel miluogo circostante, allora, quando il fenomeno A è offerto ai sensi, lo stato di coscienza *a* che esso apporta, è immediatamente seguito da uno stato *b* rappresentante il fenomeno B. Il processo del pensiero non deve tuttavia finire lì, perchè, se così fosse, il rapporto esterno sarebbe conosciuto come sequenza. Ma il fenomeno B, nel miluogo circostante, essendo così bene l'antecedente di A che A lo è di B (nè l'uno nè l' altro non essendo sempre sia antecedente sia conseguente se non nell'ordine in cui ne abbiamo esperienza) ne risulta che lo stato *b* essendo stato apportato, la legge (cioè che la forza della tendenza che ha l' antecedente di uno stato psichico a essere seguito dal suo conseguente è proporzionata alla persistenza dell'unione tra gli oggetti esterni che essi rappresentano) implica che sarà seguito dallo stato *a*. Lo stato *a* alla sua volta chiama lo stato *b*, ed è esso stesso richiamato ancora una volta: e così di seguito, sinchè questo rapporto resta l'oggetto del pensiero..... Visto che i termini del rapporto.....,. non possono essere conosciuti per un atto di coscienza, che sia assolutamente lo stesso; di più visto che la coscienza persistente dell'uno e dell'altro non può essere uno stato di coscienza, che sarebbe equivalente a una non coscienza, ne segue che questa rappresentazione dei due che pare incessante, è

§. 5°. Noi possiamo dunque dire in generale che non vi ha altro nelle nostre nozioni del mondo sensibile che degli elementi sensoriali con rapporti determinati di ordine nel tempo (sequenze o coesistenze). Ma questa proposizione non potrebbe aversi per solidamente stabilita, senza l'analisi di certe nozioni, che a prima vista possono sembrare, o sembrano certamente, irrisolubili in sem-

---

in realtà una alternazione rapida, una alternazione assai rapida per produrre l'effetto della continuità, così come le alternative di luce e di tenebre, alle quali ciascuna parte della retina è sottomessa, quando essa si fissa sopra una fiaccola che gira rapidamente in tondo, producono su di essa l'impressione di un cerchio di fuoco.....» (Spencer *Psicologia*, tomo I, Legge dell'intelligenza).

Qui lo Spencer parla come se la coscienza fosse, non la stessa cosa che i suoi proprii stati, ma uno spettatore che guarda questi stati, e può, per un'illusione, vederli diversamente da quel che sono in realtà. Un punto luminoso che gira rapidamente in tondo, produce, non le impressioni successive di un punto che si muove, ma l'impressione simultanea di un cerchio di fuoco, perchè, l'eccitazione di ciascun punto della retina persistendo per qualche tempo dopo che esso è stato stimolato, i diversi punti della retina si trovano contemporaneamente in uno stato di eccitazione. Noi non abbiamo dunque, in questo caso, una successione di stati di coscienza che produce l'impressione della simultaneità; la simultaneità è originariamente fra gli stati di coscienza stessi, e noi non apprendiamo che questa simultaneità subbiettiva corrisponde a una successione obbiettiva, che rettificando questa esperienza particolare per altre esperienze.

Delle rappresentazioni di sequenza, sia pure rovesciata, non ci daranno che l'idea della sequenza, non mai quella della coesistenza: quest'analisi della nozione di coesistenza non è dunque la spiegazione di questa nozione, ma ne è semplicemente la negazione; essa equivale a dire che noi non abbiamo mai l'idea della coesistenza, ma soltanto quella della sequenza. È evidente in effetto che una coesistenza obbiettiva è una cosa affatto differente da una doppia sequenza, di cui la seconda non è che la prima rovesciata. Ora lo stesso Spencer non può non ammettere che vi hanno delle coesistenze obbiettive. Non parla egli, nel tratto citato e in tutto il capitolo da cui è stato preso, di fenomeni che coesistono? Non ha immaginato la sua analisi del rapporto di coesistenza (sub-

plici rapporti di sequenza e coesistenza di fenomeni. Tali sono particolarmente quelle di causa e di sostanza.

Per l'analisi dell'idea di causa io rinvierò a Stuart-Mill (*Logica*, lib. 3°, c. 5°.): qui mi limiterò a riassumerne il risultato, che è questo: La causazione è un rapporto uniforme e invariabile di sequenza di due fenomeni o gruppi di fenomeni; la causa è un fenomeno o gruppo di feno-

---

biettivamente considerato), per ispiegare come, gli stati di coscienza non essendo che successivi, possa esservi corrispondenza tra una connessione di stati di coscienza e una unione di oggetti esterni, quando questa unione è, non una successione, ma una coesistenza? Non dice (nel capitolo sul rapporto di coesistenza) che noi siamo obbligati a pensare per la successione la coesistenza obbiettiva? (Si dirà che ciò non prova che Spencer ammetta realmente delle coesistenze obbiettive, perchè parlando di fenomeni esterni, distinti dai nostri stati di coscienza, egli si mette al punto di vista del realismo volgare – sistema che egli non ammette – unicamente per essere più intelligibile. Ma l'autore parla pure di coesistenze tra stati di coscienza. Così egli distingue spesso, quando espone la sua teoria sulle idee di spazio, una eccitazione simultanea di più punti della retina – che dà luogo a una sensazione composta in cui *coesistono* delle parti differenti – dalla loro eccitazione successiva – che dà luogo a delle sensazioni successive – In questi casi si tratta certamente di una coesistenza reale, perchè i fenomeni in questione sono reali, e non semplicemente immaginati dal realismo volgare). Ma come possiamo noi sapere o immaginare che vi ha tra le cose una coesistenza reale, che è alcun che di distinto dalla doppia successione con cui noi la pensiamo, anzi di opposto ad essa, senza formarci una idea di coesistenza, che non è la doppia successione a cui Spencer riduce il rapporto di coesistenza, subbiettivamente considerato? Se possiamo affermare che vi ha tra le cose una coesistenza reale, cioè che non è una doppia successione di cui la seconda è la prima rovesciata, possiamo perciò avere una idea di coesistenza, che non è la rappresentazione di una doppia successione di cui la seconda è la prima rovesciata. Se invece non abbiamo una tale idea di coesistenza, non possiamo nemmeno affermare una coesistenza reale tra le cose. Per conseguenza, o Spencer deve ripudiare la sua analisi dell'idea del rapporto di coesistenza, o deve ammettere che noi non affermiamo

meni che, se si produce, é costantemente e invariabilmente seguito da un altro fenomeno o gruppo di fenomeni determinato, che si chiama effetto. Nel linguaggio scientifico si chiama causa l' insieme degli antecedenti il cui concorso è necessario perchè il conseguente, cioè l'effetto, si produca; ma nel linguaggio familiare si sceglie l'uno o l'altro di questi antecedenti, quello che si vuol mettere più in rilievo, e lo si decora del nome di causa, benchè esso non basti a produrre l'effetto Una sequenza

---

mai realmnnte dei rapporti di coesistenza, ma quando diciamo di affermare una coesistenza, ciò che realmente affermiamo è una doppia successione di cui la seconda non è che la prima rovesciata. In questo caso egli viene a togliere il rapporto di coesistenza, non solo dal nostro pensiero, ma dalle cose stesse, cioè dai fenomeni obbiettivi (le cose in se stesse non essendo, secondo Spencer, sottoposte ai rapporti di tempo).

Ma quantunque il rapporto di coesistenza sia, per noi, qnalche cosa di primitivo d' irreduttibile, tuttavia, lo spirito umano non potendo avere al tempo stesso che un piccolo numero di rappresentazioni, sembra necessario di ammettere che noi non possiamo rappresentarci che successivamente le coesistenze complesse della natura. In questo caso noi dobbiamo pensare la coesistenza totale obbiettiva per una successione subbiettiva di coesistenze parziali, in cui gli stessi oggetti sono rappresentati successivamente in coesistenza con oggetti differenti. Se noi p. e. ci rappresentiamo A in coesistenza con B, poi B in coesistenza con C, e poi C con D, ecc:, il risultato di tutte queste rappresentazioni sarà la rappresentazione totale di A, B, C, D, ecc: come coesistenti.

Ciò che è stato detto suppone che il nostro spirito può avere al tempo stesso più di una rappresentazione: se questo non si ammette, l'idea di coesistenza diviene inesplicabile, anzi assolutamente impossibile. Noi non potremmo rappresentarci le coesistenze obbiettive che per delle coesistenze subbiettive, cioè per delle rappresentazione simultanee, come (secondo gli stessi psicologi che ammettono che lo spirito non può avere che una sola rappresentazione alla volta) non potremmo rappresentarci le sequenze obbiettive che per delle sequenze subbiettive, cioè per delle rappresentazioni che si seguono.

invariabile non vuol dire semplicemente una sequenza che nell'esperienza passata si è trovata invariabile—a tal conto la notte sarebbe la causa del giorno, e il giorno della notte—; ma perchè noi siamo sicuri che la sequenza sia invariabile, è necessario che sappiamo che il conseguente si produrrà al seguito dell'antecedente in tutte le circostanze possibili, in altri termini, che la sequenza sia incondizionale. Il giorno non seguirà alla notte incondizionalmente, ma alla condizione che il sole si levi all'orizzonte: se questa condizione cessasse di verificarsi—supposizione che non è contraria a quanto sappiamo sulla costituzione del mondo materiale—, il giorno cesserebbe di seguire alla notte, e questa potrebbe essere eterna. La notte non è dunque la causa del giorno, perchè il giorno non seguirà alla notte in tutte le circostanze possibili: questa sequenza non è incondizionale, e quindi non possiamo affermare che sia assolutamente invariabile.

Contro questa nozione *positiva* o *empirica* della causalità si eleva la sua nozione *metafisica*. Secondo i metafisici, perchè una cosa sia detta causa di un'altra, non basta che la prima sia invariabilmente seguita dalla seconda, ma bisogna che l'esistenza della prima possa *spiegare* l' esistenza della seconda: in altri termini, perchè una cosa sia veramente causa e un' altra effetto, nel senso metafisico di queste parole, bisogna che dal solo confronto delle idee della causa e dell'effetto, e indipendentemente dall'esperienza, noi possiamo comprendere che la causa é capace di produrre l'effetto, e che data la causa, l'effetto *deve necessariamente* seguirne. Per saltare questa quistione che i metafisici ci presentano, potremmo dire che a noi basta di occuparci delle cause nel senso di Stuar-Mill—cioè di quelle che sono i semplici antecedenti invariabilmente seguiti da certi conseguenti che si chiamano i loro effetti—, perchè le cause nel senso metafisico oltrepassano il mondo dell' esperienza, mentre il nostro esame deve limitarsi

alle conoscenze che noi abbiamo sugli oggetti dell' esperienza, sui fenomeni. Ma questa ragione sarebbe insufficiente, non mancando nel mondo stesso dell' esperienza delle sequenze, qual è quella tra la volizione e l'esecuzione del movimento voluto, in cui i metafisici hanno visto delle vere causazioni, cioè delle causazioni nel senso metafisico. Il vero si è che per difendere la nozione *positiva* della causalità, occorrerebbero degli sviluppi, che qui non sarebbero al loro posto. Io mi contenterò dunque per ora di rinviare all' ultimo paragrafo del capitolo citato di Stuart-Mill. La mia difesa di questa nozione si troverà nel 2° Saggio, parte 1ª, che sarà consacrata all'esame del concetto metafisico di causa e della sua esplicazione nella storia della metafisica. Risulterà da quest'esame che le sequenze tra fenomeni, in cui si sono viste delle causazioni nel senso metafisico, non sono esse stesse che delle sequenze invariabili, le quali non differiscono dalle altre che perchè ci sono molto più familiari; che è sul tipo di queste sequenze che la metafisica si è foggiato il suo concetto della causazione, in virtù della tendenza del nostro spirito a ricondurre tutti gli altri fenomeni a quelli che gli sono i più familiari; e, per conseguenza, che non solo tutte le causazioni che noi osserviamo nel mondo sensibile, non sono che delle sequenze uniformi e invariabili, ma ancora che l'idea che gli uomini hanno avuto della causazione, non è stata mai, al fondo, che quella d'una sequenza uniforme e invariabile.

§ 6. Passiamo all'idea di sostanza.

Noi riuniamo i fenomeni in vari gruppi, che chiamiamo cose, esseri o sostanze. Questi termini io li impiego qui come equivalenti, prendendo così la parola sostanza, in questa ricerca, in un senso più esteso dell'ordinario, e che somiglia, più che a quello che esso ha nella scienza moderna, a quello che aveva nella filosofia peripatetica. L'analisi dell'idea di sostanza é dunque per il nostro scopo

dell'importanza più alta. Ma affinchè quest'analisi sia completa, e possiamo mostrare che non vi ha altro nell'idea di una cosa o una sostanza che la rappresentazione di coesistenze e sequenze di fenomeni, non basterebbe che gli elementi ultimi, in cui dobbiamo risolvere le cose o sostanze, fossero dei fenomeni—perchè noi abbiamo distinto tre classi di fenomeni, secondo il grado della loro semplicità o complessità—ma bisogna che siano, se non dei fenomeni del grado più semplice, ciò che sarebbe una sottigliezza inutile, dei fenomeni del grado medio, cioè quelli che abbiamo indicato con le parole: «ciò che può essere l'oggetto immediato d'una sensazione unica o di un atto unico della coscienza» (v. il paragr. 1°).

Il principio che deve servirci di base è che noi non conosciamo altro delle cose che le nostre sensazioni e delle possibilità di queste sensazioni. Ordinariamente si ammette, è vero, dai filosofi e dagli uomini di scienza che vi hanno, al di là di queste sensazioni e possibilità di sensazioni, delle cose in sè, esistenti d'una maniera assoluta e indipendenti dai nostri sensi. Secondo i più, queste cose in sè sono dei gruppi di atomi, cioè di corpuscoli non aventi altre qualità sensibili che l'estensione e la resistenza; alcuni sostituiscono agli atomi, *fisicamente* indivisibili ma estesi, delle sostanze semplici e assolutamente indivisibili (centri di forza, monadi, ecc); altri ammettono che non vi ha altro di reale che lo spirito, e risolvono per la conseguenza la materia, considerata come cosa in sè, in un aggregato di esseri spirituali; altri infine dichiarano che le cose in sè sono assolutamente inconoscibili, e non si può loro attribuire alcuno degli attributi di ciò che noi conosciamo. Di fronte a queste dottrine *realiste* sta poi la dottrina *idealista* — che nella forma che le hanno dato i più eminenti tra i pensatori contemporanei che la professano, dovrebbe chiamarsi piuttosto *fenomenista*. — Secondo essa, tutte le

dottrine sulle cose in sè non sono che delle ipotesi destituite di qualsiasi prova, e che racchiudono inoltre delle impensabilità, o delle assolute impossibilità intrinseche: tutto ciò che vi ha di reale in ciò che chiamiamo il mondo esteriore, si riduce dunque, per essa, alle nostre sensazioni e all'ordine con cui ci sono date, dal quale noi inferiamo le possibilità di altre sensazioni, cioè altre sensazioni che noi non proviamo nè abbiamo provato attualmente, nè forse proveremo, ma che proveremmo o avremmo provato, se fossimo o fossimo stati nelle condizioni necessarie perchè i nostri sensi venissero affettati. Naturalmente noi non dobbiamo prendere parte, per la nostra quistione presente, per l'una o l'altra delle dottrine sull'esistenza e la natura delle cose in sè: noi non ammetteremo che ciò che tutte queste dottrine hanno di comune, cioè che le cose, che che siano in se stesse, non sono relativamente a noi, vale a dire quali noi sogliamo rappresentarcele, che delle sensazioni e possibilità di sensazioni, in altri termini, delle sensazioni attuali o possibili.

É evidente in effetto che qualunque sia la propria opinione sulle cose in se stesse, ciascuno non fa entrare nelle sue nozioni abituali sulle cose particolari che delle sensazioni attuali — cioè ch'egli ha o ha avuto o avrà effettivamente—e delle sensazioni possibili—cioè che egli avrebbe o avrebbe avuto, se si verificassero o si fossero verificate le condizioni perchè queste cose impressionassero i suoi sensi. Sia, p.e., una piccola palla d'avorio che ci sta d'innanzi agli occhi. Che cosa intendono dire tutti — atomisti; dinamisti, panpsichisti (1), agnosticisti, ecc. — dicendo che

(1) Io intendo per *panpsichismo*—termine che io piglio a prestito da un discepolo di Hartmann (v. l'Introduzione del traduttore francese alla *Filosofia dell'Incosciente* di Hartmann, pag. XII) — una dottrina che ammette la materia come cosa in sè, ma la risolve in spirito (p. e. la monadologia di Leibnitz).

vi ha là una palla, e che questa palla è bianca, e ha una certa grandezza? Prima di tutto che noi proviamo attualmente la sensazione visuale di una superficie curva, d'una forma, d'un'estensione e d'un colore determinati — noi supponiamo, per più semplicità, conformemente alla teoria nativista, che gli attributi spaziali degli oggetti sono dei dati immediati del senso della vista; parlando conformemente alla teoria empirica, bisognerebbe aggiungere alla sensazione visuale che noi abbiamo attualmente, le possibilità di sensazioni di movimento muscolare, che questa sensazione suggerisce, e che costituiscono, secondo questa teoria, le nostre nozioni di una certa grandezza e di una certa figura.— Ma questa superficie che noi vediamo attualmente, non è che una porzione della superficie sferica che costituisce la nostra rappresentazione visuale della palla: con essa coesiste un'altra porzione opposta, che noi non vediamo presentemente, ma che vedremmo se guardassimo la palla dalla parte opposta. Per conseguenza, dicendo che vi ha là uua palla, noi significhiamo pure, oltre alla sensazione *attuale* di una superficie che abbiamo presentemente, la sensazione *possibile* di un'altra superficie, cioè una sensazione che presentemente non abbiamo, ma avremmo, se invece di guardare la palla dalla parte da cui effettivamente la guardiamo, la guardassimo dalla parte opposta. Di più, la palla essendo un oggetto reale, noi non crediamo che esiste solamente nel momento in cui la guardiamo, come le cose che vediamo in sogno, ma che esisteva anche prima ed esisterà anche dopo: ciò vuol dire che, in qualsiasi momento del passato e dell'avvenire in cui possiamo asserire che la palla ha esistito ed esisterà, se si fossero verificate o si verificassero le condizioni necessarie perchè un tal corpo impressioni i nostri sensi, noi avremmo avuto o avremmo le stesse sensazio-

ni che abbiamo o potremmo avere presentemente. Inoltre, la palla non è una semplice superficie sferica, ma è una sfera, cioè un solido: ciò significa che scalfendo la palla, rimovendone la parte superficiale, dividendola come che sia in parti, e queste parti in altre parti ancora, e così di seguito, noi avremmo delle altre sensazioni di nuove superficie, perchè, come ha mostrato il Rosmini (v. *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* 873, 874, 876, 957, 963; *Psicologia* 1881; *Teosofia* tomo 5' 458), è quest'aspettativa di nuove superficie, che noi scopriremmo penetrando dentro lo spazio chiuso dalla superficie esteriore di un corpo, che costituisce la nostra nozione dell'interno del corpo, o in altri termini, ciò che la nostra nozione del corpo ha di più della semplice nozione della sua superficie esteriore. Queste sensazioni delle superficie che costituiscono la nozione dell'interno del corpo, noi non potremmo provarle che successivamente; tuttavia la nostra affermazione che ciò che ci sta dinanzi agli occhi è un corpo, implica l'affermazione dell'esistenza simultanea di tutte queste superficie, per tutto il tempo in cui la palla ha esistito ed esisterà: ciò vuol dire che ciascuna di queste superficie noi non potremmo o avremmo potuto vederla solamente in qualche momento determinato, ma in qualsiasi momento, della esistenza passata e futura della palla. Io credo inutile di spingere più oltre quest'analisi, mostrando in dettaglio che le altre proprietà che noi attribuiamo alla palla, la durezza, la elasticità, la quiete o il movimento, la temperatura, il suono, ecc:, non significano se non che noi proviamo presentemente o proveremo o abbiamo provato, o potremmo o avremmo potuto provare, certe sensazioni determinate. Solo bisogna aggiungere che queste sensazioni, attuali o possibili, e le altre che abbiamo enumerato e potremmo enumerare, noi non le affermiamo solamente di noi stessi, ma di tutti gli esseri senzienti, o almeno di tutti quelli di cui ammettiamo che hanno gli stessi nostri sensi e sentono come noi.

§ 7°. Tali sono le nozioni che i filosofi si formano degli oggetti esteriori: delle collezioni di sensazioni, attuali o possibili; tali sono pure quelle che se ne forma il volgare. Ma vi hanno tra le nozioni dei filosofi e quelle del volgare delle differenze che non bisogna negligere. Anzitutto il volgare non ammette la distinzione che fanno i filosofi, tra le cose in sè e le cose relativamente a noi, cioè ai nostri sensi; egli non sa niente nè di atomi nè di centri di forza nè di monadi né d'Inconoscibile nè di qualsiasi altra ipotesi sulle cose in sè; l'idea ch'egli ha del mondo esteriore si riduce unicamente, come quella di Stuart-Mill o di Bain, a delle semplici sensazioni. Ma quest'idea differisce da quella di Stuart-Mill e di Bain, e in una parola, degl'*idealisti* o *fenomenisti*, nei tre punti seguenti:

1° Le *sensazioni possibili*—cioè quelle che non proviamo nè abbiamo provato effettivamente, ma che proveremmo o avremmo provato, se si verificassero o si fossero verificate le condizioni necessarie perchè i nostri sensi venissero affettati—non sono, pei filosofi, niente di reale; non sono che delle mere possibilità. Ma per il volgare, cioè per tutti quelli in cui la riflessione filosofica non ha distrutto la credenza istintiva del genere umano (alla quale del resto anche i filosofi si conformano nella loro maniera più abituale di rappresentarsi le cose), le *sensazioni possibili* sono reali non meno che le stesse sensazioni reali. Quando egli non guarda la palla, tutto ciò che il filosofo crede, è semplicemente che, se in questo momento egli guardasse verso la parte in cui noi diciamo che la palla è situata, egli avrebbe la sensazione di una certa superficie curva, bianca, ecc., Ma il volgare crede invece che anche quando egli non guarda la palla, esiste anche allora questa superficie curva, bianca, ecc., e con essa tutte le altre apparenze sensibili che la palla in quel momento offrirebbe

ai suoi sensi, se questi potessero esserne affettati. Queste apparenze sensibili, di cui il volgare afferma l'esistenza anche quando i nostri sensi non vengono affettati, non sono che le sensazioni possibili del filosofo, ma il volgare le riguarda come reali: esse sono assolutamente identiche alle sensazioni che noi avremmo o avremmo avute, salvo in un punto solo, cioè che le sensazioni si riferiscono a un me senziente, entrano a far parte di una coscienza, ma esse sono sciolte da ogni rapporto con un me o una coscienza, e riguardate come esistenti d'una maniera assoluta, per se stesse. La prima differenza tra l'opinione dei filosofi e quella del volgare (cioè la credenza istintiva del genere umano) sul mondo esteriore concerne dunque le *sensazioni possibili*, e consiste in due punti, cioè che il volgare le riguarda: 1° come reali, e 2° come assolute (cioè come non relative a un me senziente). Le altre differenze di cui andiamo a parlare, sono delle conseguenze di questa differenza fondamentale.

2°. La stessa *assolutezza* che il volgare attribuisce alle sensazioni possibili (da lui riguardate come realtà), egli attribuisce pure alle sensazioni attuali. Il volgare non considera, come fanno in generale i filosofi *realisti*, la sensazione e l'oggetto sentito come due cose distinte e separate: la sensazione, per lui, s'identifica con l'oggetto sentito (nel momento della sua durata e nella parte in cui esso è sentito). L'una e l'altro non sono, secondo l'idea del volgare (cioè la credenza naturale del genere umano), che due modi diversi di considerare una sola e stessa cosa: considerata soggettivamente, cioè come faciente parte dell'aggregato che diciamo *me*, questa cosa si chiama sensazione; considerata oggettivamente, cioè come faciente parte dell'aggregato che diciamo *mondo esterno*, si chiama oggetto della sensazione, o piuttosto—siccome un oggetto è l'obbiettivazione, non di una sola sensazione, ma di un gruppo complesso di sensazioni, simultanee e successive—

una qualità o uno stato di quest'oggetto. L'essere una sensazione, cioè l'entrare a far parte dell'aggregato *me*, non è dunque per questa cosa che una circostanza accidentale; in se stessa è indipendente dal me senziente, ed esiste, allo stesso modo che le sensazioni possibili realizzate, d'una maniera assoluta e per se stessa.

3°, L'identità tra la sensazione e l'oggetto sentito importa l'identità tra tutte le sensazioni che i diversi esseri senzienti, a un momento dato, hanno dello stesso oggetto. Come dice Reid, quando più uomini guardano il sole, essi credono di vedere tutti lo *stesso* sole (bench'essi non vedano in realtà che le loro sensazioni, e la sensazione di ciascuno sia necessariamente un che di distinto da quella di ciascun altro). L'espressione « lo stesso oggetto », come tante altre di cui mi sono servito per adattarmi al linguaggio comune, non implicano necessarianente, come potrebbe credersi, l'ammissione del realismo volgare o di qualsiasi altra forma del realismo — la nostra analisi dell'idea di cosa o sostanza deve essere indipendente dall'ipotesi delle *cose in sé*, perchè quest'ipotesi, di cui il volgare non sa niente, non ha potuto influire nella formazione della sua idea di cosa o sostanza—Queste espressioni hanno un significato anche nel sistema *idealista* o *fenomenista*: esse non postulano niente altro che le sensazioni e le possibilità di sensazioni, inferite dall'ordine con cui le prime ci sono date. Ecco dunque che cosa bisogna intendere per le parole « lo stesso oggetto » Per ciascun essere senziente il mondo esteriore non è che il sistema delle sue sensazioni, attuali e possibili; ma a questo sistema corrispondono, negli altri esseri senzienti, dei sistemi analoghi, più o meno simili secondo la minore o maggiore differenza dell'ambiente in cui questi esseri vivono, della loro organizzazione, delle loro abitudini, ecc. Quando al gruppo di sensazioni, attuali e possibili, che in uno di questi sistemi costituisce un oggetto dato, cor-

rispondono in altri sistemi dei gruppi simili—simili considerando tanto i gruppi in se stessi quanto nei loro rapporti con gli altri gruppi dello stesso sistema (specialmente nei rapporti di posizione nel tempo e nello spazio) —, questi gruppi vengono considerati, non come simili, ma come identici, ed è ciò che si chiama *lo stesso oggetto*. Questa identificazione suppone che le sensazioni simili e simultanee dei gruppi corrispondenti dei diversi sistemi siano riguardate, non come simili, ma come identiche, cioè non come più cose distinte, ma come una sola e stessa cosa, in cui non vi ha altro di multiplo che i suoi rapporti coi diversi *me* o coscienze, di cui allo stesso tempo entra a far parte.

Il processo istintivo, per cui arriviamo all'oggettivazione delle nostre sensazioni, sarà da noi studiato nel 2° Saggio, parte 2ª: ciò che c' importa per la quistione presente, è di determinare in che consista questa oggettivazione. Riassumendo ciò che abbiamo detto, possiamo dunque dire che essa consiste in questi tre punti: primo, noi riguardiamo le *sensazioni possibili* come reali; secondo, tutte le sensazioni, attuali e possibili, noi le consideriamo come indipendenti da qualsiasi me senziente; e terzo, noi identifichiamo le sensazioni simili che i diversi esseri senzienti hanno simultaneamente dello stesso oggetto. Identificando le sensazioni simili dei diversi esseri senzienti, noi non aggiungiamo alcuna nuova idea alle nostre idee di sensazioni; noi non facciamo che scambiare per uno ciò che in realtà è multiplo. Riguardandole come indipendenti dal me senziente, lungi di aggiungere qualche idea, noi la togliamo, perchè non facciamo che astrarre dal rapporto necessario ch'esse hanno in realtà con gli esseri senzienti. Considerando le sensazioni possibili come reali, infine, noi aggiungiamo qualche cosa alle nostre idee delle sensazioni reali, ma non è che altre idee di sensazioni reali. Le nostre

idee degli oggetti non contengono dunque che idee di sensazioni: tuttavia—siccome la parola sensazione implica un rapporto necessario con un senziente — nel seguito della nostra analisi, ciascuna di queste sensazioni, attuali o possibili, i cui aggregati costituiscono gli oggetti, noi la chiameremo, non sensazione, ma *sensibile*, intendendo per questo termine l'impressione che un dato oggetto, a un momento dato, fa o può fare su qualcuno dei nostri sensi.

§ 8° Ora ciò che dobbiamo mostrare è come questi *sensibili* si aggruppino per formare gli oggetti, vale a dire quale deve essere il rapporto fra una varietà di *sensibili* perchè entrino tutti a far parte di un solo e stesso oggetto. Perciò, siccome i *sensibili* che costituiscono un oggetto possono essere simultanei o successivi, bisogna proporci due quistioni: primo, qual è il modo di coesistere fra i *sensibili* simultanei dalla cui riunione un oggetto è costituito; e secondo, quale deve essere il rapporto fra diversi *sensibili* successivi, perchè possano fondersi, per dir così, e consolidarsi nella nozione di un solo e stesso oggetto. Ma siccome per distinguere e identificare gli oggetti noi teniamo conto, non delle sole proprietà che attribuiamo agli oggetti considerati ciascuno per se stesso, ma anche di quelle che loro attribuiamo considerati nella loro azione mutua gli uni con gli altri, così noi dobbiamo allargare la seconda quistione modificandola in questo senso: a qual segno—chiamando *uno stato* di un oggetto il complesso dei *sensibili* che costituiscono quest'oggetto a un dato momento della sua durata, più le attitudini che esso ha, a questo momento, a modificare gli altri oggetti e ad esserne modificato—a qual segno, dico, noi riconosciamo gli *stati* sussessivi di un oggetto per degli *stati* di uno stesso oggetto, in altri termini, quale deve essere il rapporto fra questi *stati* successivi, perchè si riuniscano tutti nella nozione unica di un solo e stesso oggetto.

In quanto ai *sensibli* simultanei, noi dobbiamo distinguere la coesistenza tra i dati dello stesso senso e quella tra i dati di sensi differenti. La prima ha luogo notevolmente tra i sensibili che costituiscono le rappresentazioni visuale e tattile di un oggetto. Il modo di coesistere di questi sensibili non è che una coesistenza nello spazio, nozione che noi abbiamo già analizzata. Ciò che vi ha di particolare a questa coesistenza nello spazio, sono i caratteri per cui riconosciamo le parti di un tutto come tali, e che possiamo ridurre a due: la loro contiguità (in modo da formare un'estensione continua), e la persistenza di questa contiguità e, in generale, dei loro rapporti di posizione reciproca (con questo secondo carattere noi anticipiamo in un certo modo sulla seconda quistione, questa persistenza essendo uno di quei rapporti fra gli stati successivi di un oggetto, che, come vedremo, ci fanno riconoscere questi come stati di uno stesso oggetto).

Per ispiegare in che consista la coesistenza in uno stesso oggetto di proprietà sensibili che noi percepiamo per sensi differenti, si dice ordinariamente che queste proprietà sensibili non sono che degli effetti diversi di una stessa causa, cioè delle impressioni differenti che lo stesso oggetto produce sui nostri sensi. Ma siccome l'oggetto non è per noi che il complesso di queste impressioni differenti, attuali o possibili, sui nostri sensi, noi non possiamo contentarci di questa spiegazione, poichè il tutto non può essere certamente la causa delle sue parti. Questa spiegazione suppone evidentemente, al di là delle nostre sensazioni, un X che è la causa di queste sensazioni: se non che in quest' ipotesi resterebbe a spiegare come noi, non conoscendo niente di questo X né della sua azione sui nostri sensi, sappiamo nondimeno che le impressioni differenti dei nostri sensi sono degli effetti di un solo e stesso X. Per rendere conto dunque di questo fatto, cioè dell'attribuzione che noi facciamo a uno stesso oggetto, delle impressioni che esso produce sui nostri diversi sensi, noi dobbiamo seguire un altro metodo, sostituendo ad X e alla sua azione sui nostri sensi, che è un altro X, qualche cosa di dato e di conosciuto.

Vi ha, nel gruppo dei sensibili che noi chiamiamo un oggetto, un nucleo, per dir così, centrale e fondamentale, costituito dalle sue proprietà visibili e tangibili: l'estensione, la forma, il colore, la resistenza e il grado di questa resistenza. É di queste proprietà che si compone la nostra rappresentazione abituale dell'oggetto; è per esse che abitualmente noi lo identifichiamo, e lo distinguiamo dagli altri oggetti. Un' altra circostanza importante è che è a questo nucleo che appartengono le qualità dei corpi che ci servono a spiegare i fenomeni; così la fisica, che non lascia alla materia altri attributi che quelli che sono necesari alla spiegazione dei fenomeni, non le attribuisce altre qualità sensibili che l' estensione, la figura e la resistenza. Il nostro nucleo corrisponde dunque in qualche sorta a ciò che si chiamano le proprietà *primarie* dei corpi: semplicemente, a queste noi aggiungiamo il colore, sia perchè l'estensione e la figura sono anzitutto, per noi veggenti, l'estensione e la figura visibili, e queste sono inseparabili dal colore, sia perchè il colore è evidentemente uno dei mezzi più importanti di cui ci serviamo per identificare e distinguere gli oggetti. È questo nucleo centrale e fondamentale dell' oggetto, che, per la nostra rappresentazione, è in qualche sorta l' oggetto stesso, che noi dobbiamo sostituire all'X dei filosofi: è ad esso che noi dobbiamo riattaccare le altre proprietà sensibili dell'oggetto— cioè le altre impressioni che questo fa sui nostri sensi— come degli effetti diversi alla loro causa comune. Noi ammetteremo dunque che, dicendo che un dato oggetto ha un certo odore, un certo sapore, un certo suono, un certo grado di calore, ecc., ciò che noi vogliamo significare è

che una certa cosa visibile e tangibile, cioè che noi conosciamo e ci rappresentiamo come un che di esteso, di figurato, di colorito e di resistente, è la causa di certe sensazioni, che noi abbiamo o potremmo avere, di odore, di sapore, di suono, di temperatura, ecc. Ciò non vuol dire però che l'odore, il sapore, il suono, il calore, non sono per noi che delle semplici sensazioni, che esistono solamente nel momento in cui le sentiamo e in quanto le sentiamo. Il volgare, al contrario, *oggettiva* queste sensazioni, cioè, come abbiamo spiegato, egli riguarda le *possibili* come reali, le considera tutte, le *attuali* e le *possibili*, come indipendenti dagli esseri senzienti, e identifica quelle di ciascun essere senziente con le corrispondenti che gli altri provano simultaneamente. Ma che l'odore, il sapore, ecc., così oggetivati, siano riguardati, non solamente come *coesistenti* fra loro e con gli altri sensibili che costituiscono l'oggetto, ma come *coesistenti in uno stesso oggetto*, ciò significa semplicemente che le nostre sensazioni di odore, di sapore, ecc., vengono riattaccate, come abbiamo detto, all'*oggetto visibile e tangibile*, come alla loro causa comune. Naturalmente è con lo stesso principio che noi dobbiamo spiegare la coesistenza della proprieta tangibile del nucleo (la resistenza) con le proprietà visibili (l'estensione, la figura, il colore). È evidente in effetto che, se una certa resistenza che noi abbiamo sentita, l'attribuiamo a un dato oggetto, è perchè sappiamo che noi abbiamo provato questa sensazione, portando la mano o un altro membro sulla superficie colorata che quest'oggetto esibisce alla nostra vista. Noi riguardiamo dunque in un certo modo la resistenza come un effetto della parte visibile del nucleo. In quanto alle stesse proprietà visibili, noi supporremo ch' esse sono dei dati originali della sensazione visuale (teoria nativista): noi non avremo bisogno perciò di spiegare la coesistenza del colore con l'estensione e la figura, e vedremo in queste tre proprietà tre punti di vista astratti di considerare uno stesso *sensibile*. La coesistenza di più

proprietà sensibili—cioè che noi percepiamo per sensi differenti—in uno stesso oggetto, non implica dunque, oltre all'idea della semplice simultaneità, che delle idee di causazione: noi abbiamo visto che questa non è che un caso particolare della sequenza.

§ 9.° Sul rapporto che deve esistere fra gli stati successivi di una sostanza, perchè siano riconosciuti come stati di una stessa sostanza, noi non possiamo stabilire delle regole assolute. Vi ha fra questi stati, non un rapporto definito e costante, ma una tendenza a un tale rapporto. Il rapporto reale fra gli stati successivi delle sostanze dell'esperienza non può, per conseguenza, essere formulato in se stesso, ma solo relativamente a questo rapporto definito e costante, a cui esso non fa che tendere, e che noi dobbiamo considerare come un ideale, a cui le sostanze: dell' esperienza non si conformano che d'una maniera approssimativa, e largamente approssimativa. Per esporre il rapporto reale nelle sostanze dell'esperienza, noi supporremo dunque il rapporto ideale realizzato in una sostanza ipotetica, che sarà per noi come il tipo delle sostanze: la definizione del rapporto ideale in questa sostanza tipo ci darà in un certo modo quella del rapporto reale nelle sostanze dell'esperienza, perchè questo, come abbiamo detto, non può formularsi che in relazione a quello. Il nostro metodo somiglierà in qualche maniera a quello che alcuni logici hanno proposto per sopperire alla difficoltà che vi ha a determinare le classi naturali, riferendosi a certi caratteri definiti: cioè di sostituire alla definizione un tipo, vale a dire un caso della classe, considerato come possedente eminentemente il carattere della classe. (V. Stuart-Mill *Logica*, lib. 4°, c. 7°, § 3).

Noi presenteremo come sostanza tipo l'atomo. Il carattere della sostanza tipo, al punto di vista del rapporto tra i suoi stati successivi, è l'assoluta immutabilità, tranne nei suoi rapporti di posizione con le altre sostanze. La

sostanza tipo conserva sempre le stesse proprietà sensibili: se potesse essere un oggetto dei nostri sensi, questi riceverebbero sempre da essa delle impressioni identiche, e non percepirebbero mai in essa altro cangiamento che quello della sua posizione nello spazio. Alla nostra sostanza tipo, cioè all'atomo, non si attribuiscono altre proprietà sensibili che l' estensione coi suoi modi e la resistenza; ma queste proprietà sono sempre identiche: l'atomo ha costantemente la stessa forma e la stessa grandezza, è insuscettibile di deformazione, di dilatazione e di compressione, e se noi potessimo trattarlo con le nostre mani, offrirebbe sempre ai nostri sforzi lo stesso grado di resistenza. La stessa immutabilità, che compete alla sostanza tipo nelle proprietà che le appartengono considerata assolutamente, cioè in se stessa, le compete pure nelle proprietà che le appartengono considerata nella sua azione mutua con le altre sostanze: un atomo ha costantemente le stesse attitudini a modificare gli altri atomi e ad esserne modificato—va da sè che, trattandosi di atomi, o generalmente, di sostanze tipo, non può supporsi altra modificazione che l' alterazione del loro stato di riposo o di movimento, perchè, come abbiamo detto, la sostanza tipo non è suscettibile di altro cangiamento che della sua posizione nello spazio.—

Il cangiamento di posizione dell'atomo—come di qualsiasi altra sostanza, ipotetica o empirica—ha una condizione, la *continuità:* in una parola, il movimento è *continuo.* Per questa *continuità* s' intende, come si sa, che un corpo non può passare da una posizione ad un'allra senza passare prima per le posizioni intermediarie. Ma questa continuità è assoluta? in altri termini, il corpo, prima di passare a una nuova posizione, deve passare per *tutte* le posizioni intermediarie fra di essa e l'antica? Io credo col Rosmini (v. *Nuovo saggio sull'origine delle idee* 779 - 790 e 813 - 819 *e Psicologia* 1209 - 1222) e con

altri filosofi, che ciò è logicamente impossibile e contraddittorio, e che il movimento è continuo solo in un senso relativo. Per questa continuità *relativa* del movimento bisogna intendere, secondo me, che il cangiamento di posizione di un corpo si fa per una gradazione insensibile, in modo che ogni cangiamento discernibile sia il risultato e la somma di piccoli cangiamenti indiscernibili: in altre parole, fra due posizioni successive di un corpo, che noi possiamo percepire come differenti, s'interpone sempre qualche posizione intermediaria (una o più), in se stessa distinta certamente da quelle due, ma che noi non possiamo conoscere, nel momento della percezione, come differente da esse (1). Le posizioni imme-

(1) he la continuità, nel senso assoluto, sia o no da attribuirsi al movimento *noumeno*—supposto che vi sia un movimento noumeno, cioè che esistano delle cose in sè e che il movimento sia un loro attributo,—ciò che ci sembra evidente è che noi non possiamo affatto attribuirlo al movimento *fenomeno*, vale a dire al movimento come nostra percezione e rappresentazione. In effetto, percepire il movimento d'un corpo non è che percepire successivamente questo corpo in posizioni differenti; tutto ciò che noi percepiamo del movimento non è che questo: la differenza nelle posizioni successive di un corpo. Ora queste posizioni successive non possono formare un'estensione continua, come sarebbe se la continuità del movimento fosse assoluta. Fissiamo infatti un punto qualsiasi nell'estensione del corpo in movimento: in ciascuna delle percezioni elementari successive, da cui risulta la percezione complessa del movimento del corpo, noi vedremo questo punto occupare un punto differente dello spazio. Se il movimento fosse assolutamente continuo, il punto del corpo, per passare da uno a un altro punto dello spazio, dovrebbe passare prima per tutti i punti intermediari. Ma i punti intermediari tra un punto e un altro dello spazio sono infiniti, e il punto del corpo non potrebbe percepirsi come occupante successivamente due qualunque di questi punti, che con due percezioni distinte e successive: dunque la percezione del movimento come continuo, nel senso assoluto, importerebbe, in un tempo finito, un numero infinito di pervezioni successive, ciò che è impossibile e contraddittorio. Di più, ammessa anche

diatamente successive che un corpo può occupare, sono dunque per noi indifferenziabili, quantunque distinte in se stesse; e per conseguenza noi possiamo assegnare, come una condizione perchè gli stati successivi di una sostanza siano riconosciuti come stati di una stessa sostanza, che questa sostanza, nei suoi stati successivi, cioè nei momenti successivi della sua durata, sia o possa essere percepita, o come occupante la stessa posizione nello spazio, o come cangiante questa posizione, ma per una transizione insensibile, in modo che la posizione susseguente sia per noi indiscernibile dalla posizione immediatamente precedente.

---

l'ipotesi di un'infinità di percezioni successive (in ciascuna delle quali il corpo fosse percepito in una posizione distinta), la continuità assoluta del movimento sarebbe sempre impossibile. In effetto, che le percezioni successive delle posizioni distinte del corpo siano finite o infinite, vi saranno, nell'un caso come nell'altro, delle percezioni immediatamente successive. Consideriamo due qualunque di queste. Nella seconda percezione ciascun punto del corpo sarà visto occupare una posizione distinta da quella che era visto occupare nella prima; ma due posizioni del punto non possono essere distinte, che se vi ha fra di loro un certo intervallo, per quanto sia piccolo; dunque noi abbiamo percepito, per queste due percezioni, non un cangiamento assolutamente continuo, ma nn cangiamento in realtà saltuario (quantunque il salto possa sfuggire, e sfugga effettivamente, alla nostra osservazione, perchè, come abbiamo detto, tra due posizioni differenziabili di un corpo s'interpone sempre qualche posizione intermediaria, distinta sì, ma per noi indifferenziabile da esse). Il movimento non potendo essere continuo (nel senso assoluto) come percezione, esso non può esserlo nemmeno come rappresentazione: in effetto, formarci una rappresentazione perfetta d'una cosa, non è che rappresentarcela nel modo stesso in cui l'abbiamo percepita.

Si crederà forse che, il movimento non essendo assolutamente continuo, cioè un corpo non potendo, prima di passare da una posizione ad un'altra, occupare tutte assolutamente le posizioni intermediarie, esso occupi solamente le posizioni intermediarie che possono essere distinte le une dalle altre (cioè ciascuna da quella che immediatamente la precede), e che ciò basti per la nostra no-

Noi possiamo dunque aggiungere questa seconda condizione alla prima, che è, ricordiamolo, trattandosi della sostanza tipo, l'identità degli stati successivi, sì al punto di vista delle sue proprietà sensibili, che a quello delle sue attitudini a modificare le altre sostanze e ad esserne modificata.

Una sostanza è un complesso di fenomeni, simultanei e successivi, e la quistione che noi ci proponiamo è quale deve essere il rapporto tra questi fenomeni, perchè essi siano riuniti tutti nella nozione unica di una cosa o una sostanza. Questi fenomeni sono le apparenze sensibili, simultanee e successive, che un oggetto presenta

---

zione della continuità *relativa* del movimento. Ma se fosse così, noi non percepiremmo il movimento come continuo, nemmeno in un senso relativo, ma come saltuario, anche per la nostra osservazione, perchè, come abbiamo già notato, delle posizioni successive distinte di un corpo, importa delle posizioni successive di un punto qualsiasi di esso separate da un intervallo, e quindi delle posizioni successive del corpo che noi possiamo distinguere, importa delle posizioni successive di un suo punto qualsiasi, tra cui possiamo osservare un intervallo che le separa. La vera idea della continuità del movimento (cioè della continuità *relativa* che noi percepiamo e ci rappresentiamo) dobbiamo ricavarla da altri cangiamenti, che chiamiamo pure continui, e che, siccome si compiono più lentamente, sono più facilmente analizzabili, quale il passaggio dal giorno alla notte. Considerando insieme l'ultimo periodo di tempo con cui il giorno finisce, e il primo con cui comincia la notte, noi abbiamo una successione di momenti, in cui la luce va gradatamente diminuendo, e l'oscurità aumentando: tuttavia, se paragoniamo dei momenti molto vicini, noi non possiamo osservare fra di essi, sotto questo rapporto, alcuna differenza; la differenza non è percettibile, che quando i momenti paragonati hanno fra di loro una certa distanza. È in ciò che consiste dunqne la continuità del movimento e di qualsiasi altro cangiamento che chiamiamo continuo: in una successione di stati aventi fra di loro una gradazione insensibile, tale che la differenza fra gli stati contigui, o in generale, molto vicini, sia impercettibile, e non possa percepirsi che quella tra gli stati separati da qualche altro stato, o un certo numero di stati, intermediari. Che vi sia stata una differenza anche

o potrebbe presentare al soggetto senziente, e le azioni e passioni di quest'oggetto nei suoi rapporti con gli altri. Uno stato di una sostanza è, coma abbiamo spiegato, il gruppo di sensazioni, attuali e possibili, con cui essa, a un momento dato, impressiona effettivamente o potrebbe impressionare i nostri sensi—sensazioni alle quali, poichè le consideriamo, non subbiettivamente, cioè come facienti parte dell'aggregato *me*, ma obbiettivamente, cioè come

---

fra gli stati contigui o molto vicini, quantunque noi non l'abbiamo osservata, noi lo inferiamo dal fatto che la differenza è sempre osservabile fra due stati qualunque, purchè siano abbastanza distanti: di là l'idea della continuità del cangiamento nel senso che questo è stato incessante, che cioè in due momenti di seguito la cosa non si è mai trovata nello stesso stato. Un'altra inferenza che noi facciamo naturalmente, è che la cosa, per passare da uno stato a un altro distinto, ha bisogno di passare prima per *tutti* gli stati intermediari: ma quest'altra inferenza è un'illusione. Ecco, limitandoci al cangiamento di posizione, come bisogna spiegare, secondo me, quest'illusione naturale (vale a dire quella per cui crediamo che il movimento è *assolutamente* continuo). Noi siamo abituati all'idea che il cangiamento di posizione di un corpo non è mai brusco, che fra due posizioni successive del corpo *differenziabili* s' interpongono sempre delle posizioni intermediarie, tali che le posizioni contigue (cioè immediatamente successive) siano *indifferenziabili:* è ciò che risulta dalle nostre esperienze del movimento. Ora, riflettendo a due posizioni successive qualunque del corpo, noi non possiamo non pensare che esse sono in se stesse distinte (senza di che non sarebbero *due* posizioni), quantunque non possano da noi percepirsi come tali: *indifferenziabili* per la percezione, divengono così *differenziabili* per il pensiero. Ne segue che noi siamo condotti ad immaginare sempre, fra due posizioni successive qualunque del corpo, altre posizioni intermediarie, e che ciò deve andare all'infinito, non potendo noi mai arrivare ad immaginare due posizioni contigue *indifferenziabili* per il pensiero, poichè queste due posizioni non sarebbero allora distinte, e quindi nemmeno due posizioni.

Sulla quistione della continuità del movimento, e sull'origine dell'illusione naturale che ci fa credere che questa continuità sia assoluta, noi dovremo tornare nella parte 3. del Saggio 2.

facienti parte dell'aggregato *mondo esterno*, abbiamo dato il nome, non di sensazioni, ma di *sensibili*—, più le attitudini, che noi troviamo legate con questi gruppi di sensibili, cioè di sensazioni, attuali o possibili, obbiettivate, a modificare altri gruppi contemporanei e ad esserne modificati. Per conseguenza, invece di domandarci: quale deve essere il rapporto fra gli stati successivi di una sostanza perchè siano riconosciuti come stati di una stessa sostanza? noi formuleremo più chiaramente la nostra quistione, nella parte che riguarda i fenomeni successivi che entrano nella nozione di una sostanza, per quest'altra domanda: quale deve essere il rapporto fra dei gruppi successivi di sensibili e le attitudini, ad essi legate, a modificare altri gruppi contemporanei o esserne modificati, perchè possiamo riunirli nella nozione unica di una cosa o una sostanza? A questa domanda noi non possiamo dare una risposta precisa, se non supponendo, ciò che non è, che le sostanze dell'esperienza si conformino rigorosamente alle condizioni della sostanza perfetta cioè della sostanza tipo. Queste condizioni, al punto di vista del rapporto tra i fenomeni successivi che costituiscono l'idea della sostanza, sono: 1°. I gruppi successivi di sensibili devono essere identici. 2° Quelli che si succedono immediatamente, o devono avere la stessa localizzazione nello spazio, o delle localizzazioni differenti sì, ma di una differenza così piccola che esse siano, per la nostra osservazione, indiscernibili. 3° Le attitudini, legate a questi gruppi di sensibili, a modificare altri gruppi contemporanei o esserne modificati, devono essere identiche (il lettore comprenderà facilmenle che io non intendo qui parlare di un'identità assoluta, ma di una certa identità relativa, che sarebbe superfluo di spiegare circostanziatamente). Riunendo una moltitudine di fenomeni successivi in una nozione unica, e chiamando il tutto una sostanza, ciò che noi vorremmo dire, supposto, ciò che non è, che il

nome di sostanza non si accordasse che alle sostanze perfette cioè conformi alla sostanza tipo, non sarebbe altro se non che in questi fenomeni, riuniti in questa nozione unica, si verificano queste tre condizioni.

Ma due di queste condizioni, la prima e l'ultima, nelle sostanze dell'esperienza non si verificano mai rigorosamente. Tutti gli esseri sono in un cangiamento continuo, sì rispetto alle loro proprietà assolute che a quelle relative ad altri esseri: come diceva Eraclito, niente permane, tutto diviene. Se le sostanze reali si conformassero pienamente alle condizioni della sostanza tipo, ogni cosa dovrebbe avere sempre la stessa forma, la stessa grandezza, lo stesso colore, lo stesso odore, ecc.; gli esseri viventi non cangerebbero incessantemente, come fanno, gli elementi materiali che li costituiscono, nè si svilupperebbero—ciò che vale a dire che non vi sarebbero più affatto esseri viventi—; non vi sarebbe più cangiamento nello stato fisico dei corpi; ecc. Nondimeno è evidente che, per identificare gli oggetti, noi teniamo conto anche, e principalmente, dell'identità delle proprietà; in altri termini, che il segno piu importante, per riconoscere che ciò che percepiamo attualmente è la stessa cosa che ciò che abbiamo percepito in un tempo passato, è la somiglianza tra i due percepiti. Noi non possiamo certamente determinare come regola un grado di somiglianza fra un percepito attuale e dei percepiti anteriori, necessario perchè l'identificazione sia possibile, nè un grado di differenza che escluda questa identificazione; una tale determinazione spesso è anche impossibile nei casi particolari. Noi non potremmo, per esempio, nella lenta distruzione che il tempo fa di un oggetto, fissare il limite sino al quale noi consideriamo ancora quest'oggetto come lo stesso; noi non potremmo nemmeno, nella lenta evoluzione per cui si forma un essere vivente, fissare un momento in cui noi possiamo cominciare a considerare quest'essere come

già esistente, e riguardare l'embrione come lo stesso essere che la pianta o l'animale che esso diverrà in seguito. Ma questi stessi esempi ci mostrano che, per riunire dei percepiti o percepibili successivi nella nozione unica di una cosa o sostanza, uno dei criteri che ci servono di guida, e il più importante, è la somiglianza fra questi percepiti o percepibili. Una circostanza che bisogna sovratutto mettere in rilievo è che, malgrado che gli esseri siano sottoposti a un cangiamento incessante, le nostre esperienze del loro non cangiamento sono nondimeno incomparabilmente più numerose che quelle del loro cangiamento. Una stessa cosa, osservata in due momenti vicini, ci presenta, nella massima parte dei casi, delle proprietà assolutamente identiche. Nella massima parte dei casi, il cangiamento non è apprezzabile che quando gli stati dell'oggetto, che noi paragoniamo, sono molto lontani di tempo; così l'oggetto ci apparisce sempre lo stesso, quantunque esso cangi continuamente. Questo fatto, che il fenomeno del non cangiamento nelle proprietà degli oggetti ci è estremamente più familiare che quello del cangiamento, ha prodotto una conseguenza nella storia delle idee filosofiche, che noi studieremo nel Saggio seguente (Appendice alla parte 1ª): è che lo spirito umano, per la tendenza ch'esso ha ad assimilare tutti i fenomeni a quelli che gli sono i più familiari, è stato costantemente portato ad ammettere che i veri esseri, gli esseri veramente reali, sono sempre gli stessi, ingenerabili e imperibili e assolutamente immutabili (tranne che nei rapporti di spazio con gli altri esseri), e che gli esseri dell'esperienza, che cangiano e divengono, non sono dei veri esseri. Di là nell'antica fisica greca, con gli atomi di Democrito, i quattro elementi di Empedocle e le *omeomerie* di Anassagora; di là le monadi di Herbart e tante altre concezioni analoghe della metafisica. Così la nostra sostanza tipo, l'atomo, quali si siano i fatti dell'os—

servazione da cui la sua esistenza è dedotta nella scienza moderna, non è stata all'origine che un'ipotesi destinata a dare una soddisfazione a questo bisogno del nostro spirito di supporre, alla base delle sostanze cangianti dell'esperienza, altre sostanze, più reali, esenti dal cangiamento—e siccome l'incatenamento dell'atomistica moderna con l'antica è costatato dalla storia (v. Lange *Storia del materialismo,* tomo 2° traduz. franc. pag. 191 e segg.), sembra d'altronde naturale di pensare che questo motivo ha dovuto anch' esso influire sull' ammissione dell' ipotesi dell' atomo nella scienza moderna. — La nostra concezione di una sostanza tipo non è dunque un'idea arbitraria: per questa concezione d' una sostanza perfetta, riguardata come possedente eminentemente il carattere della sostanza, e a cui ci riferiamo come ad un esemplare per aggregare le sostanze imperfette dell' esperienza alla classe delle sostanze, perchè in essa sola si verificano rigorosamente le condizioni che in queste non si verificano se non approssimativamente; per questa concezione, dico, noi non abbiamo fatto che imitare il processo naturale dello spirito umano per cui esso arriva, pressochè fatalmente, a quest'idea: che vi hanno delle sostanze assolutamente immutabili; che queste sole sono delle sostanze vere; e che le sostanze cangianti dell'esperienza non ricevono che impropriamente il nome di sostanze (V. Saggio 2°, Appendice alla parte 1ª).

Fra le tre condizioni enumerate della sostanza tipo, ve n' ha una che si verifica rigorosamente anche nelle sostanze dell'esperienza: fra i gruppi successivi di sensibili, la cui totalità chiamiamo una cosa o una sostanza, o deve esservi identità di posizione nello spazio, o se vi ha cangiamento di posizione, questo cangiamento deve essere *continuo*, cioè tale che le posizioni di due gruppi immediatamente successivi siano, benchè differenti in se stesse, per la nostra osservazione indiscernibili. Se fra

ciò che percepiamo o potremmo percepire a un momento dato, e ciò che abbiamo percepito o avremmo potuto percepire al momento immediatamente anteriore, vi fosse nella posizione nello spazio un intervallo apprezzabile, senza che noi potessimo intercalare, fra questi due, altri percepiti o percepibili, che servissero, per dir così, di ponte, stabilendo la continuità del cangiamento; noi non diremmo dei due percepiti o percepibili che sono lo stesso oggetto, ma che un oggetto è stato miracolosamente annientato al primo posto, e un altro oggetto in tutto simile creato al secondo. La condizione necessaria dell'identità degli oggetti è dunque, quando vi ha cangiamento di posizione, la continuità di questo cangiamento. Aggiungiamo che, quando vi ha cangiamento di forma o di grandezza, siccome questi cangiamenti implicano, l'uno e l'altro, un movimento delle parti costitutive dell'oggetto, l'identità di quest'oggetto suppone che anche questo movimento si conformi alla condizione di ogni movimento, la continuità (nel senso *relativo* che abbiamo spiegato.)

§. 10 Nella sostanza tipo, cioè nel complesso degli attributi che la costituiscono, si possono distinguere due parti: l'una permanente—sono le sue proprietà sensibili e le potenze ch'essa ha di agire sulle altre sostanze e di patire da esse—; e l'altra variabile—la sua posizione nello spazio, i cangiamenti di questa posizione, le azioni che essa fa attualmente sulle altre sostanze e le passioni che ne subisce—La prima parte, cioè la permanente, degli attributi si considera come il *substratum* su cui si appoggia la parte variabile, e si chiama *sostanza* nel senso stretto (*substantia, a substare*), in opposizione agli attributi variabili, che si chiamano *accidenti*. Analogamente si ammette che anche nelle sostanze dell'esperienza vi sia una parte permanente, che serva di *substratum* al resto, la parte variabile, ed è a ciò che si riserba, nel senso stretto, il nome di *sostanza* (gli attributi che compongono

la parte variabile, chiamandosi *accidenti*). Ora non vi hanno che due elementi nelle cose (considerate come complessi di attributi, cioè di astratti) a cui possa attribuirsi un'assoluta permanenza: l'uno è la materia, e l'altro l'essenza specifica (cioè l'insieme degli attributi che costituiscono la specie a cui la cosa appartiene). Al punto di vista del secondo di questi due elementi, la permanenza si trova in tutti gli esseri—perchè noi chiamiamo una cosa *la stessa*, sinchè la sua essenza specifica non cangia—, ma questo elemento ha l'inconveniente di non determinare individualmente gli esseri. Il primo elemento, la materia, determina individualmente gli esseri, ma, al punto di vista di questo elemento, la permanenza non si trova che in un certo numero solamente di quelli che noi diciamo esseri (così nella scienza moderna, che cerca l'elemento permanente delle cose sovratutto nella materia, il nome di sostanza non viene accordato quasi esclusivamente che ai corpi studiati dalla chimica, sia semplici sia composti). Nè l'uno nè l'altro di questi due elementi corrisponde dunque perfettamente alla esigenza del nostro spirito di un *substratum* permanente nelle cose, su cui si appoggino i loro attributi cangianti. Nondimeno non è che tra l'uno o l'altro che noi possiamo scegliere, se vogliamo formarci un'idea chiara e definita di un simile *substratum*. Così noi vediamo nella storia che per *sostanza* o *essenza* delle cose si è intesa ora la materia ed ora l'essenza specifica, secondo che si è stati inclinati verso una intuizione materialista del mondo, o verso un'intuizione opposta in cui la *forma* sia prevalsa sulla *materia*.

Queste sono le sole idee di un *substratum* o sostanza (nel senso stretto) delle cose, distinta dalle cose stesse, cioè dagli oggetti dei nostri sensi, che noi dobbiamo all'esperienza. Ma i metafisici suppongono che, dietro le apparenze o fenomeni che le cose ci presentano, sta un che di sconosciuto e d'inconoscibile, che è il *substratum* di questi fenomeni, e si chiama propriamente *essenza* o *sostanza*. I motivi, precipui se non sono unici, di quest'ipotesi si trovano nei due concetti capitali della metafisica, che noi studieremo nelle due prime parti del Saggio seguente. Essi sono: 1° Quello di *causa efficiente* (la stessa che noi abbiamo chiamato: causa nel senso metafisico). La proposizione che noi non conosciamo l'*essenza delle cose*, non è che un'altra maniera di dire che noi non conosciamo le *cause efficienti* dei fenomeni, o, come dice Comte, il loro modo *essenziale* di produzione. Si suppone che, se noi conoscessimo la costituzione reale, la natura intima, degli esseri, la loro maniera di agire e di patire non ci parrebbe più incomprensibile, com' essa ci pare attualmente, e il corso reale degli avvenimenti non ci presenterebbe più, come ora, delle semplici sequenze invariabili, ma delle vere cause e dei veri effetti, quali l'immagina la metafisica, cioè tali che le cause *spiegherebbero* i loro effetti, e che gli effetti si vedrebbe, non solo che seguono, ma che *devono necessariamente* seguire alle loro cause (v. § 5°). 2° Quello di *cosa in sè*: La scienza ha distrutto l'obbiettività delle cose, quali il nostro spirito istintivamente le costruisce per l'obbiettivazione delle nostre sensazioni: essa ha mostrato che queste cose non sono che delle collezioni di sensazioni, e non esistono che relativamente al soggetto senziente. Ne segue—in virtù della tendenza del nostro spirito che spiega l'origine di tutte le concezioni metafisiche, cioè di foggiare tutte le idee che ci formiamo sugli oggetti, sul tipo di quelle che ci sono le più abituali (v. Saggio seguente)—che noi siamo portati ad immaginare un'altra *cosa*, che prenda il posto della *cosa* che la scienza ha distrutto, e che non sia, come questa, una collezione di sensazioni. Quest' altra *cosa*, la *cosa in sè*, non avendo le qualità sensibili della *cosa fenomeno*, perchè queste non sono che sensazioni, deve avere, al loro posto, altre qualità sovrasensibili: si ammette quindi che

le cose, nella loro natura reale, siano sconosciute ed inconoscibili. Nella parte 2ª del Saggio seguente noi spiegheremo d'una maniera più completa l'origine di questa dottrina, e studieremo le sue varie forme, che vanno da un agnosticismo relativo all'agnosticismo più assoluto.

L'*essenza* o *sostanza*, quale la suppongono i metafisici, applicando l'uno o l'altro, o l'uno e l'altro, dei due concetti capitali della metafisica, cioè come il *substratum* sconosciuto dei fenomeni, non è essa stessa, per la natura stessa di quest'ipotesi, un fenomeno o complesso di fenomeni. Noi mostreremo nel 3º Saggio che non vi ha, a parlar propriamente, concezione alcuna di ciò che non è fenomenale, sia che esso si supponga conoscibile, sia inconoscibile—le nostre idee di ciò che non è fenomeno o complesso di fenomeni non sono delle vere idee (cioè che noi abbiamo realmente), ma delle idee illusorie (cioè che noi crediamo solamente di avere), o, come dice Spencer, delle pseudo-idee—Qui diremo brevemente che pensare vuol dire *immaginare*—è questa una conseguenza necessaria della non esistenza delle idee astratte, che noi abbiamo provata nel capitolo antecedente—e che ciò che non è sensibile non è nemmeno *immaginabile*, un'*immagine* non essendo altra cosa che una sensazione risvegliata. Ne segue che ciò che vi ha di *vero*, cioè di veramente rappresentato, nelle idee del sovrasensibile, non può che essere calcato sulle *vere* idee, cioè su quelle che abbiamo del sensibile. La *sostanza* o *essenza* sconosciuta delle cose, supposta dai metafisici, che non è un complesso di fenomeni, non può dunque essere concepita—per quanto possiamo dire d'un'ipotesi metafisica ch'essa può essere concepita—che ad imitazione e sul tipo delle sostanze sensibili e rappresentabili, cioè che sono dei complessi di fenomeni. Così, cosa può essere essa per noi se non, come queste, o meglio la parte di queste che non è mai caduta sotto la nostra esperienza personale, un fascio di percezioni possibili, obbiettivate? Che possiamo noi intendere, dicendo che vi ha, dietro i fenomeni che noi conosciamo, qualche cosa che noi non conosciamo nè possiamo conoscere? Che se alle nostre presenti facoltà conoscitive si aggiungessero altre facoltà, che cogliessero il reale in se stesso e tutto il reale, noi avremmo o potremmo avere altre percezioni che presentemente non abbiamo nè possiamo avere, e che ci darebbero sugli oggetti delle idee più vere e più complete di quelle che ce ne formiamo presentemente; che queste percezioni possibili sono da noi riguardate come attualmente esistenti, come reali, della stessa maniera che le sensazioni possibili della nostra esperienza presente; che esse esistono, come queste e come le sensazioni attuali, (secondo il realismo popolare), indipendentemente da ogni soggetto percepente; e che se più soggetti percepenti avessero simultaneamente queste percezioni, quelle dell'uno sarebbero identiche con quelle degli altri, nello stesso senso che abbiamo spiegato, parlando delle sensazioni che costituiscono le nostre nozioni presenti degli oggetti. Aggiungiamo che, il tempo essendo la condizione necessaria di tutto ciò che possiamo rappresentarci—è un fatto di coscienza che non possiamo che segnalare al lettore: non si può concepire alcuna cosa che o come accadente in un istante o come avente una certa durata, o come susseguente o come antecedente o come simultanea ad altre cose, ecc:—queste percezioni possibili, per conseguenza, non potremmo rappresentarcele che come successive o simultanee. Nè importa che Kant e Spencer pretendano che le cose in sè sono fuori del tempo, perchè io qui non parlo del modo in cui noi ci sforziamo di concepire il sovrasensibile, ma di quello in cui possiamo, in qualche maniera, concepirlo. È in effetto evidente, p. e, che questi stessi filosofi non possono non rappresentarsi le cose in sè come delle esistenze permanenti, sia per opposizione al fenomeno fuggitivo, sia al me percepente di cui esse

sono l'antitesi, la permanenza essendo uno dei caratteri distintivi dell'oggetto, di fronte al soggetto, allo spirito, che non resta mai nello stesso stato. Ora la permanenza non è che una successione—senza di che non vi sarebbe in essa un prima e un poi—la quale non si distingue dalle altre che perchè i termini di questa successione non sono differenti, ma, almeno parzialmente, identici. Noi possiamo dunque concludere che la *sostanza* o *essenza* dei metafisici non forma che un'eccezione apparente a questa legge universale del pensiero, che noi non possiamo affermare nè in alcun modo rappresentarci altra cosa, se non delle sequenze e coesistenze di fenomeni.

§. 11.° Ma, che che si pensi delle sostanze metafisiche, è evidente che le nostre idee delle sostanze fisiche, cioè sensibili—le sole che c'importino, perchè il nostro esame non deve volgere che sulle affermazioni che noi facciamo sugli oggetti dell'esperienza — non contengono niente altro che questo: dei fenomeni con certi rapporti di sequenza e di coesistenza. In effetto la nostra analisi dell'idea di cosa o sostanza ci ha mostrato in essa: 1° delle idee di sensazioni, attuali e possibili, obbiettivate, che noi abbiamo chiamato *sensibili*, 2° certi rapporti di coesistenza nello spazio fra alcuni di questi sensibili, coesistenza nello spazio che noi sappiamo non essere che un caso della semplice simultaneità. 3° dei rapporti di coesistenza in uno stesso oggetto dei sensibili dovuti a sensi differenti, rapporti in cui non abbiamo trovata altra cosa, oltre all'idea della semplice simultaneità, che quella della causalità, cioè di una sequenza uniforme e invariabile. 4° una certa identità fra gli stati successivi della cosa o sostanza, cioè tra i gruppi successivi di sensibili che la costituiscono, e le attitudini, legate a questi gruppi, a modificare altri gruppi o esserne modificati 5° l'identità di posizione nello spazio fra questi gruppi successivi di sensibili, o se vi ha cangiamento di posizione, l'indiscernibilità delle posizioni dei

gruppi immediatamente successivi. *L'identità* di cui al numero 4° e *l'indentità* e *l'indiscernibilità* di cui al numero 5° non sono che dei casi del rapporto di somiglianza; l'uniformità o invariabilità, che è un elemento dell'idea di causazione, non è anch'essa che una somiglianza. Oltre a dei fenomeni e dei rapporti, tra questi fenomeni, di sequenza e di simultaneità, non vi ha dunque altro, nelle idee di sostanza e di causa, che dei rapporti di somiglianza. Ora nella somiglianza può considerarsi o la relazione stessa o il fondamento di questa relazione. La relazione stessa non è che una veduta mentale dello spirito, il risultato di un paragone, ma non è niente di obbiettivo. Nelle cose stesse che si paragonano deve esservi qualche cosa, che è la causa di questa veduta mentale che noi diciamo una relazione di somiglianza: è ciò che abbiamo chiamato il fondamento di questa relazione, ed è certamente un che di obbiettivo. Ma esso è racchiuso nelle idee stesse delle cose che si paragonano, e non aggiunge niente a queste idee, non essendo che una particolarità di queste cose, che è loro comune. Al punto di vista obbiettivo, che è quello in cui noi attualmente ci poniamo, non vi ha dunque altro nelle nostre nozioni delle sostanze — come anche delle cause — che delle idee di fenomeni, cioè di sensazioni, attuali o possibili, e di rapporti tra questi fenomeni, di sequenza e di simultaneità.

Questo risultato, a cui siamo pervenuti, sugli elementi che costituiscono le idee delle sostanze, è, per l'argomento del presente capitolo, della più grande importanza. È evidente in effetto che, se noi potessimo avere un'intuizione, esatta e completa, di tutto il reale accessibile ai nostri sensi, noi non osserveremmo altro che delle sostanze (nel senso lato in cui abbiamo preso questo termine nel presente paragrafo e nei precedenti) e dei fenomeni di cui queste sostanze sono la sede, con certi rapporti di anteriorità, di posteriorità e di simultaneità tra queste sostan-

ze e questi fenomeni. Se le sostanze si risolvono esse stesse in fenomeni con certi rapporti di sequenza e di coesistenza, questa intuizione complessiva del reale non ci presenterebbe dunque altra cosa che dei fenomeni e dei rapporti di sequenza e di coesistenza tra questi fenomeni. Oltre alle sostanze e ai loro fenomeni, con certi rapporti di semplice sequenza e coesistenza, vi sarebbero ancora, è vero, le azioni mutue tra queste sostanze. Ma noi abbiamo visto che la causazione, e per conseguenza queste azioni mutue, non sono che dei casi della sequenza. Così, siccome una rappresentazione adequata delle cose non può contenere niente di più che ciò che è contenuto nella loro intuizione, quando questa intuizione è completa ed esatta; noi possiamo tenere come sufficientemente stabilito che non vi ha niente di più, al punto di vista obbiettivo, nelle nostre idee sull'universo sensibile, che dei fenomeni e dei rapporti di successione e di simultaneità tra questi fenomeni.

§. 12.° Qui però dobbiamo mettere in guardia il lettore contro una generalizzazione troppo assoluta. La proposizione che tutte le nostre idee sull'universo sensibile non contengono niente di più che delle sequenze e coesistenze di fenomeni, non è rigorosamente vera che per la parte di quest'universo aperta ai nostri sensi esterni: per l'altra parte, quella che è l'oggetto del senso interno o della coscienza, cioè lo spirito, non potrebbe essere ammessa senza siserva. Certamente lo spirito, in quanto almeno noi possiamo conoscerlo, non è anch'esso, come la materia, che una collezione di sensazioni, successive o simultanee: vale a dire, oltre alle sensazioni propriamente dette, di sentimenti, d'idee, di volizioni, ecc. Ma tra queste sensazioni successive e simultanee che compongono *uno* spirito, *una* coscienza, non vi hanno, come tra quelle che compongono il mondo materiale e le unità in esso esistenti, dei semplici rapporti di successione e di simultaneità. Mi sembra al contrario indubitabile che vi ha tra gli stati o porzioni di una stessa coscienza un rapporto più intimo, che fa che essi compongono una stessa coscienza e non più coscienze distinte; un legame *sui generis*, che non trova alcun riscontro negli oggetti del mondo esteriore, e che, come tutti i fatti ultimi, noi non possiamo definire, ma solo esprimere con le parole: *unità* o *continuità* della coscienza. Questo fatto sarà evidente, se si considererà una rappresentazione complessa, costituita da più rappresentazioni successive o simultanee, p. e. l'immagine di un corpo in movimento, o semplicemente un'immagine visuale qualunque, anche istantanea, composta necessariamente di una moltitudine di parti. Non è chiaro che tra le rappresentazioni parziali che costituiscono la rappresentazione totale, vi ha un rapporto più intimo che non vi sarebbe fra di esse, se ciascuna rappresentazione distinta appartenesse a una coscienza distinta? E qual è la differenza tra i due casi, se non che tra le differenti rappresentazioni vi sarebbe, nel secondo caso, un semplice rapporto di successione o di simultaneità, mentre, nel primo caso vi ha fra di esse, oltre questo rapporto, un altro rapporto *sui generis*, che noi non possiamo indicare, se non dicendo che tutte queste rappresentazioni fanno parte di una sola e stessa coscienza? Questo fatto che il Galluppi (v. *Saggio sulla critica della conoscenza* tomo 4. c. 2. ed *Elementi di filosofia* t. 3. c. 3.) chiama *unità sintetica della percezione* e *del pensiero*, bisogna distinguerlo dall'*unità metafisica del me* che, con altri metafisici, egli ne deduce, se per questa seconda unità s'intende, come fa questo filosofo, quella d'un *substratum* sconosciuto dei fenomeni della coscienza, che resta sempre lo stesso nel flusso continuo di questi fenomeni (sostanza me). Noi accettiamo il fatto, che ci sembra incontestabile, ma l'ipotesi che se ne deduce, quella della sostanza me, la lasciamo ai metafisici, riserbandoci

di spiegarne l'origine nel Saggio seguente (Appendice alla parte 1ª, cap. 2º). Notiamo per incidente che, facendo di *essere* il sinonimo di *sostanza* (v. §. 6º), noi non abbiamo inteso parlare che degli esseri materiali: lo spirito — che è d'altronde, per noi, il solo vero essere di cui possiamo affermare l'esistenza — non é una sostanza, perchè, come ben osserva Kant (Analitica trascendentale, l. 2º, Scolio generale al sistema dei principii), la sostanza importa la permanenza, e questa non compete che a ciò che esiste nello spazio (mentre lo spirito è un divenire continuo).

In quanto all'unione tra lo spirito e il corpo, noi non abbiamo nessuna restrizione a fare alla proposizione generale che il reale, per quanto almeno noi possiamo conoscerlo, si risolve in sequenze e coesistenze di fenomeni. Si è visto in questa unione il mistero per eccellenza; ma, qualunque sia il mistero, non è che quello generale della causazione, l'unione tra lo spirito e il corpo non consistendo che nei loro rapporti di azione reciproca; e noi sappiamo che la causazione, che che sia al senso metafisico, non è al senso fisico, cioè empirico, che un caso della sequenza.

§ 13º Tra i fatti di cui possiamo affermare l' esistenza, ve ne ha una classe che è in un contrasto così marcato con tutte le altre, ed ha una sì grande importanza intellettuale, che noi dobbiamo farne una divisione distinta, opponendola a tutto il resto: sono le somiglianze e le differenze che esistono tra i fatti. Noi dobbiamo vedere senza dubbio, anche in questi rapporti, dei fatti particolari; perchè cosa può essere un rapporto di somiglianza o di differenza, se non quel sentimento speciale che noi proviamo, quando delle cose, che chiamiamo simili o differenti, ci vengono presentate insieme, e le mettiamo in confronto? Una somiglianza o una differenza non è certamente una proprietà che esista nelle cose in se stesse, perchè essa non esiste nè nell' uno nè nell'altro dei due

termini del rapporto presi a parte, e non esistendo in questi, non può esistere altrove fuori del nostro spirito, poichè nessuno immaginerà che una somiglianza o una differenza sia come un tratto d'unione interposto fra le due cose che diciamo simili o differenti. Un rapporto di somiglianza o di differenza non è dunque qualche cosa di obbiettivo, ma una percezione, una veduta dello spirito, che mette in confronto le cose. Se non pertanto noi ci esprimiamo come se la somiglianza e la differenza fossero qualche cosa di obbiettivo, è questa una circostanza che non è speciale ai soli sentimenti di somiglianza e di differenza. Noi diciamo che due oggetti sono in se stessi simili o differenti, nello stesso senso in cui diciamo che un'azione o una cosa è in se stessa buona o bella; noi intendiamo di dire in questo caso che il sentimento del buono o del bello prodotto nel nostro spirito, non è qualche cosa di arbitrario e di variabile, ma di costante e di necessario, in modo che la capacità di produrre questo sentimento determinato noi la consideriamo come inseparabile dall'azione o dalla cosa stessa. Della stessa maniera, affermando che due oggetti sono simili o differenti, noi intendiamo di dire che la capacità di produrre il sentimento di somiglianza o di differenza è inseparabile dagli oggetti stessi; che vi ha un legame necessario fra gli oggetti e il sentimento, tale che la presentazione o la rappresentazione dei primi svegli in noi irresistibilmente il secondo. Donde si vede pure che, come le somiglianze e le differenze sono anch'esse dei fatti, cioè dei fenomeni del nostro spirito d' una natura particolare, così le affermazioni delle somiglianze e delle differenze rientrano anch'esse in una delle due classi di cui abbiamo parlato sin qui, non essendo, al fondo, che delle affermazioni di sequenze d'una natura particolare.

Per l'affermazione di una somiglianza o una differenza non si afferma niente sull'esistenza dei fatti tra cui si stabilisce questo rapporto: i termini del rapporto possono es-

sere reali o no, ciò non fa niente alla realtà del rapporto stesso. Che esistano o no dei triangoli e degli angoli retti nella natura, ciò non fa niente alla verità della proposizione geometrica che gli angoli d'un triangolo sono eguali a due retti. I giudizi della somiglianza e differenza sono dunque una sorta di proposizioni ipotetiche, in cui noi affermiamo che, dati i termini, vi sarà una certa relazione fra di loro. Noi divideremo dunque i giudizi in due classi. Gli uni affermano l'esistenza delle cose, e questi, come abbiamo visto, non affermano mai la semplice esistenza, ma l'esistenza simultanea o successiva, la coesistenza o la sequenza; ancora questa sequenza o coesistenza essi l' affermano sia d'una maniera categorica sia ipotetica; cioè affermano ovvero che più fatti coesistonó o si seguono, ovvero che, dati certi fatti, altri coesisteranno con essi o li seguiranno. I giudizi dell'altra classe non affermano niente sull'esistenza delle cose, ma semplicemente la loro somiglianza e la loro differenza.

Sotto questi nomi noi comprendiamo naturalmente l'identità e la diversità, la eguaglianza e la disuguaglianza, la maggioranza e la minoranza, ecc. Perchè la somiglianza ha molti gradi: se le due cose sono simili in modo da essere indiscernibili, si ha un rapporto d'identità; la somiglianza assoluta sotto un punto di vista particolare, p. e. del numero o della grandezza, si chiama eguaglianza. Quando poi una grandezza è uguale a una parte d'un'altra grandezza, noi chiamiamo minore la prima grandezza, e maggiore la seconda. Osserviamo che la somiglianza e la differenza non sono due fatti distinti e separati, ma un fatto solo, visto da due lati: è lo stesso dire di due cose che si somigliano molto o che differiscono poco. La differenza non è dunque che un grado minore di somiglianza, e non vi hanno cose talmente differenti che non siano pure simili; p. e. i nostri stati di coscienza più differenti hanno almeno fra di loro quella somiglianza che permette

di classarli insieme, dando loro gli stessi nomi: *stato di coscienza, fenomeno, uno, ente*, ecc. Noi diremo dunque, con un nome unico, i giudizi della prima classe *giudizi sull'esistenza*, e quelli della seconda *giudizi sulla somiglianza*. Sono queste le denominazioni che esprimono con più proprietà la natura delle due classi; ma se vogliamo marcare la loro opposizione per l'antitesi dei termini che li denotano, noi possiamo anche chiamare i primi *positivi*, e i secondi *comparativi*. (1).

---

(1) La nostra classazione del giudizio coincide al fondo con quella di Stuart-Mill: secondo quest'autore il giudizio afferma o la semplice esistenza dei fatti, o la loro sequenza, o la loro coesistenza, che egli distingue in coesistenza nello spazio e simultaneità nel tempo, o infine la loro somiglianza (Logica, lib. 1. c. 5. paragr. 5-6; cfr. c. 3). Il Bain ha soppresso la categoria dei giudizi che affermano la semplice esistenza (v *Logica*, lib. 1. c. 3. 23), e noi lo abbiamo imitato, perchè l'esistenza non viene mai affermata isolatamente, ma sempre con la successione o la simultaneità: ma non possiamo seguire il Bain nelle altre modificazioni da lui apportate alla divisione del Mill. Questi intendeva per coesistenza, come abbiamo detto, la coesistenza nel luogo o la simultaneità nel tempo: il Bain accetta la classe dei giudizi di coesistenza, ma suddivide questa in coesistenza nel luogo e coesistenza di due o più attributi in uno stesso soggetto (*Logica*, lib. 1. c. 3. 20 e 21). Ora può essere utile per uno scopo pratico (p. e. per l'esposizione dei metodi induttivi) di fare una classe distinta delle proposizioni che affermano la coesistenza di due o più attributi in uno stesso soggetto; ma questa classe non potrebbe costituire, al punto di vista della teoria nominalista, che è quello del Bain, una divisione scientifica del significato delle proposizioni, essendo fondata piuttosto sull'espressione verbale, che sul contenuto reale delle affermazioni in essa comprese. È il concettualismo che espone il senso delle proposizioni come affermanti delle relazioni fra soggetti ed attibuti; ma il nominalismo deve esporlo come affermanti dei fenomeni—dei fenomeni concreti, non delle astrazioni—e delle relazioni tra questi fenomeni. Ed è questo, in effetto, il principio direttivo della classazione del Mill, che ha servito di base a quella stessa del Bain, come l' una e l' altra hanno servito di base alla mia. Per altro, quand'anche il senso delle proposizioni si esponga

§. 14.° Queste due classi del giudizio si mescolano intimamente l'una coll'altra in tutte le operazioni dell'intelligenza, dalle più basse alle più elevate: sono come la trama e l'ordito che compongono il tessuto del nostro pensiero. Per vedere come la percezione della somiglianza e della differenza sia implicata in tutte le forme dell'attività intellettuale, rinvierò alle opere degli psicologi, specialmente di Spencer e di Bain. Io mi limiterò ad indicare le complicazioni più notevoli delle due classi di giudizi, a fine di distinguerle più nettamente l'una dall'altra.

---

come se l'oggetto affermato fosse una relazione tra concetti (cioè tra soggetti ed attributi), nemmeno in questo caso la coesistenza di due o più attributi in uno stesso soggetto potrebbe costituire, come vuole il Bain, una *divisione* delle proposizioni reali, cioè sintetiche: poichè, ammettendo la divisione del giudizio in sintetico e analitico, il senso di *tutte* le proposizioni sintetiche si ricondurebbe, come insegna il Mill (*Filosofia di Hamilton*, Del giudizio), all'affermazione della coesistenza di due o più attributi in uno stesso soggetto.

Un'altra innovazione del Bain è di sopprimere la classe delle proposizioni sulla somiglianza: questa non potrebbe, secondo lui, costituire una divisione scientifica delle proposizioni, perchè la somiglianza e la differenza sono implicate in ogni specie di conoscenza (ma egli mantiene, come una categoria speciale di proposizioni, quelle che affermano l'accordo o la differenza nella quantità, cioè l'eguaglianza o l'ineguaglianza). Siccome esse non ci danno che le circostanze fondamentali che definiscono e costituiscono tutte le nostre conoscenze, queste affermazioni sono delle proposizioni analitiche o identiche (*Logica*, lib. 1. c. 3. 16 e 23. App. C. IV). Conoscere un fatto, dice il Bain, è al tempo stesso distinguerlo da tutti i fatti differenti, e accordarlo o identificarlo con tutti i fatti simili: la conoscenza, l'idea o la rappresentazione di un oggetto concreto è dunque come l'aggregato di tutte queste operazioni mentali di differenza e di concordanza (*Logica*, Introduzione, 6). Secondo noi, ciò non è generalmente vero che della conoscenza espressa, o capace di essere espressa, per mezzo delle parole. Noi conosciamo il caldo, dice il Bain, per opposizione col freddo; la luce, con le tenebre; la retta, con la curva e la spezzata; e da un altro lato la conoscenza di una cosa (p. e. di uno scellino)

1° In un rapporto di somiglianza deve distinguersi, come abbiamo osservato, il rapporto stesso e il fondamento di questo rapporto. Il rapporto in se stesso è una veduta subbiettiva dello spirito che compara gli oggetti, la costatazione del sentimento di somiglianza o di differenza che provoca in noi il confronto di questi oggetti: il fondamento del rapporto è qualche cosa di obbiettivo che si trova negli oggetti stessi, il loro modo di esistere che è la causa per cui lo spirito ha la percezione di questo rapporto determinato, cioè prova questo sentimento deter-

---

suppone la rassomiglianza con altre cose che in un gran numero di circostanze ci hanno colpito per delle proprietà identiche. Senza dubbio, l'applicazione a un oggetto di un nome generico (una nozione generale, secondo i concettualisti) suppone che quest'oggetto sia stato riconosciuto più somigliante agli oggetti a cui il nome è stato dato, che a tutti gli altri; l'oggetto essendo così assimilato ai primi, ed opposto ai secondi. Di là quella correlatività universale di cui parla il Bain: a ogni classe corrispondono degli oggetti fuori della classe, a ogni termine positivo un termine negativo, a ogni affermazione una negazione. Ma, siccome le idee dei fenomeni particolari non sono che le rappresentazioni o immagini di questi fenomeni, così noi abbiamo un'affermazione, un giudizio, tutte le volte che un seguito di tali immagini o rappresentazioni è accompagnato da quel modo particolare della coscienza che noi chiamiamo credenza. Ciò non implica delle percezioni di differenza o di somiglianza, e intanto è quanto basta per formare una conoscenza.

La necessità dell'elemento della differenza per la conoscenza è per il Bain un caso di ciò che egli chiama la *legge della relatività*. (V. sulla legge della relatività *Logica* Introduzione 3-4, lib. 1. c. 1. 11-18, c. 2. 6, c. 3. 1, lib. 4. c. 1. 2, App. C, ecc.; *Le emozioni e la volontà* parte 1. c. 4. 1-5, p. 2. c. 13. 7-9 e 27, App. A, ecc.; *I sensi e l'intelligenza* Introduzione c. 1. in fine, parte 2. in principio, c. 3. VIII, ecc.). Questa legge del Bain è una generalizzazione sovratutto di due ordini di fatti essenzialmente distinti: 1. Perchè lo spirito provi un sentimento, bisogna che vi sia un cangiamento nell'impressione; la continuità ininterrotta d'una stessa impressione non è accompagnata da coscienza (p. e. la pressione dell'aria sul nostro corpo). Questa parte della legge della relatività si riferisce,

minato, di somiglianza o di differenza. Una proposizione affermante una somiglianza può dunque avere due significati, secondo che il suo oggetto è d'indicare il rapporto stesso o il fondamento del rapporto. La proposizione: « A è simlle a B » nel secondo caso significa che tale è il modo di esistere di A, che se noi la confrontiamo con B, avremo la percezione d'una somiglianza, ed è quindi un giudizio positivo o sull'esistenza: non è che nel primo caso che la proposizione esprime un giudizio propriamente detto sulla somiglianza o comparativo. Così in un teorema di fisica, enunciante dei rapporti quantitativi tra fenomeni successivi, l'affermazione volge su certe sequenze di fenomeni, e si ha un giudizio sull'esistenza. La proposizione deve essere così interpretata, perchè quello che

---

come si vede, non agli stati mentali per se stessi, ma al loro rapporto con le loro cause. 2. L'atto di conoscere contiene sempre una coppia di cose correlative: ogni cosa non si conosce, secondo il Bain, che per la sua opposizione con altre cose. Noi abbiamo già osservato che quest'aspetto della legge della relatività non si applica, come principio generale, che alle nozioni generiche.

Il Bain vede nella percezione della somiglianza e in quella della differenza due facoltà primitive distinte dell' intelligenza; noi al contrario non possiamo vedervi che due aspetti di un fatto unico. La differenza equivale a un grado minore della somiglianza, come la somiglianza a un grado minore della differenza. Così uno stesso rapporto vien chiamato somiglianza o differenza, secondo che si paragona a tale o tal altro rapporto. Il rapporto fra un bianco e un negro è un rapporto di differenza, se si paragona al rapporto degli uomini bianchi fra loro; ma è un rapporto di somiglianza, se si paragona al rapporto degli uomini con gli altri animali. Due gradazioni diverse dello stesso colore sono simili, se si paragonano a due colori diversi; sono differenti, se si paragonano a due tinte eguali. In quest'ultimo caso noi diciamo che non vi ha differenza, perchè la somiglianza è al suo maximum, al punto di vista del colore. Somigliante e differente sono dunque due termini relativi, come grande e piccolo e tutte le altre applicazioni particolari di questa opposizione, lungo e corto, lontano e vicino, molto e poco, caldo e freddo, ecc.: somigliante e differente non è che un altro caso della stessa opposizione.

più importa a chi emette questa proposizione, è di far conoscere il fondamento del rapporto, cioè il modo di esistere dei fenomeni reali, e non la percezione subbiettiva dello spirito: questa seconda conoscenza è una conseguenza della prima, e oltre che è meno importante in se stessa, può ricavarsi naturalmente da quella, senza che vi sia bisogno di essere espressamente comunicata. Ma un teorema di matematica, enunciante dei rappporti fra i numeri astratti o delle relazioni metriche tra le figure, non afferma niente sull'esistenza dei fenomeni reali nè sull'ordine con cui essi si seguono o si accompagnano: tali proposizioni, per conseguenza, devono interpretarsi come semplici giudizi comparativi o sulle somiglianze. È questo un punto che verrà chiarito nei capitoli seguenti.

2º Alla distinzione tra il rapporto di somiglianza e il fondamento di questo rapporto corrisponde una distinzione nel significato possibile di tutte le proposizioni che hanno per predicato un nome generale. Un nome generale è un nome di classe: quindi l'attribuzione di questo nome implica l'aggregazione dell'oggetto a cui si attribuisce, ad una classe determinata, in una parola, una classazione di quest'oggetto. Ora classare un oggetto è stabilire che esso ha una somiglianza definita con gli altri oggetti con cui si classa; e una somiglianza è, come abbiamo visto, un fatto che può guardarsi sotto due aspetti differenti, cioè come un rapporto fra gli oggetti comparati, e come il fondamento in questi oggetti del rapporto che è il risultato del loro paragone. Ne segue che una proposizione con un predicato generale è suscettibile di essere interpretata in due significati differenti, cioè: come un'aggregazione del soggetto della proposizione fra gli oggetti a cui può attribuirsi lo stesso predicato, in virtù di questo punto di rassomiglianza che ha con essi; e come l'assegnazione a questo soggetto di una determinata qualità o modo di essere, o in una parola, del fondamento della rela-

zione di somiglianza, che permette di aggregarlo tra gli oggetti a cui il predicato è comune. Il primo di questi due significati si chiama in *estensione*, e così interpretata la proposizione esprime un giudizio comparativo o sulla somiglianza; il secondo significato si chiama in *comprensione*, e la proposizione. interpretata di questa maniera, esprime un giudizio positivo o sull'esistenza (a meno che il predicato non sia: uguale a...., simile a...., ecc.). La proposizione: « L'uomo è mortale », interpretata in estensione, significa che l'uomo deve classarsi tra i mortali — giudizio sulla somiglianza—; interpretata in comprensione, che agli altri fenomeni presentati dall'uomo è congiunto il fenomeno della morte — giudizio sull'esistenza —. Si è preteso che tutte le proposizioni aventi un predicato generale devono interpretarsi in estensione, cioè che il senso della proposizione è di fare rientrare un individuo in una classe o una classe in un'altra. Ma nell'interpretazione delle proposizioni noi dobbiamo, per le ragioni dette nel numero precedente, preferire alla relazione di somiglianza il fondamento di questa relazione, e dare quindi alle proposizioni con un predicato generale il senso in comprensione, a meno che il loro oggetto non sia direttamente di stabilire una classazione. Nel caso pratico può essere dubbio se l'oggetto diretto della proposizione è di classare il soggetto o di attribuirgli la proprietà che è il fondamento della classazione. Così, quando l'attributo è uno di quei caratteri su cui sono fondate le classi degli esseri della natura (animali, piante o minerali), la proposizione potrebbe avere per oggetto sia di collocare il soggetto nella classe contrassegnata da questo carattere, sia di attribuirgli il carattere stesso, o anche con esso tutti gli altri comuni alla classe. La proposizione: « L'uomo é un mammifero placentato », potrebbe affermare o la presenza nell'uomo delle mammelle e della placenta, sia sole sia con le altre particolarità dell'organizzazione che la presenza di questi organi trascina con essa, ovvero che l'uomo deve includersi nella classe zoologica dei « mammiferi placentati. » Un caso in cui è certo che il senso è in estensione, cioè che la proposizione deve interpretarsi come l'affermazione di una classazione, è quello delle proposizioni che, se si ammettesse la divisione kantiana del giudizio in analitico e sintetico, dovrebbero senza esitare prendersi per analitiche. Tali sono p. e. le proposizioni: « L'uomo è un animale, La vite è una pianta, L'oro è un metallo. » Queste proposizioni non potrebbero affermare l'esistenza nell'uomo, nella vite o nell'oro del fondamento della loro classazione fra gli animali, le piante o i metalli, perchè, se noi non sapessimo che questi oggetti hanno le proprietà per cui il nome di queste classi é loro applicabile, noi non daremmo loro nemmeno il nome di uomo, di vite o di oro. L'esistenza in essi del fondamento della classazione che il predicato indica, è dunque implicata nell'assegnazione del nome soggetto, e per conseguenza, siccome assegnando il predicato non deve ammettersi che noi facciamo una pura tautologia, questo predicato deve essere inteso come affermante, non il fondamento della classazione, ma la classazione medesima, cioè un giudizio comparativo o sulla somiglianza.

Vi ha un altro caso, indicato dal Mill (*Logica*, l. 1° c. 5° § 6), in cui il predicato generale deve intendersi come affermante la somiglianza del soggetto con le altre cose a cui il predicato è comune. È quando il soggetto è una sensazione o un altro sentimento semplice, e il predicato il nome della sua classe. Questo secondo il Mill: ma ciò secondo noi non è vero che ad una condizione, cioè che il sentimento stesso si supponga preconosciuto; nel caso pratico, che la sensazione sia comune a chi parla ed a chi ascolta. Dicendo: « Questo colore è bianco », la mia intenzione non può essere di comunicare alla persona a cui indico il colore, una conoscenza sulla natura del co-

lore stesso; io non posso intendere quindi che affermare la somiglianza di questo colore con gli altri compresi nella classe *bianco*. Ma negli esempi addotti dal Mill: « Il colore che vidi ieri era un color bianco » e « La sensazione che provo é d'uno stringimento », il significato più naturale delle proposizioni è che ieri vidi un color bianco, non qualche altro colore, e che ora provo una sensazione di stringimento, non qualche altra sensazione, e non già, come vuole il Mill, che il colore che vidi ieri somigliava agli altri colori della classe *bianco*, e che la sensazione che provo somiglia ad altre che ho provate e a cui si è dato il nome di sensazioni di stringimento: ciò è perchè, le mie sensazioni non potendo essere preconosciute che da me stesso, si deve intendere che per queste proposizioni io voglio istruire gli altri, non sulle relazioni di somiglianza di queste sensazioni, ma sul fondamento di queste relazioni, cioè sulle sensazioni stesse. Il Mill non tiene conto della distinzione tra il rapporto di somiglianza e il fondamento del rapporto, e dà unicamente come affermazioni sulla somiglianza delle proposizioni che possono anche non affermare che l'esistenza negli oggetti del fondamento di questo rapporto. È ciò che egli fa pure per un'altra sorta di proposizioni, in cui, come nella precedente, il predicato significa, com'egli dice, una rassomiglianza generale non analizzabile—mentre nella più parte dei casi il predicato generale significa, secondo lui, la presenza di un gruppo definito di attributi, dottrina sulla connotazione dei nomi che noi abbiamo confutata nel capitolo antecedente.—Quest'altra sorta di proposizioni sono quelle in cui il nome della classe è attribuito a un oggetto che, quantunque non abbia che alcuni degli attributi che caratterizzano la classe, deve nondimeno collocarsi in essa, perchè vi si avvicina di più che a tutte le altre classi—per classi qui dobbiamo intendere specialmente i gruppi in cui vengono distribuiti gli esseri della natura.—Per noi

che non ammettiamo la dottrina sulla connotazione dei nomi di Mill, il significato di queste proposizioni non può differire da quello delle altre in cui il predicato è un nome d'una classe, cioè di un gruppo naturale: in esse, come in quelle, l'affermazione può volgere tanto sul fondamento della relazione di somiglianza, quando sulla relazione stessa. La proposizione p. e. « *L' amphioxus lanceolatus* è un pesce », può avere per oggetto tanto di darci una nozione generica della struttura di quest'animale, quanto d'indicarci il posto che esso occupa nella classificazione degli animali. Se un zoologo parla a un altro zoologo, che conosce già la struttura dell' *amphioxus lanceolatus*, il significato più naturale è il secondo; se a un profano, che ignora assolutamente che cosa esso sia, il primo.

3º Anche quando una proposizione ha direttamente per oggetto di enunziare una classazione, può involgere pure nel suo significato dei giudizi sull'esistenza. Per citare un esempio di Spencer (*Principii di piscologia*, § 310), se io ho d' innanzi agli occhi un' arancia, e dico: « Questa è un'arancia », io non voglio solamente significare che quest'oggetto che percepisco deve classarsi fra le arance, ma anche che con gli attributi che io percepisco attualmente sono congiunti gli altri attributi d'un'arancia, che io non percepisco attualmente, ma inferisco da quelli. Così la classazione implica spesso delle inferenze sull'oggetto che si classa: delle inferenze che stabiliscono che coi fenomeni che l'oggetto ci ha presentato, sono congiunti altri fenomeni, che esso non ci ha presentato, ma che noi presumiamo che potrebbe presentarci, perchè nell' esperienza passata li abbiamo trovato generalmente in congiunzione coi primi. In tali casi la proposizione enunciante la classazione, oltre ai giudizi sulla somiglianza costituenti l'atto della classazione propriamente detta, esprime pure, per conseguenza, altri giudizi su certe sequenze o coesistenze di fenomeni.

Ciò che abbiamo detto della classazione è vero anche, e a più forte ragione, della ricognizione, cioè dell'identificazione di un oggetto come il tale oggetto individuale. La ricognizione è in certo modo anch'essa una classazione, delle impressioni presenti che ci vengono dall'oggetto, con le impressioni passate che ci sono venute da esso (confr. Spencer *ibid.* paragr. 312 e 313). Ma con questa classazione coesistono, non spesso, come nella classazione propriamente detta, ma sempre, delle inferenze sull'oggetto, e quindi delle affermazioni sull'esistenza. Ciò non è vero semplicemente perchè, attribuendo queste impressioni presenti a un oggetto determinato, noi affermiamo di esso, oltre agli attributi che attualmente percepiamo, altri attributi che non percepiamo, ma potremmo percepire, e che inferiamo dai primi; ma ancora perchè quest'attribuzione suppone che noi ammettiamo che l'esistenza dell'oggetto attualmente percepito *si continua* con l'esistenza dell'oggetto percepito anteriormente. Ciò vuol dire, in primo luogo, che noi ammettiamo che l'oggetto è esistito anche nel tempo intermedio fra le nostre percezioni passate dell'oggetto e la nostra percezione presente; in altri termini, noi affermiamo l'esistenza di altre percezioni *possibili* interposte, nel tempo, fra questa percezione e quelle, e attribuibili allo stesso oggetto. Di più l'idea dell'identità della sostanza implica, come abbiamo visto, oltre alla somiglianza tra i suoi stati successivi, che la sostanza, in questi stati successivi, o ha occupato la stessa posizione nello spazio, o ha cangiato di posizione, ma d' una maniera *continua*. L' identificazione dell' oggetto implica dunque, oltre all'assimilazione delle percezioni presenti con le percezioni passate venuteci dallo stesso oggetto, e all' intercalazione, nel tempo, tra queste e quelle, di altre percezioni *possibili*, il più spesso somiglianti, l'affermazione che tutte queste percezioni successive hanno avuto una tale localizzazione nello spazio, che tra gli stati immediatamente successivi dell'oggetto che è il complesso di tutte queste percezioni, vi sia stata o un'assoluta identità di posizione, o quel cangiamento indiscernibile di posizione, in cui abbiamo risoluta la *continuità* del movimento (v. paragr. 9°).

4° Spencer fa consistere il ragionamento nella riconoscenza della somiglianza (o non somiglianza) di due rapporti (*Principii di psicologia*, 6ª parte, cap. II-VIII). Sarebbe più esatto di dire che il ragionamento consiste a stabilire, anzicchè la somiglianza di un rapporto con un altro rapporto, un rapporto (quello inferito) simile a un altro rapporto (quello anteriormente conosciuto tra i fatti da cui si fa l'inferenza). La dottrina di Spencer arriva alla confusione tra il ragionamento e la classificazione (v. *ibid.*, §. 309, 310, 313, ecc.) Ma queste operazioni mentali sono due fatti essenzialmente differenti. La classificazione si ferma alla riconoscenza di una somiglianza definita tra il nuovo caso e i casi anteriormente conosciuti tra cui viene aggregato. Nel ragionamento, al contrario, la riconoscenza della somiglianza non è che un mezzo; il risultato a cui esso mira è di stabilire un nuovo fatto (che, tranne nelle matematiche pure, non è una somiglianza, ma una sequenza o coesistenza di fenomeni). Ciò che vi ha di vero nella dottrina di Spencer è che le intuizioni razionali più importanti nel ragionamento, quelle senza le quali un'inferenza *cosciente* sarebbe impossibile, e date le quali questa si fa naturalmente e come da se stessa, sono delle intuizioni di somiglianza. In un sillogismo, in effetto, la minore, che è come il ponte per cui passiamo dal noto all'ignoto, è evidentemente un giudizio comparativo. Ciò che ci autorizza a concludere, dal fatto che i pianeti anteriormente conosciuti hanno delle orbite ellittiche, che anche l' astro nuovamente scoverto deve avere un'orbita ellittica, é la riconoscenza che quest'astro deve aggregarsi in una stessa classe coi pianeti

anteriormente conosciuti. Se noi diamo al ragionamento in quistione la forma ordinaria della logica, cioè quella di un sillogismo, la minore: « Il nuovo astro è un pianeta », va dunque interpretata in estensione, e non afferma che una somiglianza. Di più in questo sillogismo anche la premessa maggiore e la conclusione stessa implicano e suppongono delle percezioni di somiglianza. La prima —noi ammetteremo, affinchè l'inferenza non sia semplicemente apparente, che la premessa reale sia costituita, non da *tutti* i casi compresi nella proposizione generale, ma da quelli solamente in cui l' uniformità espressa da questa proposizione è stata constatata—suppone che tutti i pianeti anteriormente conosciuti siano stati comparati, e trovati concordanti a un doppio punto di vista, cioè negli attributi indicati dal nome *pianeta*, e in quello di avere un' orbita ellittica. In quanto alla conclusione infine, è evidente che noi non attribuiamo al nuovo pianeta un'orbita simile, che perchè intendiamo assimilare il suo movimento a quello degli altri pianeti: questa proposizione implica dunque la percezione della somiglianza tra l' orbita assegnata al nuovo pianeta e quelle costatate nei pianeti già conosciuti.

Vi ha un caso in cui la formula di Spencer è un'espressione esatta dei fatti: è quando la deduzione ha per iscopo, non di fare un'inferenza, cioè di scoprire un nuovo fenomeno, ma solo di spiegare questo fenomeno già scoverto, purchè però tutte le circostanze del fenomeno, cioè le condizioni da cui esso dipende, siano anch'esse conosciute. Così, quando si conosce già l'orbita d'un pianeta, deducendo quest'orbita dalle condizioni pure conosciute da cui essa dipende (cioè la massa del sole, la distanza del pianeta dal sole e la sua forza tangenziale), non si fa che riconoscere la somiglianza del modo di produzione del fenomeno col modo di produzione degli altri fenomeni, governati dalle stesse leggi.

5° Una generalizzazione implica due volte il riconoscimento di una concordanza tra fenomeni, una proposizione generale esprimendo una congiunzione costante fra due tipi di fenomeni o gruppi di fenomeni. « Il contrasto fra l'astrazione (cioè la formazione d'un'idea di classe) (1) e l'induzione può esprimersi, dice il Bain *(I sensi e l'intelligenza*, 2° parte c. 2° V) della maniera seguente: nell'una è una proprietà unica isolata, o una collezione di proprietà trattata come un'unità, che s'identifica e generalizza; nell'altra è una congiunzione, una unione, l'incontro di due proprietà distinte. Noi facciamo un'astrazione quando mettiamo tutte le riviere in una classe, e definiamo la proprietà comune a tutte le riviere: facciamo un'induzione, quando diciamo che le riviere distruggono il loro letto, e depongono delle alluvioni in forma di delta alla loro foce..... L'operazione dell'induzione è dunque della stessa natura, ma più ardua e più laboriosa, che quella dell'astrazione ». Questa proposizione però, se dovesse prendersi in tutto il suo rigore, sarebbe esposta alla stessa obbiezione che la dottrina sul ragionamento di Spencer, cioè d' identificare due operazioni mentali tanto differenti quali sono l'inferenza e la classificazione. Essa non è rigorosamente vera, che se si applica, non all'induzione, ma alla generalizzazione che non è al tempo

(1) Noi abbiamo visto nel capitolo precedente che non vi hanno idee astratte: quindi un'idea di classe non può essere per noi che il complesso delle idee particolari dei casi della classe, coi loro rapporti reciproci di somiglianza. Si obbietterà che di questa maniera un'idea di classe è impossibile, perchè non si possono avere le idee di tutti i casi di una classe, che sono infiniti? Noi risponderemo che avere l' idea d' una classe non importa avere attualmente l'idea di tutti i casi della classe, ma solo conoscerne alcuni, che ci servono come esemplari, ed essere capaci di aggregare gli altri insieme ad essi, quando si presenteranno alla nostra esperienza o alla nostra immaginazione.

stesso una induzione. Se p. e. dopo aver osservato che ciascun pianeta ha un'orbita ellittica, si conclude che tutti i pianeti hanno delle orbite ellittiche, intendendo per *tutti i pianeti* solamente quelli conosciuti, e senza niente pregiudicare sugli altri che potranno in seguito essere scoverti, questa generalizzazione non importa altra cosa che l'identificaztone di cui parla il Bain, cioè la semplice percezione di una uniformità. Una generalizzazione che non implica una inferenza, e non suppone quindi che il semplice riconoscimento di una somiglianza, si trova pure nell'ultima delle tre forme di spiegazione enumerate dal Mill, quella che consiste a ridurre più leggi, prima credute distinte e indipendenti, ad una legge unica, come quando il peso terrestre e l'attrazione terrestre furono riunite da Newton nel principio unico dell'attrazione universale. (v. Mill *Logica*, l. 3°, c. 12°, § 5 e 6).

Benchè una generalizzazione, sia o no induttiva, implichi o sia del tutto il riconoscimento di una somiglianza, una proposizione generale, se essa non enunzia che delle sequenze o coesistenze, non afferma altra cosa che queste stesse sequenze o coesistenze. Il significato di una proposizione generale non consiste che nelle proposizioni particolari che se ne possono ricavare, e alcuna di queste non afferma una somiglianza, quando quella non ha per oggetto di enunziare una uniformità di somiglianze.

Vi hanno dei casi in cui una proposizione particolare implica nella sua significazione una generalità. Ciò si verifica quando all'affermazione di una sequenza o coesistenza di fenomeni si unisce l'altra affermazione che questa sequenza o coesistenza particolare è un caso di qualche legge generale di sequenza o coesistenza. Così dicendo che il fenomeno *a* avrà per effetto il fenomeno *b*, non si afferma solamente che *b* seguirà ad *a*, ma ancora che la sequenza tra *a* e *b* avviene secondo una sequenza uniforme e invariabile tra due tipi di fenomeni, di cui *a* e *b* sono degli esempi particolari. Per conseguenza una tale proposizione involge tre affermazioni distinte: il rapporto (di sequenza o coesistenza) tra due fenomeni particolari, il rapporto generale di cui esso è un caso, e la classazione del primo rapporto come un caso del secondo. Se poi diciamo, non che *a* avrà per effetto *b*, o che *b* ha dovuto avere per causa *a*, ma, supponendo preconosciuta la sequenza tra *a* e *b*, che *a* è la causa e *b* il suo effetto, allora delle tre affermazioni distinte nella proposizione precedente, la prima viene a mancare, e non restano che le due altre. L'affermazione può anche ridursi ad una sola, se si suppone pure preconosciuto il rapporto generale di causazione, di cui la causazione in quistione è un caso particolare: in questa ipotesi, la proposizione che *a* è la causa di *b*, o che *b* è l'effetto di *a*, non è che una semplice classazione, quella della sequenza tra *a* e *b* con le sequenze simili che sono gli altri casi del rapporto generale di causazione, e non esprime quindi che un giudizio sulla somiglianza.

Terminando, io farò quest'avvertenza generale, che ciò che nei sapitoli susseguenti sarà detto sui giudizi di somiglianza, non è applicabile che quando questi giudizi sono stati distinti da quelli sull'esistenza, con cui essi sono spesso implicati, o con cui potrebbero confondersi. È ciò che bisognerà sempre tener presente, per valutare le obbiezioni, che potranno presentarsi, contro le proposizioni che stabiliremo sui caratteri speciali a questa classe di giudizi, e la loro opposizione, al punto di vista particolare dell'argomento di questo scritto, con quelli di sequenza e di coesistenza.

CAPITOLO III.

Giudizi a priori e giudizi a posteriori.

§. 1.° La divisione dei giudizi in *a priori* e *a posteriori*, rigorosamente tracciata, corrisponde a quella, stabilita nel capitolo precedente, in comparativi o sulla somiglianza e positivi o sulla esistenza. I rapporti di somiglianza e di differenza tra le cose noi possiamo scoprirli per il solo esame delle idee di queste cose, e senza bisogno dell'osservazione delle cose stesse. Quand'anche noi non avessimo mai fatto il confronto attuale di tre oggetti, noi potremmo, consultando i nostri ricordi, conoscere, per il semplice confronto delle rappresentazioni di questi oggetti, che due di essi sono più somiglianti fra di loro che col terzo, per il colore, o per la forma, o per la grandezza, ecc. Noi potremmo pure conoscere per lo stesso mezzo quale di essi è più grande e quale più piccolo, e se due riuniti superano, per la somma delle loro grandezze, la grandezza dell'altro, o le restano inferiori. Similmente per vedere che il verde non è il rosso, o che il rotondo non è il quadrato, cioè che questi due colori o queste due figure sono differenti, noi non abbiamo bisogno d'una comparazione attuale di questi colori o di queste figure, ma ci

basta la comparazione delle loro idee; della stessa maniera che ci basta la comparazione delle rappresentazioni di due rette con quelle di spazi circoscritti da linee, per vedere, senza bisogno di comparare attualmente delle rette e degli spazi chiusi reali, che due rette differiscono da uno spazio chiuso, ciò che si esprime con l' assioma che due rette non chiudono uno spazio. E lo stesso potremmo dire di tante altre fra le più semplici verità della matematica, tutte quelle che si conoscono, come suol dirsi, d'una maniera intuitiva, p. e. che due grandezze che coincidono sono eguali, che la linea retta è la più breve fra due punti dati (cioè che è più breve d' una curva o d'una spezzata fra gli stessi punti), che due e due sono eguali a quattro, ecc. In questi casi come nei precedenti, siccome si tratta di giudizi comparativi, per percepire queste verità noi non abbiamo bisogno di confrontare le cose stesse, tra cui si afferma una somiglianza o una differenza determinata, ma ci basta di confrontare le idee di queste cose. Le verità che si risolvono in giudizii sulla somiglianza o sulla differenza, possiamo dunque, sino ad un certo punto, conoscerle indipendentemente dall' esperienza, in altri termini, esse possono formare l'oggetto di giudizii *a priori;* e questi giudizii sono *a priori* in questo senso, che per istabilirli non è necessaria l'esperienza delle cose reali, poichè l'osservazione degli oggetti stessi può essere sostituita dall'osservazione delle idee di questi oggetti.

Non vi ha al contrario alcun caso, in cui l'osservazione delle idee possa sostituirsi a quella delle cose stesse, per conoscere l'esistenza di queste cose e i loro rapporti di sequenza o di simultaneità. La contemplazione di una rappresentazione può apprenderci così poco se esista o no nella realtà la cosa corrispondente a questa rappresentazione, che la contemplazione di un ritratto può apprenderci se esso rappresenta una persona reale o è una sem-

plice fantasia dell'artista. Similmente ci sarebbe impossibile di conoscere, per il semplice confronto delle idee di due fenomeni, se essi siano simultanei o successivi, come noi conosciamo, per questo mezzo, se sono simili o differenti; ovvero, posto che noi sappiamo già che sono successivi, di sapere quale dei due è l'antecedente e quale il susseguente. I giudizii positivi o sull'esistenza sono dunque sempre *a posteriori,* in altri termini, noi non possiamo mai, per istabilirli, dispensarci dall'esperienza, perchè l'esistenza degli oggetti, la loro sequenza e la loro simultaneità noi non possiamo scoprirla, come la loro somiglianza e la loro differenza, per l'esame delle rappresentazioni di qussti oggetti, ma abbiamo bisogno di quello degli oggetti stessi reali.

È questa la tesi che noi svilupperemo nel seguito di questo scritto. Essa differisce dalla dottrina dei filosofi *aprioristi* o razionalisti sovra tutto in un punto, cioè che questi ammettono dei giudizii *a priori,* non solo sulla somiglianza, ma anche sull' esistenza (noi intendiamo naturalmente le parole «giudizii sull'esistenza» nel senso spiegato nel capitolo precedente). Questa differenza è di una grande importanza per la teoria della conoscenza, perchè, come abbiamo detto nel principio del primo capitolo, l' impiego, più o meno esteso, del metodo *a priori,* applicato alla conoscenza del reale, è uno dei tratti più caratteristici dei sistemi metafisici, e la metafisica stessa è fondata, consapevolmente o inconsapevolmente, sul presupposto che vi hanno delle proposizioni sull'esistenza, che noi dobbiamo ammettere per la loro evidenza intrinseca, cioè *a priori.* Dimostrando che non vi hanno giudizii *a priori* sull'esistenza, noi avremo perciò dimostrato implicitamente l'inanità radicale di ogni metafisica. Al punto di vista *logico* ed *ontologico,* la nostra tesi è dunque essenzialmente empirista: ma anche al punto di vista *psicologico,* la sua contraddizione con l'empirismo è piutto-

sto apparente che reale. Sceverando la particella di verità, contenuta nella dottrina contraria, i principii fondamentali della filosofia dell' esperienza saranno piuttosto rinvigoriti che scossi, perchè verrà rischiarato un angolo oscuro di questa filosofia, verso il quale mirano principalmente le obbiezioni dei suoi avversari, alle quali, secondo noi, i filosofi empiristi non hanno sin qui risposto d'una maniera soddisfacente. In effetto, da una parte, queste obbiezioni saranno così ridotte alla loro vera portata; e da un'altra parte, si vedrà che l'eccezione, su cui esse si fondano, alla teoria che domanda all' esperienza l'origine di tutte le nostre conoscenze, non è incompatibile coi principii essenziali di questa teoria.

Per istabilire la nostra tesi, noi cominceremo dall'esaminare le dottrine dei filosofi razionalisti sui giudizii *a priori*. É ciò che faremo nel resto di questo capitolo e nei due capitoli seguenti.

§. 2.° Per dimostrare che vi hanno dei giudizi *a priori*, i filosofi razionalisti si servono di due argomenti, che noi dobbiamo discutere, perchè essi tendono a stabilire dei giudizii *a priori* anche sull'esistenza. L'uno di questi argomenti è che l'esperienza non può dare origine a delle proposizioni assolutamente universali. L'esperienza, si dice, può insegnarci che dei fatti si sono trovati costantemente insieme; ma questa non è una ragione che essi ritorneranno sempre a presentarsi insieme. Una previsione fondata sull'analogia dei casi passati, non può essere che una congettura incerta: l'esperienza non può imprimere ai suoi giudizii una universalità assoluta e rigorosa. Questa universalità, almeno, non può essere illimitata: se si applica fuori del piccolo cerchio di spazio e del corto frammento di durata in cui sono confinate le nostre osservazioni, la proposizione non è che probabile; non ci è permesso di affermare che i dati che essa unisce, sono legati in ogni tempo e in ogni luogo.

Se gli avversari della teoria empirista intendono così affermare un fatto psicologico, se essi intendono dire che lo spirito umano non è portato a generalizzare le sue esperienze con tutta la forza di cui la credenza è capace, i fatti più familiari provano che questo è un errore. «Il primo movimento, dice il Bain, che porta lo spirito a credere, piega piuttosto dal lato dell' eccesso, e se niente è venuto a contrariarlo in tale o tal caso particolare, esso si porterà con forza sopra ogni cosa» (*Logica*, l. 2,° c. 5,° 8). Ciò che vediamo e conosciamo, è per noi la misura del non visto e dello sconosciuto: il re di Siam rifiutava di credere alla congelazione dell'acqua; per lungo tempo l'umanità fu incapace di ammettere l'esistenza degli antipodi. Non è al punto di vista psicologico, ma al punto di vista logico, che si fa l'obbiezione? e ciò che si nega è, non che lo spirito umano tiri con sicurezza dai casi osservati delle proposizioni assolutamente generali, ma che egli abbia dei motivi logicamente sufficienti per farlo? Ma se tutte le volte che noi anticipiamo sulle nostre percezioni attuali, oltrepassando, con le nostre affermazioni, ciò che ci è dato immediatamente nell' osservazione dei casi particolari, non è su quest'osservazione che noi ci fondiamo, su che potremmo fondarci, se non sopra una necessità cieca e inesplicabile del nostro pensiero? perchè cosa può essere, se non questo, un giudizio *a priori?* Ora è evidente che questa necessità subbiettiva non darebbe alle nostre anticipazioni un fondamento più sicuro dell'esperienza, perchè non vi sarebbe alcuna ragione per ammettere che delle necessità obbiettive devono corrispondere alle necessità del nostro pensiero. I filosofi razionalisti immaginano, è vero, delle ipotesi per giustificare queste pretese necessità del pensiero, dando loro un fondamento obbiettivo; ipotesi che noi accenneremo nel paragrafo ultimo di questo capitolo, e di cui discuteremo le più importanti nei due capitoli seguenti. Ma se, come

confidiamo di dimostrare, queste ipotesi sono inammissibili, è vana assolutamente l'obbiezione contro l'empirismo, che l' universalità assoluta d' una proposizione non può venire dall'esperienza, perchè l'empirista avrà ragione di rispondere che, qualunque sia in se stesso il grado di certezza, a cui può aspirare un'inferenza generale tirata dall'esperienza, poichè non ve n'ha, e non è nemmeno possibile d'immaginarne, uno più alto per le proposizioni che oltrepassano la costatazione dei fatti particolari, esso è per noi, quando si tratta di tali proposizioni, il tipo della certezza logica, e il solo senso intelligibile che può avere in questo caso la parola *certezza*.

§ 3.º Tuttavia, quantunque la pretesa che l'esperienza non può dar luogo a proposizioni rigorosamente universali, sia evidentemente illusoria, questa illusione è si generalmente diffusa tra i metafisici, e si è imposta con tanta forza anche a dei pensatori che, per lo spirito generale delle loro dottrine, possono riguardarsi come dei campioni dell'empirismo — lo scetticismo di Hume e le opinioni di Locke sull'incertezza delle conoscenze positive essendo appunto fondati su questo presupposto—, che noi non possiamo qui dispensarci di accennare ai motivi psicologi, da cui essa si origina.

Oltre alle verità intuitive (cioè a quelle date immediatamente nell'osservazione dei fatti particolari), vi hanno, anche nei limiti delle proposizioni sull'esistenza, delle verità o pretese verità generali con un grado tale di certezza, che la maggior parte delle conoscenze induttive non potrebbero eguagliarlo. Esse sono delle inferenze, e per conseguenza anch'esse induttive; ma queste induzioni si fondano sulle esperienze che ci sono le più familiari di tutte. Non è che una generalizzazione tirata da questi fatti i più familiari, sia *logicamente* meglio fondata di un'altra tirata da fatti meno familiari: ma per una conseguenza delle leggi dell'associazione delle idee, vi ha

tra le due specie di proposizioni una differenza *psicologica*, determinata dalla somma disuguale delle esperienze. Ora tali generalizzazioni tirate dai fatti più familiari, sono caratterizzate da questa circostanza, che tra le idee che esse uniscono, si è stabilita una coesione così intima, che non solo la loro certezza ci pare superiore a quella delle altre proposizioni induttive, ma esse ci sembrano certe d'un'evidenza intrinseca, vale a dire, noi siamo disposti ad ammetterle indipendentemente dalla loro base logica, cioè dalle esperienze passate che esse generalizzano, e la coesione stessa che noi sentiamo tra le idee, ci sembra un criterio sufficiente della loro verità. Questo è al fondo il *sofisma a priori* di Stuart-Mill, che egli esprime sotto questa forma: Le cose che non si possono pensare l'una senza l'altra devono coesistere. Le cose che non possono essere pensate insieme non possono coesistere. (V. *Logica*, lib. 5,º c. 3,º §. 1-3). Ma per un altro sofisma *a priori*, che è quello stesso da cui derivano, non solo la psicologia razionalista, ma, come vedremo nel Saggio seguente la più parte delle altre concezioni metafisiche che lo spirito umano ha prodotte, noi siamo anche portati a credere che le proposizioni, che ci sembrano dotate d'un'evidenza intrinseca, siano, per la loro origine, indipendenti dall'esperienza, in altri termini, *a priori* (v. il 2º Saggio, parte 1,ª Appendice 2ª al cap 6º). Ne segue che le generalizzazioni tirate dalle esperienze più familiari vengono prese per proposizioni *a priori*, e per conseguenza — siccome queste generalizzazioni ci sembrano, come abbiamo detto, possedere un grado di certezza superiore a quello delle altre — che il filosofo razionalista trova nel suo spirito un tipo di certezza a cui le generalità di cui egli riconosce l'origine empirica, non possono giungere, e che egli non può attribuire che alle proposizioni *a priori*.

A ciò che abbiamo detto bisogna aggiungere un'altra circostanza. I legami più familiari tra i fenomeni sono

per noi un modello, a cui tendiamo istintivamente ad assimilare tutti i legami in generale tra i fenomeni — è l'illusione naturale, a cui poco fa abbiamo accennato, che dà origine alla psicologia razionalista e alla più parte delle altre idee metafisiche — Per un effetto di questa tendenza, siccome questi legami i più familiari tra i fenomeni ci sembrano, come si è detto, intrinsecamente evidenti e conoscibili *a priori*, noi siamo inclinati naturalmente ad attenderci fra tutti i fenomeni, anteriormente al loro studio scientifico, dei legami intrinsecamente evidenti e conoscibili *a priori*. Così, quando l'osservazione dei fenomeni ci ha mostrato che i loro legami generali mancano di questa evidenza intrinseca e sono puramente empirici, il nostro spirito si trova deluso nella sua aspettativa naturale; ciò che dà luogo a due fatti, per lo più associati l'uno all'altro, della nostra intelligenza: l'agnoticismo, che nega alle conoscenze positive, cioè alle leggi empiriche scoverte nei fenomeni, il carattere di *vere* conoscenze, che attingano il fondo stesso o, come si dice, *l'essenza* delle cose; e uno scetticismo, più o meno risoluto, a riguardo di queste conoscenze, che nega ad esse, sinchè almeno non siano dedotte, cioè trasformate in conoscenze *a priori*, una certezza assoluta e rigorosa (v. Saggio 2,° parte 1ª, cap. 6.°)

Ecco dunque la natura e il valore della massima dei filosofi razionalisti, che l'esperienza non può dare origine a proposizioni d'un'assoluta universalità: essa non è che un'illazione erronea, dedotta, in virtù dei sofismi *a priori* del nostro spirito, da questo fatto psicologico — certo incontestabile, ma che non ha niente di contrario alla teoria dell'esperienza — che le induzioni tirate dalle esperienze più familiari, ci sembrano d'una certezza superiore a quella delle altre induzioni, tirate da esperienze che non sono egualmente familiari.

§ 4° L'altro argomento contro la teoria dell'esperienza, sul quale i filosofi razionalisti insistono anche di più che

sul primo, è che la *necessità* è un carattere esclusivamente proprio dei giudizi *a priori*, e che l'esperienza, per conseguenza, non può dar luogo a delle proposizioni *necessarie*, ma solo *contingenti*. Questa obbiezione contiene, come diremo in seguito, una particella di verità: ma in se stesso questo principio generale, che delle proposizioni necessarie non possono venire dall'esperienza, è un'affermazione si evidentemente erronea, che essa può confutarsi agevolmente per le dottrine stesse degli avversari dell'empirismo. Questi filosofi infatti sono ben lungi di essere d'accordo fra di loro, quando si tratta di precisare quali siano le verità necessarie e perciò indipendenti dall'esperienza. Kant considera l'indistruttibilità della materia come una verità necessaria ed *a priori* (v. Analitica trascendentale, lib. 2°, c. 2°, sez. 3ª, III, A); ma la più parte degli stessi filosofi razionalisti sostengono contro di lui che questa proposizione è puramente contingente e sperimentate. Vi sono stati dei metafisici che hanno riguardato come verità necessaria ed *a priori* il principio che la materia è in se stessa priva di attività, e che una forza attiva non può appartenere che ad un essere spirituale (1): l'altro principio della filosofia teologica, quello su cui è fondato l'argomento delle cause finali, cioè che quando dei mezzi sembrano combinati per raggiungere un certo risultato, bisogna ammettere una causa intelligente, sarebbe anch'esso, secondo aluni filosofi (2), una verità necessaria e in-

(1) P. e. Galluppi. V. *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, t. 6. §. 90. La più parte dei metafisi che ammettono questo principio — che è una delle basi, non solo della filosofia teologica, ma dell'*animismo* in generale (non come semplice ipotesi fisiologica, ma come spiegazione universale delle cose) e del *panpsichismo* — devono ammettere anche, esplicitamente o implicitamente, la sua apriorità, perchè uno dei caratteri distintivi che si assegna ordinariamente alla causa *efficiente*, è che il nesso tra la causa e l'effetto deve essere conoscibile *a priori*.

(2) Come Reid. V. *Saggio 6*. c. 6.

dipendente dall' esperienza. Ma altri filosofi invece, pure partigiani delle verità *razionali* e della massima che la necessità è il carattere distintivo di tali verità, lungi di riconoscere nelle due proposizioni indicate delle verità necessarie, non ammettono nemmeno che esse siano delle verità, e le considerano come delle generalizzazioni affrettate delle nostre esperienze più familiari. La massima che non vi ha azione a distanza tra i corpi, ma solo a contatto, è stata assai spesso riguardata, sin dai promotori del razionalismo moderno, come una verità necessaria, evidente per se stessa e superiore all' esperienza (v. il Saggio seguente, parte 1ª, cap. 3º); ma altri filosofi razionalisti hanno pensato invece che l'azione a contatto e l'azione a distanza sono due fatti dell' osservazione, di cui l'uno non è intrinsecamente nè più nè meno credibile dell'altro, e che noi dobbiamo ammettere egualmente in virtù dell'osservazione stessa. Questi esempi, che non sarebbe difficile di moltiplicare — e sarebbe anche più facile, se i filosofi razionalisti non fossero costretti a cancellare dalla lista delle proposizioni necessarie quelle la cui erroneità è stata riconosciuta—mostrano almeno che una proposizione d'origine sperimentale può avere tutta l'apparenza d'una proposizione necessaria. Ma in questo caso tra realtà ed apparenza non vi ha una distinzione precisa, e una proposizione *apparentemente* necessaria non può molto differire da una proposizione *realmente* necessaria. La necessità d'una proposizione è il sentimento o la coscienza, che noi abbiamo, d'una coesione la più stretta fra le idee che essa unisce. Se questa coesione fra le idee, e il sentimento che se ne ha, sono al grado più elevato, tutti si accorderanno a trovare necessaria la proposizione che unisce queste idee, e noi possiamo dire che la proposizione è *realmente* necessaria. Se questa coesione è minore, la proposizione può sembrare ad alcuno necessaria e ad altri

no, secondo il tipo più o meno elevato, che ciascuno ha potuto formarsi, del grado di coesione sufficiente perchè una proposizione si chiami necessaria, e noi possiamo dire allora che la proposizione è *apparentemente* necessaria. Tra una necessità *apparente* e una necessità *reale* non vi ha dunque che una differenza di grado, e se l'esperienza ha potuto dar luogo a una coesione sì stretta fra le idee, che la proposizione che le unisce sia *apparentemente* necessaria, non vi ha ragione perchè essa non possa dar luogo a una coesione più stretta ancora, in modo che la proposizione sia *realmente* necessaria. Negli esempi citati e negli altri simili che si potrebbero aggiungere, di proposizioni ricavate dall'esperienza e considerate come necessarie, si tratta evidentemente di generalizzazioni di esperienze le più familiari: la ripetizione delle esperienze è stata tanto frequente, da formare tra le idee un legame così stretto, che le proposizioni, che uniscono queste idee, hanno potuto sembrare ad alcuni filosofi delle proposizioni necessarie. Ora se la frequenza delle esperienze ha potuto determinare delle proposizioni *apparentemente* necessarie, una frequenza delle esperienze ancora più grande potrà giungere sino a determinare delle proposizioni *realmente* necessarie.

Tuttavia bisogna osservare che il principio che l'esperienza non può dar luogo a delle proposizioni necessarie, è lungi dal dover essere riguardato come un'opinione puramente arbitraria di certi filosofi: al contrario, ciò che abbiamo detto nel paragrafo precedente, spiega come questo principio sia un vero concetto metafisico, cioè un prodotto delle illusioni naturali dello spirito umano. Noi abbiamo detto infatti in quel paragrafo che, in virtù dei sofismi *a priori* del nostro spirito, l'intimità del legame fra le idee fa sembrare intrinsecamente evidente la proposizione che unisce queste idee, e noi siamo inclinati a riguardare una proposizione, che ci sembra intrinsecamente evidente, come

indipendente dall'esperienza. Ora dire che tra le idee, che unisce una proposizione, vi ha il legame più intimo, è la stessa cosa che dire che questa proposizione è necessaria. Il principio che l'esperienza non può dar luogo a delle proposizioni necessarie, deriva dunque dagli stessi sofismi *a priori*, da cui l'altro principio della psicologia razionalista, che l'esperienza non può dar luogo a delle proposizioni assolutamente universali.

§ 5.° Noi abbiamo accennato che il principio che dall'esperienza non possono venire delle proposizioni necessarie, quantunque falso come principio assoluto, contiene nondimeno una particella di verità. La spiegazione di questo punto esige una distinzione, che sin qui abbiamo negletta. Benchè una proposizione necessaria soglia definirsi quella il cui contrario è inconcepibile, generalmente il termine viene impiegato in un senso più largo della sua definizione, tanto i razionalisti quanto gli empiristi dando come necessarie delle proposizioni, il cui contrario non è assolutamente inconcepibile, ma solamente difficile a concepire. Ciò mostra quanto sia naturale di confondere un'assoluta inconcepibilità del contrario con la semplice difficoltà di concepirlo; sicchè non dobbiamo sorprenderci se è appunto su una tale confusione, come vedremo nel Saggio seguente, che è fondata la metafisica *apriorista*, cioè quella caratterizzata dall'applicazione del metodo *a priori* alla conoscenza del reale. Per conseguenza, noi abbiamo chiamato egualmente necessarie tanto le proposizioni il cui contrario è assolutamente impossibile, quanto quelle il cui contrario è solamente difficile, ad essere concepito; e ciò non solo per conformarci all'uso pratico del termine, nella controversia tra i razionalisti e gli empiristi sull'origine delle proposizioni necessarie, ma anche perchè questo concetto lato della necessità, che comprende, oltre all'assoluta impossibilità, la semplice difficoltà, di concepire il contrario, ci sarà utile nel Saggio seguente, quando parleremo della metafisica *apriorista*. È in questo senso lato delle parole *necessità* e *necessario* che noi abbiamo rifiutato di ammettere il principio dei filosofi razionalisti, che l'esperienza non può dare origine a delle proposizioni necessarie: ma se distinguiamo queste due forme o gradi della necessità, cioè una necessità assoluta, consistente nell'impossibilità, e una necessità relativa, consistente nella difficoltà, di concepire il contrario, e intendiamo per la semplice necessità il primo di questi due gradi, cioè una necessità assoluta; allora il principio dei razionalisti sarà vero anche per noi, e la divisione delle proposizioni in necessarie e contigenti corrisponderà anche per noi a quella in *a priori* e *a posteriori*.

La classe delle proposizioni *a posteriori* corrisponde, come abbiamo detto nel primo paragrafo, a quelle sull'esistenza, cioè che affermano, oltre alla semplice esistenza, certi rapporti di successione o di simultaneità, dei fenomeni. Per queste proposizioni la possibilità del contrario è sempre concepibile, qualunque sia d'altronde lo sforzo che ciò possa costare all'immaginazione. Noi possiamo immaginare che i fenomeni avrebbero potuto essere disposti altrimenti di come li vediamo nel mondo reale; che il loro ordine potrebbe essere un altro; che un fatto, anche il più certo, potrebbe non accadere o non essere accaduto. Ciò è chiaro nelle proposizioni d'origine evidentemente sperimentale, per esempio che la forza d'attrazione è in ragione inversa del quadrato della distanza: il contrario di tali proposizioni può concepirsi o immaginarsi facilmente, quantunque possa essere assolutamente incredibile. Ma vi hanno altre proposizioni, egualmente derivate dall'esperienza, di cui non possiamo concepire la possibilità del contrario senza uno sforzo più o meno grande dell'immaginazione: sono le proposizioni sull'esistenza che rischiano di essere prese per verità *a priori*, e che i filosofi razionalisti danno effettivamente come tali. Di al-

cune di queste proposizioni la possibilità del contrario non solo non è assolutamente inconcepibile, ma è anche credibile, e questo contrario può anzi essere ammesso come vero: noi possiamo addurre come esempio la proposizione che l'azione tra i corpi avviene sempre a contatto, e non mai a distanza. Ora non vi ha molta differenza per la necessità (*relativa*, cioè per la difficoltà d'immaginare il contrario) tra una proposizione di questo genere e altre che i razionalisti si accordano a dichiarare verità *a priori*, p. e. quella che ogni cangiamento deve avere una causa. Anche in tali casi il contrario della proposizione può essere concepito, quantunque con una difficoltà ancora più grande, in ragione della estrema frequenza delle esperienze che le hanno dato origine, e dell'assenza di qualsiasi esperienza contraria. Un mondo in cui i fenomeni si seguissero all'azzardo, senza un ordine uniforme o alcun legame tra cause ed effetti, è semplicemente incredibile, ma non è assolutamente inconcepibile o inimmaginabile. E il simile potremmo dire di tutte le proposizioni sull'esistenza, che i razionalisti danno come esempi di verità necessarie e *a priori*, e in cui gli empiristi vedono delle prove del principio che l'esperienza può dar luogo a delle proposizioni necessarie: la necessità di tali proposizioni non è mai *assoluta*, ma solamente *relativa*.

Ma diverso è il caso per le proposizioni sulla somiglianza. Se due oggetti hanno un rapporto di somiglianza o di differenza, di eguaglianza o d'ineguaglianza, ecc:, la proposizione che esprime questo rapporto non è *relativamente*, ma *assolutamente* necessaria; in altri termini la possibilità del contrario non è solamente difficile a concepire, ma è affatto inconcepibile. Noi possiamo concepire che i due oggetti non esistano, o non siano tali quali sono in realtà: ma se supponiamo che essi esistono e sono tali, non possiamo al tempo stesso concepire la possibilità che il loro rapporto sia differente.

Noi possiamo, per esempio, immaginare che due gruppi reali di due oggetti e uno di quattro, o non esistano affatto, o siano composti invece di un numero differente di unità; ma se supponiamo che essi esistono e sono composti di questo numero determinato di unità, non possiamo al tempo stesso immaginare la possibilità che i due gruppi di due, presi insieme, abbiano con quello di quattro, non un rapporto di eguaglianza, ma di maggioranza o di minoranza. Quando i razionalisti vogliono illustrare la loro definizione delle verità necessarie (per l'assoluta inconcepibilità del contrario), gli esempi di cui si servono, appartengono per il solito a questa classe di proposizioni. « Le verità necessarie, dice Wewell (*Storia delle idee scientifiche*, p. 58), sono quelle che non ci apprendono solamente che la proposizione è vera, ma per le quali noi riconosciamo che essa deve essere vera; quelle di cui la negazione è non solo falsa, ma impossibile; e nelle quali non possiamo, nemmeno per uno sforzo d'immaginazione o per ipotesi, concepire il contrario di ciò che è affermato ». E continua: « Che vi siano di tali verità, non se ne può dubitare. Si possono prendere per esempio tutte le relazioni di numeri; tre e due fanno cinque; noi non possiamo concepire che sia altrimenti. Noi non possiamo per alcuno sforzo del pensiero immaginare che tre e due facciano sette ». Ciò che dobbiamo notare è che questo non è vero solamente delle verità matematiche (della matematica pura) che si conoscono intuitivamente, ma anche di quelle che, per essere ammesse, hanno bisogno di una dimostrazione. Non solo è una verità necessaria che due e due fanno quattro, ma anche che gli angoli del triangolo sono eguali a due retti; noi non possiamo concepire che tra la somma degli angoli del triangolo e due angoli retti sarebbe possibile un rapporto differente da quello che noi conosciamo esistere realmente fra di loro, cioè di eguaglianza. Nel seguito di questo Saggio è in questo stretto significato, di un'asso-

luta inconcepibilità del contrario, che noi impiegheremo i termini *necessità* e *proposizione necessaria*.

§ 6° Gli argomenti di cui i filosofi razionalisti si servono per istabilire la loro dottrina, falliscono dunque il loro scopo: l'uno non prova affatto che vi siano dei giudizi *a priori*, l'altro non prova che vi siano dei giudizi *a priori* sull'esistenza. Ma non solo la dottrina dei razionalisti manca di prove, essa presenta inoltre le più gravi difficoltà intrinseche. Un giudizio *a priori* anzitutto, nel senso dei razionalisti, non può essere che una necessità primitiva e inesplicabile del pensiero. Di queste necessità bisogna ammetterne altrettante, tutte indipendenti fra di loro, quante sono le verità o pretese verità assiomatiche: non vi ha, per le proposizioni che esprimono queste verità, una condizione generale per l'unione del soggetto e del predicato. Nè bisogna lasciarsi illudere dal linguaggio metaforico dei razionalisti. Quando una verità o pretesa verità *a priori* non è dedotta da altre verità più primitive, essi dicono che si conosce *intuitivamente* Sembra che questa espressione e le altre corrispondenti non siano che delle figure rettoriche, destinate a supplire in qualche modo al difetto radicale della dottrina. Sia p. e. l'assioma che due quantità eguali ad una terza sono eguali fra di loro. Conosciuto che A è uguale a B e che B è uguale a C, noi conosciamo che A e C sono eguali: questa conoscenza i razionalisti la chiamano un'*intuizione*. Ma ciò vuol dire forse che noi abbiamo la percezione attuale dell'uguaglianza tra A e C? Certamente no, perchè i razionalisti non ammettono che noi conosciamo questa eguaglianza immediatamente, ma che la inferiamo da altre eguaglianze conosciute. Che cosa vuol dire dunque, in questo caso, un'*intuizione*? Lo abbiamo detto, non altro che una necessità primitiva e inesplicabile del pensiero. Sia che la conoscenza dell'assioma si consideri come un possesso innato del nostro spirito (conformemente alla vieta dottrina delle idee innate); sia che si consideri come acquisita, ma si supponga che sin dalla prima volta che abbiamo avuto la coscienza di due quantità eguali ad una terza, questa coscienza è stata indissolubilmente legata a quella dell'eguaglianza di queste due quantità fra di loro; e in quest'ultima ipotesi, sia che si ammetta, con la più parte dei filosofi razionalisti, che all'origine noi apprendiamo la verità dell'assioma per il confrondo dei concetti astratti, cioè come principio generale, e che quando la riconosciamo nei casi particolari, non lo facciamo che per un'applicazione di questo principio generale; sia che si ammetta invece con altri, come Locke e Stewart, che nei casi particolari noi conosciamo la verità dell'assioma d'una maniera immediata: sarebbe sempre impossibile, nella dottrina dei razionalisti, di assegnare una ragione perchè noi uniamo il soggetto della proposizione col suo predicato; non è che per un impulso cieco e istintivo del nostro spirito, per una legge primitiva della nostra vita mentale, di cui si deve rinunziare a dare una spiegazione. Di queste leggi primitive bisogna ammetterne una per l'assioma di cui abbiamo parlato, un'altra per quello che le somme di quantità eguali sono eguali, altre per il principio di causalità, per quello della sostanza, ecc.: ogni verità immediata suppone una legge particolare distinta; non vi ha, nella dottrina razionalista considerata per se stessa, cioè a parte le ipotesi sussidiarie di cui diremo nel paragrafo seguente, alcuna legge superiore, che comprenda queste leggi particolari, e da cui esse possano dedursi.

Niente di più naturale nè di più semplice della spiegazione, che la teoria dell'esperienza dà di questi fatti, ultimi e inesplicabili per la dottrina razionalista. Possono i razionalisti mettere in dubbio che nella nostra esperienza passata si trovano i fatti particolari che, secondo la spiegazione empirista, servono di base induttiva alle verità

assiomatiche? ovvero negare che noi siamo portati costantemente a fare delle induzioni, a generalizzare la nostra esperienza, ad estendere al futuro ciò che sappiamo del passato, a rappresentarci l'ignoto e il non sperimentato a somiglianza del noto e dello sperimentato? Hanno essi mai dato una prova che queste verità si trovano nel nostro spirito anteriormente all'esperienza? Essi dicono solamente — ma noi abbiamo visto l'erroneità di queste affermazioni — che l'esperienza non può dar luogo a delle proposizioni necessarie e rigorosamente universali. In verità anche la teoria dell'esperienza arriva a un fatto, che è esso stesso ultimo e inesplicabile. Perchè ci rappresentiamo il futuro a somiglianza del passato, l'ignoto a somiglianza del noto? Si dirà che questo è un effetto delle leggi dell'associazione delle idee? ma queste non possono ricondursi ad altre leggi superiori, e sono, almeno per il momento, inesplicabili. Questa è del resto la condizione comune di tutte le spiegazioni della scienza: tutte devono fermarsi a un certo punto, al di là del quale non si può andare. Ma la dottrina razionalista non fa nemmeno il primo passo: lungi di ricondurre i fatti a delle leggi generali, essa chiude gli occhi sulle analogie più evidenti, e li considera come isolati ed eccezionali.

La teoria dell'esperienza non solo rende conto dell'origine dei fatti mentali che, secondo la teoria contraria, sarebbero inesplicabili, ma dà pure l'unica spiegazione che noi possiamo comprendere, di questa conformità tra il pensiero e le cose, in cui consiste la conoscenza. Ma se noi ammettiamo che il nostro spirito possiede delle conoscenze sul reale anteriormente all'esperienza, se non è l'impressione delle cose stesse che determina le nostre credenze, com'è che queste credenze possono essere vere? Perchè questa coincidenza tra il pensiero la realtà? Che ragione si avrebbe per supporre che i fatti obbiettivi devono corrispondere alle necessità subbiettive del nostro

spirito? Nell'ipotesi dei razionalisti la conoscenza non è che un azzardo fortunato; un errore *a priori* sarebbe cento volte più probabile che una verità *a priori*. Nessuno oserebbe di ammettere, alla vista di un ritratto rassomigliante, che l'autore non ha mai visto nè altrimenti conosciuto l'originale, nè niente altro che potesse rappresentarglielo: ma non vi avrebbe niente di strano in questo paradosso, che non si ritrovi esattamente nell'ipotesi razionalista.

Ciò che si deve notare è che queste difficoltà della dottrina razionalista non esistono nella nostra tesi sui giudizi *a priori*. Ad essa non può rimproverarsi, come a quella, l'assenza d'una condizione generale, che spieghi l'unione del soggetto e del predicato. Questa condizione è, nella nostra tesi, che noi possiamo trasportare le somiglianze, osservate tra le rappresentazioni, alle cose stesse rappresentate. Nè è sorprendente in questo caso la coincidenza tra il pensiero e la realtà. Sostituiamo ai termini *realtà* e *pensiero* gli equivalenti *sensazione* e *rappresentazione*, o meglio *sensazione forte* e *sensazione debole*. Un rapporto di somiglianza o di differenza è un'impressione prodotta nel nostro spirito al seguito di certe sensazioni: per conseguenza, la coscienza della somiglianza o della differenza è legata a queste sensazioni, tanto se sono originarie, quanto se sono riprodotte, tanto se sono allo stato forte, quanto se sono allo stato debole, e i rapporti percepiti fra le nostre idee non possono non corrispondere a quelli percepibili fra gli oggetti stessi.

§. 7.° Ciò che abbiamo detto nel paragrafo precedente si applica alla dottrina razionalista considerata nel suo concetto generale, cioè come consistente nella proposizione che afferma che i legami necessari (d'una necessità sia *assoluta* sia *relativa*) tra le idee esistono indipendentemente dall'esperienza e anteriormente ad essa, e sono una proprietà originaria del nostro spirito. Ma i filosofi

razionalisti si limitano raramente a questa proposizione: la più parte di essi alla tesi principale ed essenziale del razionalismo aggiungono delle ipotesi sussidiarie, destinate appunto ad ovviare alle difficoltà di cui abbiamo parlato. Queste difficoltà sono due: l'assenza d'una condizione generale, che spieghi l'unione del soggetto e del predicato nei diudizi *a priori*, e l'incomprensibilità, in questi giudizi, della coincidenza tra il pensiero e la realtà. Quantunque queste ipotesi sussidiarie dei filosofi razionalisti abbiano tutte per oggetto, in fin dei conti, di sopperire tanto all'una quanto all'altra difficoltà, tuttavia noi possiamo dividerle in due classi, secondo che esse mirano principalmente all'una ovvero all'altra.

La prima, quella che si propone principalmente di assegnare una condizione generale per l'unione dei concetti—quasi tutti i filosofi razionalisti ammettono il concettualismo—fonda le conoscenze *a priori* su un legame logico tra questi concetti. Il caso più ordinario, se non l'unico, di questa classe d'ipotesi è quella che ammette che nei giudizi *a priori* il predicato è implicitamente contenuto nel soggetto, e che perciò questi giudizi sono fondati sui principii d'identità e di contradizione. Questa forma della *dottrina analitica* dobbiamo distinguerla dalle due altre che abbiamo discusse nel primo capitolo. L'una di esse ammette che tutti i giudizi, o almeno tutti i giudizi universali categorici affermativi, sono analitici, e suppone che tutti gli attributi conosciuti, che possono predicarsi generalmente d'una classe, sono compresi nel concetto corrispondente a questa classe. L'altra—quella che si fa rimontare a Kant—ammette che i giudizi analitici sono delle definizioni o parti di definizioni, e suppone che un concetto comprende, non la totalità degli attributi conosciuti della classe corrispondente, ma una porzione determinata di questi attributi, quelli che, secondo i partigiani di questa dottrina, costituiscono la *connotazione* del nome

della classe, o in altri termini, intendono affermarsi di un oggetto, applicandogli questo nome. La terza forma della dottrina analitica, di cui ora parliamo, differisce dalla prima, perchè non riconosce per analitici che i soli giudizi *a priori;* e dalla seconda, perchè ammette che tutti i giudizi *a priori* sono analitici, e non, come fa questa, una parte solamente di questi giudizi.

L'altra classe d'ipotesi dei filosofi razionalisti—quella che ha principalmente per oggetto di spiegare la coincidenza tra il pensiero e la realtà—, nella sua definizione generale, consiste in ciò, che essendo stato distrutto, per il rigetto della dottrina dell'esperienza, il contatto tra il pensiero e le cose, si cerca di far rinascere questo contatto sotto un'altra forma. Di là diverse ipotesi, secondo la relazione diversa che può immaginarsi tra il pensiero e le cose. Noi possiamo concepire o che l'oggetto determina il pensiero, o che il pensiero determina l'oggetto, o infine che vi ha identità tra l'oggetto e il pensiero. Nel primo caso abbiamo la dottrina dell'*intuizione razionale*. Qui la parola *intuizione* deve intendersi al senso proprio; non è una semplice metafora, come quando tutti in generale i razionalisti dicono di una verità primitiva *a priori* che noi la conosciamo *intuitivamente*. Questa dottrina consiste ad ammettere che noi caviamo le conoscenze razionali da una visione dell'intelligibile: essa suppone che in questa percezione della ragione l'oggetto intelligibile è immediatamente presente al soggetto intelligente, come nella percezione dei sensi, secondo il *realismo* popolare, l'oggetto sensibile è immediatamente presente al soggetto senziente. È la dottrina di Gioberti, Malebranche, S. Bonaventura, S. Agostino, Platone ed altri filosofi più o meno inclinati al misticismo (1). Nel secondo caso abbiamo l'*idea-*

(1) Tra questi filosofi non annoveriamo il Rosmini, perchè la sua dottrina dell'intuizione dell'*essere ideale* non ha per oggetto di

lismo soggettivo. Esso ammette che il mondo dell'esperienza è un prodotto dell'attività del nostro pensiero, e la sua forma più importante è la dottrina di Kant, in cui la realtà obbiettiva (fenomenale) risulta da due elementi, di cui l'uno viene dal soggetto conoscente (la *forma* della conoscenza, di cui questo riveste l'oggetto conosciuto). Se le leggi dei fenomeni noi possiamo conoscerle anteriormente all'esperienza, è, secondo quest'ipotesi, perchè le necessità obbiettive delle cose conosciute sono un'esteriorizzazione delle necessità subbiettive dello spirito conoscente. L'ipotesi dell'identità dell'essere e del pensiero (sistema di Hegel o, generalmente, *idealismo oggettivo)* spiega la corrispondenza tra le conoscenze *a priori* (in quest'ipotesi, tutte le conoscenze scientifiche) e la realtà, considerando la realtà stessa come un sistema di nozioni generali, logicamente legate fra di loro, e di cui il nostro pensiero (cioè il nostro pensiero generale) è una partecipazione. Questa terza ipotesi non è, al fondo, che una combinazione delle due prime: come quella dell'intuizione razionale, suppone la presenza immediata dell'essere al pensiero; come l' idealismo soggettivo, suppone che le cose siano una produzione dell'attività del pensiero (1).

Di tutti i sistemi che mettono capo in queste tre ipotesi, il solo che c'importi, per il soggetto di questo Saggio, è quello di Kant. Noi crediamo che lo stato attuale

spiegare i giudizi *a priori*, ma solamente le idee innate (cioè l'idea innata dell'essere). V. Saggio 2, parte 1, Supplemento sulla dottrina di Rosmini sulla sostanza dell'anima.

(1) Il carattere essenziale dell'*idealismo* è appunto, secondo noi, di vedere nella realtà obbiettiva un prodotto dell'attività intellettuale. Secondo questa definizione dell'idealismo, la dottrina di Berkeley, e tanto meno quella di Stuart-Mill e di Bain, che negano la realtà del mondo esteriore come indipendente dal soggetto senziente, non sono tuttavia dei sistemi idealisti.

delle opinioni filosofiche ci dispensi dal tener conto della dottrina mistica dell'intuizione razionale: la tendenza della filosofia contemporanea non è certo al misticismo, ed è ben lontano il tempo in cui la grande quistione dei filosofi italiani era se noi vediamo in Dio l'essere reale, come pretendeva Gioberti, o solamente l'essere possibile, come voleva Rosmini. Tra le diverse forme dell' idealismo tedesco quella di Kant è la sola che eserciti un' influenza reale nella filosofia contemporanea. D'altronde la dottrina dell'identità dell'essere e del pensiero non potrebbe riguardarsi propriamente come un'ipotesi, di cui uno degli scopi sia di sopperire alle difficoltà della dottrina razionalista. Questa, come sistema psicologico, si limita ad ammettere che le coesioni tra le nostre idee, che attualmente ci sono date come indissolubili o quasi indissolubili, sono indipendenti dall'esperienza e anteriori ad essa. Ma la dottrina dell'identità dell'essere e del pensiero eleva tutte le conoscenze generali al rango di verità *a priori:* essa suppone che lo spirito può tirare la scienza dal suo proprio fondo, riproducendo in se stesso tutta la realtà per la sola forza della ragione. Per conseguenza il nostro esame della dottrina razionalista sarà sufficientemente completo, se a ciò che abbiamo detto in questo capitolo aggiungeremo una discussione della dottrina *analitica* sui giudizi *a priori* e di quella dei giudizi *sintetici a priori* di Kant. Nel capitolo seguente parleremo della prima.

CAPITOLO VI.

Dottrina analitica dei giudizi a priori.

§. 1.° L'antesignano di questa dottrina in Italia può considerarsi il Galluppi. Questi essendo tra i nostri maggiori filosofi quello che, quantunque più lontano di tempo, è più vicino a noi per lo spirito della sua filosofia, non crediamo inutile di discuterne le opinioni.

Vi hanno secondo il Galluppi due ordini di verità generali: le prime sono *necessarie*, le altre sono *contingenti*. Per acquistare la cognizione delle verità della seconda specie, noi non abbiamo altro mezzo che l'esame dei casi particolari, per conseguenza, la sola esperisnza. Ma per le verità generali della prima specie, lo spirito non viene in cognizione di esse per mezzo della cognizione delle verità particolari, ma del semplice paragone delle idee universali ch'egli si è formate.

Come si vede, la teoria del Galluppi suppone la dottrina delle idee astratte. Noi ammettiamo che vi hanno delle verità, a cui lo spirito può pervenire per il semplice paragone delle idee: ma le idee che lo spirito paragona, non sono che concrete e particolari. Il risultato di un paragone essendo l'intuizione di una somiglianza o di

una differenza, di una eguaglianza o di una disuguaglianza, ecc, in quest'ordine di verità, come in tutte le altre, le prime acquisizioni dello spirito sono delle verità intuitive. Ma quando lo spirito estende, per inferenza, la verità, dai casi particolari in cui egli l'ha conosciuta d'una maniera intuitiva, agli altri casi particolari in cui l'intuizione fa difetto, qual è il fondamento di questa estensione? Noi abbiamo potuto trovare in molti casi particolari, per il paragone delle nostre idee di certe grandezze, che due grandezze uguali ad una terza sono uguali fra di loro: noi l'abbiamo conosciuto d'una maniera intuitiva. Si tratti ora di dimostrare un teorema; noi applichiamo l'assioma che due grandezze eguali ad una terza sono eguali fra di loro, ad un'altro caso particolare. In questo caso la verità dell'assioma non è conosciuta più d'una maniera intuitiva; perchè la dimostrazione di un teorema non consistendo che nell'applicazione degli assiomi, se la nuova verità che si stabilisce per quest'applicazione, fosse una verità intuitiva, noi conosceremmo allora il teorema per intuizione, e non per dimostrazione. Se noi conoscessimo d'una maniera intuitiva che due grandezze sono eguali, noi non avremmo bisogno, per istabilire questa verità, di conoscere prima che le due grandezze sono eguali ad una terza. L'applicazione d'un assioma è dunque un'inferenza o una deduzione; e la deduzione reale, in questo caso come in tutti gli altri, non può essere che dal particolare al particolare: dai casi particolari caduti sotto la nostra intuizione, a quelli che non vi sono caduti.

Ma secondo il Galluppi la cosa non avviene così: non è per il paragone delle idee particolari, è per il paragone delle idee *universali*, che noi veniamo a conoscere una verità necessaria; se noi ammettiamo che la proposizione è vera in un caso particolare, ciò avviene perchè noi abbiamo già preconosciuto la verità generale, che non lega che dei dati astratti e puramente generici. Una verità generale risulta dunque, secondo il Galluppi, dal paragone delle idee generali: ma qual è il rapporto che lo spirito percepisce fra le idee che egli paragona? Questo rapporto, secondo il Galluppi, è un rapporto d'identità: una proposizione *a priori* è una proposizione analitica, in cui l'attributo è contenuto implicitamente nel soggetto; e se queste proposizioni sono necessarie, è perchè il contrario implicherebbe contraddizione.

Una proposizione necessaria è dunque fondata, secondo il Galluppi, sulla identità delle idee: ma questa identità può percepirsi o immediatamente, ciò che avviene nelle verità assiomatiche, o mediatamente, ciò che avviene quando la verità necessaria è, non assiomatica, cioè evidente per se stessa, ma dedotta. Queste verità dedotte che sono, per Galluppi, necessarie e fondate sul principio dell'identità, noi possiamo distinguerle in due classi: alla prima appartengono le proposizioni delle matematiche pure, le quali esprimono, come noi sappiamo, dei giudizi comparativi; quelle delle seconda classe sono invece, secondo la nomenclatura che noi abbiamo adottato, dei giudizi positivi o esistenziali. Il Galluppi ammette dunque delle verità esistenziali, che non sono fondate sull'esperienza; tali sono, oltre il principio di causalità, alcune affermazioni della metafisica sull'assoluto, che in sostanza possono, secondo lui, ridursi a questa formula: se qualche cosa esiste, l'essere necessario esiste; e oltre a ciò ancora i principi più generali della meccanica. Galluppi non vuole fondare tutte queste proposizioni sull'esperienza e sull'induzione, ma vuole dimostrarle, cioè dedurle; sia perchè non gli paresse possibile di stabilirle col primo metodo, sia perchè credesse più scientifico di stabilirle col secondo. Noi crediamo inutile di occuparci d'una maniera particolare delle dottrine del Galluppi relative a questa seconda classe di proposizioni *necessarie*: ma la sua dottrina su quelle della prima classe, cioè sulle verità della matematica pura, è per noi

più interessante, ed è su di essa che volgerà specialmente la nostra discussione.

§. 2°. Il Galluppi trova assurda la nozione di un giudizio sintetico *a priori:* tutta la sua argomentazione generale contro questa specie di giudizi si assomma in due luoghi che noi riporteremo, perchè l'autore stesso cita altrove questi luoghi, come se fossero i più probanti di tutti. « La distinzione che la scuola trascendentale pone fra i giudizi analitici ed i giudizi sintetici è assurda. Se le due idee A e B non hanno alcuna identità fra di esse, lo spirito non può riguardarle che come distinte e senz'alcun legame fra di loro; è impossibile dunque ch'egli vi percepisca un rapporto necessario di convenienza, e l'asserirlo è un porre una contraddizione nei termini; dire che le due idee A e B non sono affatto identiche è lo stesso che dire ch'esse son diverse; dire che son diverse è lo stesso che dire che l'una non può affermarsi dell'altra, è lo stesso che dire che non vi ha alcun rapporto di convenienza fra di esse; dire in conseguenza che lo spirito dee percepire necessariamente un rapporto di convenienza fra due idee diverse, è affermare che lo spirito può pronunziare una contraddizione evidente. Noi concediamo alla scuola trascendentale che vi sono nel nostro spirito dei giudizi sintetici *a posteriori* somministratigli dall'esperienza, e sono appunto quei giudizi che Locke chiama di coesistenza, ma questi giudizi sono *a posteriori*, poichè nel nostro spirito sono contingenti. Tutti i giudizi necessari debbono in ultima analisi risolversi nel principio di contraddizione, essi son dunque tutti analitici, ed i giudizi *a priori* non possono essere che necessari. Ammettere dei giudizi necessari non poggiati sul principio di contraddizione, è un assurdo manifesto. Se lo spirito non vede alcuna contraddizione nell'opposto di un suo giudizio, egli non può certamente riguardarlo come necessario. I giudizi sintetici *a priori* non possono dunque esistere » (*Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, t. 1,° §. 115).

Se fra due idee non vi ha un rapporto d'identità, non vi ha, dice il Galluppi, alcun legame fra di loro, e lo spirito non può percepirvi un rapporto necessario di convenienza. E perchè? Perchè dire che le due idee non sono identiche, è lo stesso che dire che esse sono diverse; e dire che sono diverse, è lo stesso che dire che l'una non può affermarsi dell'altra. Ma se questa ragione fosse valida, essa proverebbe, non solo che non esistono giudizi sintetici *a priori*, ma che non esistono affatto giudizi sintetici: tutti i giudizi, *a priori* o *a posteriori*, necessari o contingenti, sarebbero analitici. Intenderemo dunque che di due idee non identiche l'una non può affermarsi dell'altra con un giudizio necessario e *a priori?* Ma allora tutto il ragionamento del Galluppi non è che una continua petizione di principio: il dunque non vi sta per indicare la conclusione di un raziocinio, ma semplicemente la conversione di una proposizione in una forma equivalente. È che secondo il Galluppi è una verità evidente per se stessa che un giudizio necessario è un giudizio il cui contrario implica contraddizione. Ma questa pretesa verità evidente è una proposizione puramente gratuita. Perchè sarebbe una contraddizione di dire, p. e., che la somma degli angoli d'un triangolo non è uguale a due retti? È perchè questa proprietà, di avere gli angoli uguali a due retti, si trova in tutti i triangoli che noi possiamo concepire, e perciò essa è inseparabile dal concetto del triangolo, e fa parte della sua essenza? Non vi potrebbe essere altra ragione per affermare che la proposizione è contraddittoria; una proposizione non potendo contenere una contraddizione, se non quando il predicato viene a negare ciò che si era già affermato per l'attribuzione del soggetto. Noi siamo così andati all'incontro dell'altro luogo del Galluppi, che ci eravamo proposti di riportare. « Se togliendo la nozione del predicato si toglie la nozione del soggetto, la prima deve essere o una parte della seconda

o identica perfettamente con essa; in questo caso il giudizio è necessario. Ma esso è ancora identico o analitico. Se togliendo la nozione del predicato non si toglie insieme quella del soggetto, il giudizio non è identico, ma sintetico; ma esso è insieme contingente, poichè io posso ammettere il soggetto senza essere necessitato di ammettere il predicato. Un giudizio sintetico necessario è dunque un assurdo » (tomo 3° §. 114).

Ora una proposizione matematica è, secondo la dottrina del Galluppi stesso, una verità di rapporto, un giudizio comparativo (v. t. 1° §. 81, 95, 161, t. 3° 31, t. 4° 37, 38, 40, ecc). In un rapporto si distingue la relazione stessa e il fondamento della relazione. In questa proposizione: « la somma degli angoli di un triangolo è uguale a due retti », ciò che si afferma è una relazione d'eguaglianza: fra gli angoli del triangolo e due angoli retti. La relazione non esiste che per la comparazione: essa, secondo il Galluppi stesso, non è che una veduta ideale dello spirito, quando mette in confronto gli oggetti (v. t. 1° § 32, t. 3° 31, t. 4° 32, 34, 37 e segg, ecc). Così l' eguaglianza con due angoli retti non è una proprietà degli angoli del triangolo considerati assolutamente; è una veduta dello spirito, che mette in confronto la somma di questi angoli con due angoli retti. La relazione stessa dunque non fa parte dell'essenza del triangolo, e non è contenuta nella sua nozione. Si dirà che vi è contenuto, se non la relazione stessa, il fondamento della relazione? Ma il fondamento della relazione, a parte la relazione stessa, non è qualche cosa che lo spirito possa distinguere negli angoli del triangolo o nell' idea di questi angoli. Il fondamento della relazione, a parte la relazione stessa, non è altro che l'oggetto stesso o la sua nozione, non è una parte di quest'oggetto o di questa nozione. Una proprietà relativa non acquista per lo spirito un'esistenza mentalmente distinta, che nell'atto stesso della relazione o della comparazione: fuori di questa relazione, lo spirito non può distinguere nella nozione dell' oggetto la nozione della sua proprietà. Per conseguenza, pensare gli angoli del triangolo come aventi in se stessi il fondamento della relazione che la proposizione afferma, non è altro che pensare che essi hanno questa relazione. L' attributo affermato dalla proposizione, non può essere dunque il fondamento della relazione, a parte la relazione stessa, perchè questo, fuori della relazione, non ha un'esistenza mentale distinta. Ne segue che quest'attributo non può essere che la relazione stessa. Ma se è così, la proposizione non è analitica, perchè, secondo il Galluppi stesso, l' idea della relazione non è contenuta nell' idea del soggetto. Se, malgrado ciò, egli pretende che è analitica, è perchè è necessaria, e quando la nozione del predicato non fa parte della nozione del soggetto, noi possiamo, egli dice, ammettere il soggetto, senza essere necessitati di ammettere il predicato. Ma è questo principio che bisognerebbe provare, e che nè il Galluppi nè gli altri sostenitori della stessa dottrina non provano mai.

§. 3°. Queste due dottrine del Galluppi, per quanti sforzi egli abbia fatto per metterle d'accordo, non possono coesistere l'una con l'altra. Non si può, come fa il Galluppi, sostenere senza contraddizione che le proposizioni matematiche sono verità di rapporto, e che il rapporto è una veduta dello spirito, distinta dalle idee che sono i termini del rapporto (v. i l. i indicati nel § precedente), e al tempo stesso che queste proposizioni sono analitiche. La circostanza che il rapporto deriva necessariamente dalla natura delle cose o delle loro idee (v. t. 1° § 81), che è impossibile di avere le idee e non vederne il rapporto quando sono convenientemente paragonate (ibid.), non prova che il giudizio è analitico. Il soggetto della proposizione, dice il Galluppi, non è il soggetto considerato assolutamente o per se stesso, ma il soggetto comparato con un'altra cosa

(v. t. 3° § 114, 4° 38, 5° 74, 6° 74, ecc.); e il giudizio è analitico, perchè dice, non in verità ciò che l'idea è in se stessa, ma ciò che l'idea è nel suo paragone con un'altra (v. t. 1° § 81, 95, 161, ecc.) Ora in un giudizio comparativo si trovano tre idee: i due termini comparati, e la relazione, cioè la veduta ideale dello spirito, che risulta dal paragone. Di queste idee quale sarà il soggetto della proposizione? Un termine nella sua comparazione con l'altro termine, dice il Galluppi. Ma quest'idea del primo termine deve prendersi separatamente dall'idea del rapporto? in questo caso l'idea del rapporto non è contenuta nell'idea del soggetto. O il soggetto comprende al tempo stesso l'idea del primo termine e l'idea della sua relazione con l'altro? Ma allora il giudizio consiste tutto nel soggetto; e non bisogna dire che l'attributo è contenuto nel soggetto, perchè è inutile di aggiungere al soggetto un attributo.

Ciò che vi ha di singolare è che l'operazione dello spirito, per cui esso paragona gli oggetti, e percepisce i loro rapporti, è, secondo lo stesso Galluppi, una *sintesi*. I rapporti, dice egli ripetutamente, sono un prodotto dell'attività sintetica dello spirito; avere due idee non è la stessa cosa che conoscere la loro relazione. Perciò si richiede un atto di comparazione: le nozioni dei rapporti sono il prodotto della comparazione; esse non vengono dalle sensazioni, ma dall'attività sintetica dello spirito, la quale le aggiunge agli oggetti sensibili. L'avere insieme nello spirito due percezioni, non è lo stesso che paragonarle. Il rapporto è un'idea dello spirito, la quale nasce in seguito del paragone, e non è altra cosa fuori di quest'idea. I termini delle relazioni sono reali, ma le relazioni sono solamente idee dello spirito. L'azione dello spirito, da cui nascono le relazioni, e per cui queste si uniscono al soggetto paragonato, il Galluppi la chiama *sintesi ideale* (v. t. 3° §. 31, t. 4° §. 32, 34, 37, 38, 40, 42, 44, ecc.).

Ma se l'operazione, per cui lo spirito paragona gli oggetti, e conosce i loro rapporti, è una *sintesi*, cioè un atto con cui esso aggiunge un nuovo elemento, una nuova idea, alle idee che gli sono state date; come il giudizio, che non è se non un altro nome per indicare la stessa operazione di paragonare e di conoscere i rapporti, sarebbe un'*analisi*, cioè un atto con lui lo spirito non aggiunge niente di nuovo, ma solo distingue un elemento già contenuto negli stessi dati? « La sintesi, dice il Galluppi, è una delle facoltà elementari dello spirito umano: per essa noi paragoniamo le nostre idee e scovriamo i loro rapporti. La sintesi estende le nostre conoscenze: ma sarebbe un errore il confondere l'operazione sintetica, che ci dà alcuni rapporti, vale a dire che ci dà alcune idee, coi giudizi sintetici *a priori*. Nel giudizio lo spirito decompone una percezione complessa, e indi la ricompone con gli stessi elementi » (t. 3° §. 114). « Kant ha confuso l'operazione sintetica coi suoi prodotti, che sono le percezioni dei rapporti fra le idee paragonate. Allora che lo spirito rapporta un termine della relazione all'altro, egli esegue una *sintesi*, la quale è il principio efficiente, che pone un *termine rapportato*. Lo spirito nel termine rapportato vede un rapporto, ed esegue con ciò un'analisi; indi unisce questo rapporto che aveva separato dal termine rapportato, allo stesso termine, e compie il giudizio. Lo spirito, prima della comparazione, non aveva che il termine della relazione; dopo la comparazione ha un *termine rapportato*: l'attività sintetica ha dunque posto dal suo fondo, nel termine della relazione, il rapporto, e questo rapporto è un elemento soggettivo aggiunto all' oggettivo. Ma nel giudizio lo spirito non percepisce se non ciò che si trova nel termine della relazione in quanto rapportato, nel che lo spirito non sorte dall'identità, poichè nel termine rapportato è compreso evidentemente il rapporto. Quest'osservazione dilegua qualunque dubbio su la soluzione data circa l'utilità

del raziocinio, e su l'impossibilità dei giudizi sintetici *a priori*. Il raziocinio, si domanda, essendo poggiato su l'identità, come esso è istruttivo? Abbiamo risposto, perchè ci scovre i rapporti diversi delle nostre idee, che non possiamo immediatamente conoscere, ma questi rapporti, essendo nei termini rapportati, non si va fuori della legge dell'identità. I termini non sono rapportati se non dopo l'azione sintetica della comparazione. Il raziocinio nel suo risultamento scovre dunque un elemento nelle nostre idee, che la comparazione vi ha posto » (t. 4° §. 38).

Ora come noi dobbiamo intendere questa distinzione fra l'atto della comparazione, che è una sintesi, e l'atto del giudizio, che è un'analisi? Come va che Kant ha confuso l'operazione sintetica coi suoi prodotti? Forse nell'operazione di stabilire una relazione vi hanno due momenti successivi, l'atto di paragonare, che è una sintesi, e l'atto di percepire il rapporto, che è un'analisi? nel primo lo spirito mette in confronto o in comparazione le idee, rendendole così dei termini, non più assoluti, ma comparati o rapportati, e nel secondo scovre quale sia il loro rapporto? Non è ciò che vuol dire il Galluppi, perchè egli dice: i termini non sono rapportati se non dopo l'azione sintetica della comparazione; la comparazione ha posto nelle idee un altro elemento; l'attività sintetica ha posto dal suo fondo il rapporto nel termine della relazione. Vi ha dunque forse una doppia operazione sullo stesso oggetto? un'operazione primitiva, per cui lo spirito confronta le cose e percepisce il loro rapporto, ed è la comparazione; e un'operazione secondaria, per cui lo spirito ritorna o riflette sulla prima, ed è il giudizio? Ma la stessa distinzione potrebbe applicarsi con lo stesso fondamento a tutte le conoscenze che noi possiamo acquistare: la parte del giudizio potrebbe ridursi in tutte alla riflessione sulle conoscenze primitive. Ora non è evidente che il giudizio così inteso avrebbe una parte molto accessoria nelle operazioni dell'intelligenza? il vero giudizio, il giudizio fecondo, sarebbe, non questo giudizio, ma la sintesi primitiva e originale, essendo questa, anche secondo il Galluppi, che « estende le nostre conoscenze ». D'altronde noi saremmo ritornati di questa maniera alla teoria, di cui sopra abbiamo parlato, secondo la quale il giudizio sintetico e il giudizio analitico si distinguono, perchè il primo è originale e primitivo, il secondo è ripetuto e riflesso. E allora la distinzione fra il giudizio analitico e il sintetico non corrisponderebbe più, come vuole il Galluppi, a quella fra il giudizio necessario o *a priori* e il contingente o sperimentale.

Il Galluppi ha ben compreso questa verità: che tutte le proposizioni della matematica pura sono comparative, o, come egli dice, delle verità di rapporto; che questi rapporti non hanno al fondo che un'esistenza mentale; e che è dalla natura speciale di questi rapporti che deriva il carattere particolare di questa scienza, di essere un sistema di conoscenze necessarie ed *a priori*. Ma egli ha avuto il torto di ostinarsi, malgrado ciò, a pretendere che queste proposizioni sono analitiche: e che egli confonde le due nozioni di giudizio analitico e giudizio necessario. Dire che un rapporto comparativo nasce dalla natura stessa dei termini o delle idee comparate; che esso è un attributo essenziale al soggetto, e che il soggetto non può concepirsi senza l'attributo; sono unicamente delle maniere diverse di dire che questo rapporto è una conoscenza necessaria e *a priori*. Questa è una ragione per distinguere le proposizioni che ci danno una conoscenza di questi rapporti, dalle proposizioni per cui conosciamo dei rapporti d'un altro ordine: ma non segue da ciò che le prime proposizioni siano identiche e analitiche, cioè che l'attributo sia compreso nel soggetto, e che esse siano fondate sui principii d'identità e di contraddizione. Anche nel caso in cui il contrario di questi giudizi è as-

solutamente inconcepibile, non si deve confondere, come si fa ordinariamente, l'inconcepibilità con la contraddizione; poichè, se è vero che tutte le proposizioni contraddittorie sono inconcepibili, non è vero che, reciprocamente, tutte le proposizioni inconcepibili sono contraddittorie. (1).

§ 4°. Il Galluppi ha un'altra ragione per provare il suo assunto: tutti i rapporti che noi stabiliamo fra gli oggetti comparati tra di loro, si riducono all' identità e alla diversità. (v. t. 4° § 34 e segg.). Ciò proverebbe che i giudizi che hanno per contenuto questi rapporti, sono analitici e fondati sull'identità. L'eguaglianza delle grandezze

(1) La natura sintetica dei giudizi matematici è stata ben capita dal Gioberti. Tali giudizi, egli dice, sono tutti sintetici, essendo fondati, non sulla identità, ma sulla relazione (« sulla corrispondenza e proporzione reciproca ») delle varie conformazioni quantitative del tempo e dello spazio. È dall'intelligibile che lo spirito cava questa relazione, e « l'analisi più sottile non potrà mai farla scaturire dagli elementi quantitativi del tempo e dello spazio, come tali ». Nel giudizio: A eguale A, il concetto d' eguaglianza che è nel predicato, « non si trova nell'idea del soggetto per se stessa, ma è una nozione che lo spirito cava da se medesimo, secondo il razionalismo comune, ovvero dall'intelligibile, come noi crediamo ». (*Teorica del sovrannaturale*, nota 24).

Il Mamiani ammette che i giudizi necessarî e *a priori* sono analitici, e i giudizi contingenti e sperimentali, sintetici (v. *Rinnovamento della filosofia antica italiana* parte 2. c. 3. *Confessioni d'un metafisico* lib. 2. c. 3. n. 68 e segg. *Compendio e sintesi della propria filosofia* § 16); ma sulle proposizioni della matematica sta nello stesso equivoco del Galluppi, cioè, mentre confessa al fondo la loro natura sintetica, egli pretende tuttavia che sono analitiche. Nel *Rinnovamento* (in cui presenta le sue idee su questo soggetto in una forma più semplice, è non involte ancora nelle nebbie neoplatoniche, tra cui le troviamo nelle *Confessioni*) distingue due classi di giudizi analitici. L'una confronta insieme le parti costitutive d'un'idea o tutta essa idea con altre, e nota le relazioni che indi vengono fuori. In questa classe di giudizi analitici il subbietto non contiene che i termini della relazione, o l'uno dei due, essendo

è, dice il Galluppi, l'identità nella quantità; e in generale, la somiglianza di due oggetti è l'identità di una parte di un oggetto con la parte di un altro. «Con l'astrazione dirigo lo sguardo del mio spirito su di una parte dell'oggetto A, e su d'una parte dell'oggetto B; e paragonando queste due parti, dico: A è in una parte lo stesso con B.» (t. 4° §. 34). È ciò che secondo il Galluppi facciamo, tutte le volte che diciamo che due oggetti sono simili. Come si vede, per esprimere questa dottrina, bisogna impiegare un linguaggio che realizza le astrazioni. Se tutti gli animali, in quanto animali, sono simili, è che vi è in ciascuno una *parte*, l'animalità, la quale si trova identica in tutti. Un rapporto di eguaglianza o di somiglianza non si

l'altro offerto dalla materia dell' attributo. « L' atto poi del paragonare, e il sentimento che se ne origina, è nuovo per intero, ed è un'addizione che l'uom fa al subbietto del giudizio ».

Ma quest' atto o sentimento in cui consiste la relazione, se si distingue dal soggetto, ed è lo spirito che lo aggiunge all'idea del soggetto, come va che il giudizio non è sintetico, ma analitico? La relazione, dice il Mamiani, può essere chiamata parte necessaria del subbietto per due ragioni. La prima è che dati i termini, è dato sempre il dover sentire la relazione, quante volte quei termini vengano conosciuti in sè e paragonati. La seconda, che i subbietti, considerati in astratto, si contemplano nell'essere loro compiuto e perfetto, e quindi come forniti di tutte le loro attinenze reali e possibili. (*Rinnovamento della filosofia antica italiana* parte 2. c. 3. § VII. Confr. *Confessioni d'un metafisico* lib. 2. c. 3. § III, n. 73).

Di queste due ragioni la prima importa semplicemente che il giudizio è necessario e *a priori*, ma non che è analitico. Sulla seconda osserveremo che, se un subbietto si considera come fornito di tutte le sue attinenze reali e possibili, è che introduciamo nella sua nozione il risultato di tutti i giudizi, che noi abbiamo potuto fare, comparandolo con le altre cose sotto tutti i punti di vista in cui una comparazione è possibile. Ora dopo ciò viene la quistione se questi giudizi siano analitici o sintetici: la proposizione del Mamiani che abbiamo segnata con le virgolette, prova appunto che sono sintetici.

può così ridurre all'identità *parziale*, nel senso proprio del termine, senza accordare ad attributi astratti un'esistenza realmente distinta.

§. 5°. Le proposizioni dell'aritmetica e dell'algebra hanno dato la ragione apparentemente più forte, per sostenere che le verità necessarie sono delle verità identiche o analitiche. Kant avendo dato come esempio di giudizio sintetico *a priori* la proposizione: «7 più 5 è uguale a 12»; gli si è opposto generalmente che questa è una proposizione analitica, perchè 7+5 è identico a 12. Ma se noi ammettiamo che un numero designa unicamente degli oggetti concreti, la natura sintetica di una proposizione che enuncia un'eguaglianza numerica, non può essere revocata in dubbio. La stessa eguaglianza 5=5, in cui potrebbe vedersi il caso più chiaro dell'identità, è una proposizione sintetica, se ammettiamo che i due gruppi d'oggetti, designati con la stessa parola la prima e la seconda volta, sono realmente distinti. Tanto più quanto si tratta della eguaglianza fra i dati e la loro somma: allora i due membri dell'eguaglianza designano degli oggetti, che differiscono anche nel modo della loro aggregazione, cioè della loro distribuzione per gruppi. Quand'anche 7+5 e 12 denotino gli stessi oggetti, essi li denotano in due momenti diversi, in cui il loro modo di aggregazione è differente. 7+5 li designano quando formano ancora, realmente o mentalmente, due gruppi separati; 12 li designa dopo la loro riunione. È di questa maniera che devono sempre interpretarsi le proposizioni che contengono la valutazione della somma di più numeri. Supponiamo tuttavia che non sia così, e ammettiamo invece che, il nome di un numero designando indifferentemente tutte le quantità uguali di oggetti, qualunque sia la loro distribuzione per gruppi, il 12, che è nell'uno dei membri dell'eguaglianza, possa indifferentemente indicare sia una collezione unica, sia due collezioni una di 5 e una di 7, sia un'altra pluralità qualunque di gruppi, la cui somma è uguale a 12. Anche in quest'ipotesi, ciò che la proposizione affermerebbe, sarebbero sempre dei rapporti d'eguaglianza fra cose diverse—e lo stesso naturalmente deve dirsi di qualsiasi altra proposizione esprimente la valutazione di una somma.—Che cosa si farebbe infatti, dando il nome di un numero ad una moltitudine di oggetti, qualunque essa fosse? In questo caso, come in tutti gli altri, l'applicazione del nome non potrebbe essere che una classazione sotto un punto di vista particolare, cioè un'affermazione di rapporti definiti di somiglianza. Ciò che vi ha di speciale a questo caso, è che i rapporti di somiglianza, che uniscono fra di loro i membri della classe, sono dei rapporti di eguaglianza numerica. A questo secondo modo d'interpretare la proposizione, che è il senso in estensione, noi preferiamo il primo, cioè il senso in comprensione, perchè questo, nelle proposizioni, precede logicamente quello. Ma ciò è indifferente per la nostra quistione: interpretata di una maniera o dell'altra, la proposizione è sempre sintetica, perchè essa afferma, non un'identità pura e semplice, ma una somiglianza definita fra termini distinti.

Per provare che la proposizione di Kant è analitica, alcuni hanno fatto questo ragionamento: Il numero 12 è quanto agli elementi una sintesi pienamente identica coi numeri 7 e 5, e dobbiamo riconoscere in quel giudizio una proposizione analitica ad onta di questa sintesi. Che in una data proposizione il soggetto sia la sintesi o l'analisi dell'attributo, e l'attributo l'analisi o la sintesi del soggetto, poco importa, purchè l'attributo non contenga nulla più del soggetto. Che si dica 7+5=12, o 12=7+5, la proposizione in sostanza è la stessa. Ora la proposizione nell'ultima forma mostra chiaramente che si tratta d'un'analisi, essendovi la decomposizione o la risoluzione di un numero nei suoi elementi (V. Vacherot *La metafisica e la scienza*, tomo 1°, Conversazione 9ª, e Degerando *Sto-*

ria comparata dei sistemi di filosofia, t. 3°, c. 13°.). Su ciò osserveremo naturalmente che, se vi ha qui un'analisi, è un'analisi diversa da quella che ha luogo nel giudizio analitico, secondo i sostenitori di questa classe di giudizi. 7 e 5 non sono le parti costitutive del concetto 12, le parti costitutive d'un concetto, secondo tutti i concettualisti, essendo il genere e la differenza. Così 7 e 5 possono essere gli elementi materiali del numero 12, ma non gli elementi concettuali. Il numero 12 si decompone in 12 unità, le quali unità alla loro volta possono ricomporsi diversamente, nei due numeri 5 e 7. Qui può applicarsi dunque la distinzione aristotelica della forma e della materia. Le travi, le pietre, ecc. sono gli elementi materiali della casa, ma non sono gli elementi del concetto o della definizione della casa, perchè questo concetto è costituito sovratutto dalla forma, non dalla materia. Se le stesse travi, le stesse pietre, ecc. fossero impiegate in altre costruzioni, sarebbe tanto giusto di dire che queste ultime sono identiche alla prima casa, quanto può essere giusto di dire che 12 è identico a 7 e 5. È identico per la materia, ma non per la forma, e la proposizione esprimente questa o qualsiasi altra eguaglianza numerica, afferma, se si vuole, un'identità nella materia, ma con una differenza nella forma, cioè, come abbiamo spiegato, nell'ordine e nella situazione delle unità, componenti i gruppi concreti, il cui paragone costituisce il senso reale della proposizione.

§. 6°. La grande difficoltà della dottrina che sostiene che le operazioni dell'intelligenza sono fondate sui principii d'identità e di contraddizione, è l'impossibilità di comprendere come di questa maniera un giudizio o un ragionamento possa essere istruttivo. Si pretende che una verità assiomatica non è che una verità identica, e che la dimostrazione è anch'essa un'analisi, in cui lo spirito non fa che svolgere ciò che era già contenuto nelle premesse.

Una proposizione necessaria, ci si dice, è sempre una proposizione identica; soltanto, l'identità si conosce ora immediatamente (senza dimostrazione), ora mediatamente (per la dimostrazione). In quest'ultimo caso vi ha una doppia identità nella proposizione (v. Galluppi *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, t. 1° §. 161, 5° 37, 38, ecc.): essa è identica in se stessa, e indentica pure (parzialmente) con le sue premesse (1). In quando alle verità

(1) Un'altra difficoltà non meno grave della dottrina analitica è come vi sia bisogno d'un ragionamento per riconoscere l'identità delle idee. Il giudizio necessario, si dice, è un giudizio analitico, in cui il predicato è parzialmente identico al soggetto, perchè vi è contenuto: ma allora come si può non percepire immediatamente che il soggetto contiene il predicato? come si può aver bisogno, per riconoscere l'identità (parziale) fra le due idee, della mediazione di altre idee? Siccome una proposizione necessaria non può concludersi che da premesse tutte e due necessarie, quelli che pretendono che le proposizioni necessarie sono analitiche, e che di tali proposizioni ve ne hanno delle mediate o concluse, devono ammettere, almeno per questo caso, la dottrina del ragionamento che Stuart-Mill ha confutata in Hamilton, e che noi possiamo chiamare la *dottrina analitica del ragionamento*. Secondo questa dottrina, la nozione indicata dal *termine medio* è compresa in quella indicata dal *termine minore* (rapporto affermato nella *premessa minore*), e comprende alla sua volta la nozione indicata dal *termine maggiore* (rapporto affermato nella *premessa maggiore*); e dal confronto di questi due rapporti ne risulta la conoscenza del terzo rapporto, quello affermato nella *conclusione*, cioè che la nozione del *termine minore* comprende quella del *termine maggiore*. Il fondamento del ragionamento sarebbe così il principio evidente che una parte della parte è una parte del tutto. Ma come possiamo aver bisogno del ragionamento per riconoscere, nel caso particolare, che la parte della parte è una parte del tutto? Stuart-Mill ha ben messo in luce le inconcepibilità inerenti a questa dottrina: è impossibile di ammettere al tempo stesso che il ragionamento è una maniera di costatare che una nozione fa parte di un'altra, e che l'uso del ragionamento ha per iscopo di scoprire delle verità che non sono evidenti per se stesse. « Come può darsi, domanda il Mill, che una verità che consiste in una nozione che è una parte

contingenti, non si è d'accordo su questo punto dai partigiani della dottrina analitica: ma alcuni ammettono che anche queste sono identiche; solo noi non cosciamo la loro identità, sia intrinseca, sia con altre verità apparentemente differenti; non conosciamo la loro derivazione dal gran principio da cui nascono tutte le verità, il principio d'identità o di contraddizione.

Ma se è così, che cosa può apprenderci una proposisizione? e in che il ragionamento può estendere le nostre conoscenze? Allora una verità assiomatica non fa che affermare un'idea di se stessa, e una scienza deduttiva non è che una serie di espresioni differenti delle stesse idee. Noi siamo forzatamente circoscritti nell'*idem per idem: le* parole cangiano, ma le idee restano le stesse. Quando tiriamo un'inferenza, noi pronunziamo un giudizio, che abbiamo già pronunziato in altri termini nelle premesse; ben più, tutte le proposizioni, almeno le necessarie, non fanno che ripetere sotto forme differenti questa *verità*, che lo stesso è lo stesso.

Queste conseguenze sono talmente inevitabili, che il più celebre forse dei sostenitori della dottrina, il Condillac, le ha espressamente inculcate. « L' identità, dice quest'autore, è il segno al quale si riconosce che una proposizione è per se stessa evidente; e si scorge l'identità quando non si può tradurre che in termini che tornino a questi: *lo stesso è lo stesso*. In conseguenza una proposizione per

---

di un' altra, non sia evidente per se stessa? Le nozioni sono per supposizione tutte e due nel nostro spirito. Per percepire di quali parti esse si compongono, non bisogna niente altro che fissare la nostra attenzione su di esse. Noi non possiamo concentrare la nostra coscienza su due idee del nostro spirito, senza conoscere con certezza se l'una di esse, in quanto è un tutto, comprende l'altra come una parte » (V. *Filosofia di Hamilton*, Del ragionamento).

Noi ritroveremo nel Taine la stessa dottrina di Hamilton.

sè evidente è quella, di cui si scorge immediatemente l'identità nei termini che l' enunciano—Di due proposizioni una è conseguenza evidente dell'altra, quando dalla comparazione dei termini si vede che affermano la stessa cosa, vale a dire quando sono identiche. La dimostrazione dunque è una serie di proposizioni, in cui le stesse idee, passando dall'una all'altra, non differiscono, se non perchè sono diversamente enunciate, e l'evidenza di un raziocinio consiste unicamente nell'identità » (*Arte di ragionare*, lib. 1° c. 1°). Di là ne segue che lo studio di una scienza si riduce ad imparare una lingua: una scienza ben trattata non è che una lingua ben fatta. L'algebra, dice Condillac è una vera lingua, e non è altra cosa che una lingua. « Il linguaggio algebrico fa toccar con mano quale connessione conservino in un ragionamento i giudizi l'uno con l'altro. Si vede che l'ultimo non è contenuto nel penultimo, il penultimo in quello che lo precede, e così di seguito in ordine retrogrado ed inverso, se non che perchè l'ultimo è identico col penultimo, cioè perchè l'ultimo è compreso nel penultimo, è della stessa natura con esso, il penultimo con quello che lo precede, ecc., e si riconosce che questa identità e connessione forma tutta la prova e certezza del raziocinio — Quando con parole si sviluppa un ragionamento, l'evidenza e la dimostrazione consiste egualmente nella sensibile identità e connessione di un giudizio con l'altro. Infatti la serie dei giudizi è la stessa, e non vi ha che la sola espressione che cangi. Soltanto bisogna osservare che più facilmente si scopre questa identità, quando si espone con segni algebrici» (*Logica*, parte 2ª, c. 7°). «Non ci eleviamo di conoscenza in conoscenza, se non perchè passiamo da proposizioni identiche a proposizioni identiche. Ora se potessimo scoprire tutte le verità possibili, ed assicurarcene d'una maniera evidente, faremmo una serie di proposizioni identiche, uguale alla serie delle verità, e per conseguenza vedremmo tutte le verità ridursi ad una sola ». (*Arte di*

ragionare, lib. 3° c. XI). Il suo *Trattato delle sensazioni* non è, secondo Condillac, che una serie di proposizioni identiche in se stesse, e il principio che comprende tutto il sistema può brevemente enunciarsi di questa maniera: *le sensazioni sono sensazioni.* « Se potessimo in tutte le scienze seguire ugualmente la generazione delle idee, e cogliere e vedere da per tutto il vero sistema delle cose, vedremmo nascere da una verità tutte altre, e ritroveremmo l'espressione abbreviata di tutto quello che sapremmo in questa proposizione identica: lo stesso è lo stesso » (*Arte di pensare*, c. 10). Ma se tutte le proposizioni d'una scienza dimostrativa sono identiche, obbietta a se stesso Condillac, non saranno perciò stesso frivole? Le proposizioni, egli risponde, sono identiche, se esse sono vere; perchè avendo dimostrato che *ciò che non sappiamo è la stessa cosa di ciò che sappiamo*, è evidente che non possiamo fare che delle proposizioni identiche, allorchè passiamo da ciò che sappiamo a ciò che non sappiamo. Ma « non è l'identità nelle idee che fa il frivolo, è l'identità nei termini ». Sei è sei è una proposizione identica e al tempo stesso frivola, perchè l'identità è nelle idee e nei termini. Ma tre e tre fanno sei non è una proposizione frivola, « perche l'identità è unicamente nelle idee » (*Lingua dei calcoli*, lib. 1ª, c. 5°)

§. 7. Noi non possiamo passare, dice Condillac, da ciò che sappiamo a ciò che non sappiamo, se non perché ciò che non sappiamo è la stessa cosa di ciò che sappiamo. Noi andiamo dal noto all'ignoto, perchè l'ignoto si trova nel noto, e non vi si trova che perchè è la stessa cosa. (*Lingua dei calcoli*, lib. 1° c. 5°). Ma se l'ignoto, risponde il Galluppi, è lo stesso del noto, il cammino che si pretende che faccia lo spirito, andando dal noto all'ignoto, non esiste affatto, perchè quest'ignoto è una chimera: se il punto da cui io parto è lo stesso di quello a cui giungo, io non ho fatto alcun cammino, io resto immobile, ed il

parlare d'un passaggio da un punto ad un altro è un linguaggio visibilmente contraddittorio. (Galluppi, Opera citata, t. 1° § 70).

È evidente che questa obbiezione colpisce la dottrina del Galluppi stesso: cos'ha fatto quest'ultimo autore per risolvere la difficoltà? Egli ha ricorso a due espedienti: il raziocinio, dice in primo luogo, è istruttivo, ed estende effettivamente la sfera delle nostre conoscenze, in quanto ci scopre i diversi rapporti delle nostre diverse idee, paragonate le une con le altre. I triangoli costruiti su basi eguali e tra le stesse parallele sono uguali. Se un triangolo e un parallelogrammo sono costruiti su basi eguali e fra le stesse parallele, il triangolo è la metà del parallelogrammo; queste proposizioni, dice il Galluppi, non sono identiche l'una all'altra; la prima scopre il rapporto fra un dato triangolo e un altro dato triangolo; la seconda scopre il rapporto fra un dato triangolo e un dato parallelogrammo; or questi due rapporti son distinti nel nostro pensiero, e perciò formano due conoscenze distinte. Non si può dire che in queste proposizioni non si faccia altro che dire: Il triangolo é triangolo, il parallelogrammo è parallelogrammo, poichè queste proposizioni identiche non indicano alcun rapporto fra due figure distinte. (t. 1° § 81 — v. anche t. 4° § 38, t. 1° 161, ecc.) Ma con questa risposta il Galluppi abbandona la dottrina dell'identità e del giudizio analitico; o piuttosto, dovrebbe abbandonarla, se fosse conseguente. Noi abbiamo esservato, in effetto, che se, come insegna il Galluppi, i giudizi matematici sono verità comparative o di rapporto, e il rapporto é una nozione nuova che lo spirito aggiunge alle nozioni dei termini comparati, i giudizi matematici non possono essere analitici o identici, perché questa seconda dottrina é in contraddizione con la prima.

L'altra risorsa del Galluppi consiste nell'invocare la vecchia dottrina dei logici sul sillogismo: il ragionamento,

egli dice, va dal generale al particolare, dal genere alla specie e dalla specie all' individuo. Ma l' idea del genere non è perfettamente identica con quella della specie, poichè v'ha più nella specie che nel genere, più nell'individuo che nella specie; così lo spirito passa da nozioni più semplici e generali a nozioni più complesse e particolari. Dunque nella dimostrazione non vi ha una sola idea, e il Condillac ha torto di riguardare il raziocinio come una serie di differenti espressioni di una stessa idea (t. 1° §. 73 e sgg). Questa seconda risposta non vale più della prima: essa è fondata su un falso presupposto, cioè che il sillogismo rappresenti il processo reale del ragionamento, ed è inoltre illusoria, perchè, ammesso anche questo presupposto, il progresso dell'intelligenza, nel ragionamento, resterebbe sempre incomprensiblle.

§. 8.° Uno dei fondamenti della dottrina analitica sui giudizi *a priori* è certamente l'opinione, per lungo tempo dominante nella logica, che il sillogismo è un ragionamento reale, anzi il tipo universale del ragionamento. E in effetto l'impiego del metodo sillogistico, da una parte, ha dato la ragione apparentemente più forte per credere che la costatazione di una semplice necessità logica, cioè di una conseguenza fondata sui rapporti logici necessari tra le idee e non sulle analogie tra i fatti, può dare un'estensione reale alle nostre conoscenze; e d'altra parte, l'oggetto della dottrina analitica dei giudizi *a priori* essendo di fondare questi giudizi sulla semplice necessità logica, questa dottrina trovava perciò uno strumento proprio e già preparato nel sillogismo, qual è ordinariamente considerato dai logici. Così mentre, dopo la disfatta della scolastica, si trova generalmente nei filosofi novatori l'abbandono e il dispregio della logica formale, noi vediamo al contrario Leibniz, che si avrebbe ragione di riguardare come il fondatore della dottrina analitica dei giudizi *a priori* (v. il Saggio seguente, parte 1ª, cap. 6°)

—quantunque egli non ammetta ancora, almeno esplicitamente, che in questi giudizi il predicato è contenuto nel soggetto —, fare il più gran conto del ragionamento sillogistico: secondo lui, tutte le verità razionali, anche quelle che si chiamano assiomatiche, devono essere dimostrate secondo le regole della logica, cioè col metodo sillogistico, sinchè si arrivi, come primi principii, a delle proposizioni di cui si veda chiaramente che sono delle verità identiche (v. Leibniz *Nuovi Saggi sull'intendimento umano*, lib. 4° c. 2°, 7°, 9°, 12°, 17°; *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (*Opera omnia, Dutens, t.us 2us pars 1ª*, pag. 17); *Teodicea, Osservazioni sul libro di King*, n° 5; ecc).

Dei filosofi, i quali credono che, in una proposizione istruttiva, l'idea del predicato può fare parte dell'idea del soggetto, non possono vedere la difficoltà che vi ha ad ammettere che un ragionamento, in cui la conclusione è contenuta nelle premesse, costituisca ciò non ostante una vera inferenza, cioè un progresso reale della conoscenza. Ma la difficoltà in se stessa è talmente evidente, che l'obbiezione contro il sillogismo che esso, considerato come una prova, è una pura petizione di principio, è tanto vecchia quanto il sillogismo stesso. Questa obbiezione è in effetto, come dice il Mill (*Logica*, lib. 2° c. 3° §. 1), un corollario legittimo del teorema del sillogismo, cioè del principio, unanimamente ammesso dai logici, che nella conclusione di questo ragionamento non deve esservi niente di più di ciò che è già dato nelle premesse. « Quando si dice:

Tutti gli uomini sono mortali,
Socrate è uomo,
Dunque Socrate è mortale,

gli avversari della teoria del sillogismo obbiettano irrefutabilmente che la proposizione « Socrate è mortale » è presupposta nell'asserzione più generale « Tutti gli uomi-

ni sono mortali»; che noi non possiamo essere sicuri della mortalità di tutti gli uomini, a meno d'essere già certi della mortalità di ciascun uomo individuale; che se è ancora dubbioso che Socrate sia mortale, l'asserzione che tutti gli uomini sono mortali è colpita della stessa incertezza; che il principio generale, lungi di essere una prova del caso particolare, non può esso stesso essere ammesso come vero sinchè resta l'ombra d'un dubbio su uno dei casi che esso abbraccia, e sinché questo dubbio non é stato dissipato per una prova *aliunde;* e allora che resta a provare al sillogismo?» (Mill *Logica* lib. 2° c. 3° §. 2°). Il ragionamento sillogistico non è dunque un'inferenza reale, ma verbale e apparente. È ciò del resto che è implicitamente ammesso dai suoi stessi difensori, quando insegnano, come fanno generalmente, che la transizione dalle premesse alla conseguenza è giustificata dal semplice principio di contraddizione, cioè che il solo motivo di accordare la conseguenza dopo aver accordato le premesse, è che vi sarebbe contraddizione se quella si supponesse falsa, queste essendo supposte vere. Così essendo, siccome la contraddizione consiste ad affermare e negare al tempo stesso le stesse cose, si deve confessare che, negando la conseguenza, si negherebbero dei fatti che le premesse affermano, o se ne affermerebbero che le premesse negano, e quindi, che ció che si afferma enunciando la conseguenza, era già stato affermato enunciando le premesse. Ma ciò vuol dire che, passando dalle premesse alla conseguenza, il pensiero non ha fatto che ripetersi, che non si è fatto alcun passo in avanti, e che l'inferenza non è stata che apparente.

È sorprendente come questo, che chiameremmo un paradosso se non fosse invece un luogo comune, cioè che verità date possono contenere in se stesse altre verità, che sono nondimeno nuove e differenti dalle prime, ha potuto imporsi ai logici sino al Mill. Si credeva di vedere pienamente realizzato questo caso nelle scienze di puro ragionamento, in cui, come nella geometria, tutto un sistema di conoscenze importanti viene cavato, a quel che pare, da pochi principii semplicissimi supposti al cominciamento. Ma questa è un'illusione, dovuta all'impiego necessariò del linguaggio, e per conseguenza, dei termini generali: le verità dimostrate, nelle scienze così dette deduttive, non sono provate dalle verità più generali, cioè dagli assiomi, ma dai fatti particolari di cui queste ultime verità sono la generalizzazione. Ogni ragionamento, di qualunque specie esso sia, se è *reale*, cioè se costituisce un progresso delle nostre conoscenze, è sempre un processo essenzialmente induttivo, cioè un'assimilazione dei casi nuovi ai casi particolari dell'esperienza passata. La vera prova della mortalità di Socrate non è che *tutti* gli uomini sono mortali — perchè, come è stato detto sopra, se non si è ancora sicuri della mortalità di Socrate, non si può essere sicuri della mortalità di *tutti* gli uomini—, ma che A, B, C e tutti gli altri uomini che sono vissuti, sono morti. Se si dubita infatti che Socrate morrà, non si può esserne resi certi per la proposizione che « tutti gli uomini sono mortali », perchè sinche è dubbio il fatto particolare, è necessariamente anche dubbia la proposizione generale. Il dubbio non potrà essere dissipato che per la enumerazione dei casi particolari, di cui questa è la generalizzazione induttiva. Sono dunque questi casi particolari che provano, tanto la proposizione generale che tutti gli uomini sono mortali, quanto la verità particolari che Socrate morrà (v. Stuart Mill *Logica*, lib. 2° c. 3°, o almeno questo scritto cap. 1° §. 19°). L'inferenza non è mai dunque, come crede il Galluppi, dal generale al particolare, ma è sempre dal particolare al particolare. É questa del resto una conseguenza evidente del rigetto della dottrina dei *concetti*. Se noi non abbiamo che delle idee particolari, se non vi ha altro di generale che dei

meri simboli, noi non possiamo ragionare che su dei fatti particolari, e l'inferenza non può andare che da alcuni ad altri di questi fatti particolari. Ora questo genere d'inferenza non può servire di base alla dottrina analitica dei giudizi *a priori*, perchè questa pretende di fondare le conoscenze razionali sul principio di contraddizione, ma non vi ha contraddizione alcuna a negare la verità dei fatti inferiti (p. e. che Socrate morrà), mentre si ammette quella dei fatti da cui s'inferiscono (che A, B, C e tutti gli altri uomini che sono vissuti, sono morti). Il sillogismo bensì è fondato sul principio di contraddizione — quantunque un fatto sì chiaro sia contrastato da alcuni dei più illustri logici moderni (v. in seguito, §. 26—20)—; ma appunto perciò è un'inferenza apparente, e non può dare un'estensione reale alle nostre conoscenze, come lo esige la dottrina analitica.

§. 9.° La dottrina dei concetti non permette di vedere chiaramente ciò che vi ha di paradossastico e d'impossibile in quest' asserzione, che noi possiamo acquistare delle conoscenze nuove per il solo sviluppo di nozioni antecedenti. Quando si ammettono le idee astratte, si può, appoggiandosi su questa vaga nozione: *analisi*, credere che si possa, sviluppando o esplicando un'idea, come si svolge, p. e., un gomitolo o si spiega una stoffa che era ripiegata, mettere in luce altre idee che vi erano occultamente, o come si dice più d'ordinario, implicitamente, contenute. Un'idea non può essere racchiusa in un'altra, in un ragionamento o in un giudizio reale, che come la scintilla è racchiusa nella selce, cioè per una semplice metafora. Se i metafisici possono realizzare questa metafora, è per ciò che vi ha di vago e di mistico in quest'altra nozione: il *concetto*, degna compagna di quella dell'*analisi*. Ma se si ammette che noi non pensiamo che per idee concrete e particolari, non vi avrà più alcun luogo, evidentemente, per l'analisi, nè nel ragionamento nè nel

giudizio. Come nel ragionamento — in cui il processo reale dell'inferenza non ha potuto essere misconosciuto, che perchè una proposizione generale si è riguardata come l'enunciato di una nozione, rigorosamente parlando, generale, e non semplicemente come un segno per ricordarci dei fatti particolari dell'esperienza passata, e indicarci ciò che dobbiamo attenderci, per l'avvenire, nei casi analoghi — così anche nel giudizio, il principio che un'idea ne contiene un'altra che le viene aggiunta, non può sembrare plausibile che per questo semi-realismo, che dà ai significati dei termini generali un'esistenza mentale distinta. Noi possiamo addurre ad esempio le proposizioni enunzianti le proprietà dei numeri e delle figure geometriche. Queste proprietà non sono che delle relazioni (d'eguaglianza, d'ineguaglianza, ecc.) fra oggetti distinti, ma il concettualista potrà riguardarle come delle determinazioni intrinseche astratte delle figure e dei numeri in se stessi. Sia la proposizione: Due più due fanno quattro. Se si comprende bene che essa non può volgere che su dei fatti concreti, si vede subito che non afferma che una relazione tra gruppi distinti di oggetti, i quali sono numericamente eguali, ma distribuiti differentemente nello spazio o nel tempo. Ma se si ammette che *quattro* designa un concetto astratto, siccome questo concetto è necessariamente applicabile a *due più due*, si vedrà nella proposizione l'attribuzione a *due più due* d'una proprietà astratta che loro inerisce necessariamente, e per conseguenza, nel concetto *quattro* una nota inclusa necessariamente nel concetto *due più due*. Così pure per la proposizione: Il triangolo rettilineo ha la somma degli angoli uguale a due retti. Essa non stabilisce che una relazione d'eguaglianza fra i tre angoli del triangolo e due angoli retti; ma la teoria concettualista la riguarderà invece come attribuente al triangolo, considerato per se stesso e indipendentemente da qualsiasi relazione, una de-

terminazione astratta ad esso inerente, e così la proposizione sembrerà analitica.

Non vi ha in ogni caso che a tradurre una proposizione nelle rappresentazioni reali che essa significa, e la dottrina analitica non potrà più fare illusione. Si sa che una delle proposizioni a cui di preferenza questa dottrina viene espressamente applicata, è quella enunciante il principio di causalità. Ora è ciò che non può sembrare possibile, che sinchè questo principio si formula e si stabilisce servendosi di termini astratti. Allora il partigiano della dottrina analitica dirà che nella proposizione: « ogni effetto é prodotto da una causa », é evidente che il concetto che fa da attributo, cioè di « prodotto da una causa », è dato implicitamente nel concetto che fa da soggetto, cioè in quello di « effetto »; ovvero, dopo che gli si è fatto comprendere che la difficoltà sta appunto nello spiegare perchè noi riguardiamo tutto ciò che comincia ad esistere come un effetto, forzerà il senso delle parole, e si gioverà degli equivoci, a cui si prestano tutti i termini e specialmente gli astratti, per dimostrare che il concetto di «effetto » o « prodotto da una causa » è contenuto in qualche altro concetto o in alcuni altri concetti, che sono alla loro volta contenuti in quello di « ciò che comincia ad esistere » (1). Ma svolgiamo il contenuto reale della proposizione;

(1) Uno *specimen* di queste pretese dimostrazioni del principio di causalità può vedersi in Rosmini, *Nuovo Saggio sull' origine delle idee*, sez. 4. c. 3. art. XXIII. Ivi la dimostrazione è presentata sotto la forma appropriata alla dottrina analitica, cioè mostrando che il concetto di « cominciare ad esistere » racchiude un altro concetto, e questo un altro ancora, il quale infine racchiude quello di « avere una causa ». Naturalmente ogni altra dimostrazione di questa o qualsiasi altra proposizione *a priori* o pretesa tale, fatta da un partigiano della dottrina analitica, che non riveste questa forma (come quella, pure del principio di causalità, che si trova in Galluppi *Saggio filos. sulla crit. della conosc.* t. 1. c. 4. §. 99) è o dovrebbe essere suscettibile di rivestirla.

traduciamola in termini che indichino chiaramente le rappresentazioni concrete di cui essa è l'espressione sommaria; si vedrà immediatamente che è un puro non senso il dire che essa unisce delle idee, di cui l'una è contenuta nell'altra. La proposizione significa che un fenomeno è costantemente preceduto da un altro fenomeno; che la natura dei due fenomeni che costituiscono questa sequenza, non è arbitraria, ma che un fenomeno della classe a è sempre preceduto da un fenomeno della classe a^1 o di una di un certo numero determinato di classi: a^1, a^{11}, ecc.; il fenomeno della classe b da un fenomeno della classe b^1 o di una di un certo altro numero determinato di classi, ecc.; che così è stato sempre in tutti i casi dell'esperienza passata, o almeno in tutti quelli che abbiamo potuto conoscere; che per conseguenza noi ci attendiamo che anche così sarà per l'avvenire e siamo certi che è stato nei casi del passato che non abbiamo potuto conoscere; che anche quando non si sa quale sia il fenomeno da cui un fenomeno dato è stato o sarà preceduto, noi siamo sicuri almeno che esso è stato o sarà tale, che la sequenza tra i due fenomeni sia conforme alla sequenza tipica, o ad una delle sequenze tipiche, di cui l'altro fenomeno suole essere il termine conseguente. Non vi ha altro in tutto ciò che delle rappresentazioni di sequenze di fenomeni e di somiglianze tra queste sequenze. Come dunque l'idea dell'effetto può contenere l'idea che esso è preceduto da una causa? la rappresentazione del fenomeno a contiene forse la rappresentazione del fenomeno a^1 o di un altro fenomeno qualsiasi come suo antecedente? e quelle inoltre delle altre sequenze simili a cui questa sequenza particolare si conforma, e delle somiglianze fra tutte queste sequenze? quale analisi potrebbe trovare nell'idea del primo fenomeno le idee di tutti questi altri fenomeni con quelle delle loro relazioni? Tutte le nostre proposizioni non esprimono che dei rapporti tra fenomeni, e la rap-

presentazione d'un fenomeno non contiene mai, nè esplicitamente nè implicitamente, la rappresentazione dell'altro fenomeno o degli altri fenomeni con cui esso è messo in rapporto, nè quella del rapporto stesso o dei rapporti che vengono stabiliti tra questi fenomeni. Nel caso stesso in cui le cose espresse dai termini che si trovano in una proposizione, sono contenute l'una nell'altra, nemmeno allora la relazione fra le rappresentazioni concrete che costituiscono il senso reale della proposizione, è veramente quella di contenente e contenuto. Quando diciamo: «Questa casa ha il tetto», il giudizio non mette in rapporto la rappresentazione di un tutto e quella di una parte, non afferma che la seconda si contiene nella prima. Questa proposizione, evidentemente, non è analitica, ma sintetica: essa esprime un giudizio di coesistenza, il quale afferma che una parte, cioè il tetto, coesiste con le altre parti, in quei rapporti di posizione reciproca che noi sogliamo osservare nelle case (1).

(1) In verità la proposizione potrebbe anche avere un altro senso, e per quest' altra interpretazione si avrebbe apparentemente più ragione di dirla analitica. Come ogni altra proposizione di percezione, essa può significare l'affermazione del fatto reale che cade sotto la nostra percezione, ed è il senso che abbiamo dato; ma può anche esprimere la ricognizione o la classazione di ciò che noi percepiamo. In questo caso l' uso autorizza la parola analisi. Avere analizzato l'oggetto di una percezione complessa, è averne differenziato le parti le une dalle altre, e avere riconosciuto che cosa fosse ciascuna di esse, cioè averla identificata con la tal cosa determinata, o averla aggregata alla tal classe particolare. Quando noi possiamo eseguire d'una maniera sufficiente questo lavoro d'interpretazione sui dati dei nostri sensi, noi diciamo di percepire, p. e. di vedere o d'intendere, distintamente o chiaramente. I concettualisti, dicendo che l'effetto dell' analisi è di rendere le nostre idee più chiare e più distinte, non fanno dunque che delle metafore, tolte dai fenomeni della percezione: in realtà questa distinzione e questa chiarificazione non è che un processo di assimilazione e di differenziazione. «I processi, dice il Bain, dell' assimilazione, della classificazione, della generalizzazione, dell'astrazione, della definizione, sono i diversi aspetti, i diversi gradi di una sola operazione fondamentale. L'analisi non è essa stessa che un altro aspetto, un' altra faccia di questa operazione, così variata nelle sue forme che Proteo stesso.» (*Logica*, tomo 2 Append. F).

Di là si vede che le verità matematiche essendo, come dice il Galluppi, delle verità di rapporto, cioè non affermandosi altro per esse che dei rapporti particolari di somiglianza o di differenza, vi ha come un presentimento del vero nella dottrina che tutte le verità necessarie sono analitiche. Noi abbiamo visto in effetti che gli esempi tipici del giudizio analitico, nel senso Kantiano, sono anch' essi dei giudizi comparativi, cioè sulla somiglianza o la differenza. Il torto del Galluppi e degli altri sostenitori della dottrina analitica è—oltre di non aver tracciato esattamente la linea di divisione fra le verità necessarie e le contingenti—d'aver fatto del giudizio analitico il sinonimo di giudizio identico. È in questo senso, non bisogna dimenticarlo, che noi rigettiamo i giudizi analitici.

Per presentare ora sotto il suo aspetto più generale la nostra osservazione sull'incompatibilità della dottrina analitica col principio che noi non pensiamo che per rappresentazioni concrete e particolari, basterà di far notare che la supposizione che, delle idee che unisce una proposizione, l'una è contenuta nell'altra, suppone alla sua volta che queste idee, che la proposizione unisce, siano quella del soggetto e quella del predicato, e per conseguenza, la teoria delle idee astratte, perchè una di queste idee almeno, cioè quella del predicato, non potrebbe essere che astratta. Noi abbiamo visto nel capitolo 2° che questa maniera di considerare il senso delle proposizioni non va al fondo della cosa, ma si ferma alla corteccia, e confonde le parole con le idee. I giudizi, come abbiamo ivi stabilito, affermano delle sequenze o delle coesistenze o delle somiglianze o delle differenze tra cose o fenomeni. Noi possiamo così abbracciare tutti i giudizi possibili con questo schema generale "A: B", in cui "A" e "B" indicano delle cose o dei fatti particolari, e il segno «:» la relazione, cioè la sequenza o la coesistenza o la somiglianza o la differenza. Il giudizio non mette dunque in rapporto un soggetto e un

predicato, ma due termini che, essendo l'uno e l'altro particolari e concreti, dovrebbero piuttosto essere riguardati tutti e due come soggetti. Non essendovi dunque nel giudizio un soggetto e un predicato, tanto meno può esservi fra le idee che esso unisce, la relazione che suppone la dottrina analitica. Tuttavia, volendo conciliare in qualche modo con la dottrina tradizionale i risultati, che un'esame sufficientemente profondo dà sul senso reale delle proposizioni, si potrebbe, nella nostra formula «A: B», considerare «A» come soggetto e «:B» come predicato, ovvero «A» e «B» come soggetti entrambi, e come predicato semplicemente «:». Ma la rappresentazione di «A» e «B» non contiene quella di «:», e tanto meno la rappresentazione di «A» quella di «:B»; anche in quest'ipotesi, quindi, la dottrina analitica è inapplicabile. L'impossibilità di questa dottrina risulta dunque chiaramente da una veduta corretta sulla natura delle idee e sul significato reale delle proposizioni (1).

§ 10. Come abbiamo mostrato nel paragrafo precedente, la dottrina analitica, che essa si applichi al giudizio o al ragionamento (2), è necessariamente legata alla dottrina dei concetti: è su di questa che si appoggia, e con essa deve cadere. Noi avremmo perciò ragione di sorprenderci come uno dei più geniali pensatori contem-

(1) Ciò che abbiamo detto e ci resta a dire nel presente capitolo sulla dottrina analitica dei giudizi *a priori*, deve essere completato per ciò che dicemmo nel capitolo 1 su quella dei giudizi analitici in generale. Sono specialmente applicabili anche alla prima dottrina le osservazioni fatte nei §. 12 e 14.

(2) Per l'applicazione della dottrina analitica al ragionamento, noi intendiamo, non ciò che nella nota al §. 6. abbiamo chiamato la *dottrina analitica del ragionamento*, ma la dottrina più generale che, in un ragionamento, la conseguenza è contenuta nelle premesse, e che questo, quindi, è un'analisi: ciò che necessariamente devono ammettere tutti quelli che credono che il sillogismo sia un'inferenza reale.

poranei, il Taine, rigetti della maniera più categorica le idee astratte, e ammetta al tempo stesso in tutto il suo rigore la dottrina di Condillac (1) che il principio d'identità e di contraddizione è il gran principio da cui derivano e devono farsi derivare tutte le conoscenze umane; che le verità formano una catena continua in cui non si passa dall'una all'altra che in forza dell'identità; che una legge scientifica è una proposizione analitica, la quale accoppia due dati di cui il secondo è contenuto nel primo. Ma la sorpresa cessa, quando si riflette che, quantunque il Taine rigetti le idee astratte, egli ammette invece gli esseri astratti: essa non sparisce così sovra un punto che per ricomparire più forte sopra di un altro. Per una singolarità senza esempio nella storia della quistione degli universali, il Taine ammette delle entità generali, ma non riconosce che delle idee particolari. « Ciò che noi chiamiamo un'idea generale, una vista d'insieme, non è, dice il Taine, che un nome; non il semplice suono che vibra nell'aria e scuote il nostro orecchio, o l'insieme delle lettere che anneriscono la carta e colpiscono i nostri occhi, nemmeno queste lettere percepite mentalmente, o questo suono mentalmente pronunziato, ma questo suono o queste lettere dotate, quando noi le percepiamo o le immaginiamo, d'una proprietà doppia, la proprietà di svegliare in noi le immagini degl' individui che appartengono a una certa classe, e di questi individui solamente, e la proprietà di rinascere tutte le volte che un individuo di questa classe e solamente quando un individuo di questa classe si presenta alla nostra memoria o alla nostra esperienza ».

(1) Condillac era lungi di avere una dottrina perfettamente coerente sul soggetto delle idee astratte. Egli dice p. e. nella *Lingua dei calcoli* l. 1. c. 4. che le idee astratte non sono che dei nomi generali: ma che si legga, p. e., il cap. 8. dell'*Arte di pensare;* si vedrà che egli suppone che lo spirito abbia il potere di fare delle astrazioni.

(*L'Intelligenza*, t. 1°, pag. 35). « Un nome che si comprende è dunque un nome legato a tutti gli individui che noi possiamo percepire o immaginare d'una certa classe e solamente agli individui di questa classe. A questo titolo esso corrisponde alla qualità comune e distintiva che costituisce la classe e che la separa dalle altre, e corrisponde solamente a questa qualità; tutte le volte che questa è presente, quello è presente; tutte le volte che questa è assente, quello è assente; quello è svegliato da questa e non è svegliato che da essa. Di questa maniera esso è il suo rappresentante mentale, e si trova il *sostituto* d'una esperienza che ci è interdetta. Esso ci tiene luogo di questa esperienza, fa il suo ufficio, le equivale — Artificio ammirabile e spontaneo della nostra natura! noi non possiamo percepire nè mantenere isolate nel nostro spirito le qualità generali, sorta di filoni preziosi che costituiscono l'essenza e fanno la classificazione delle cose, e tuttavia per uscire dalla grossa esperienza bruta, per comprendere l'ordine e la struttura interiore del mondo, bisogna che noi le tiriamo dalla loro ganga, e che le concepiamo a parte » (tomo 1°, pag. 36-37).

Non bisogna credere che quando il Taine parla delle qualità generali come di altrettante realtà distinte, egli non faccia che delle semplici metafore: no, vi hanno effettivamente per lui delle cose generali, ed esse sono l'oggetto della conoscenza generale. « Vi hanno delle cose generali », cioè « delle cose comuni a molti casi o individui » (t. 2°. pag. 232); in altri termini « vi hanno dei caratteri comuni, di cui la presenza moltiplicata e ripetuta lega fra loro i diversi individui della classe »; e « questi caratteri sono la porzione uniforme e fissa dell'esistenza dispersa e successiva » (t. 2° p. 236). « Non siamo noi che li creiamo per la comodità del nostro pensiero; non sono dei semplici mezzi di classare, degli strumenti di mnemotecnia. Non solo essi esistono in fatto, fuori di noi, e spesso

ben al di là della corta portata dei nostri sensi e delle nostre congetture; ma ancora essi sono efficaci. Ciascuno di loro, per sè stesso e per sè solo, ne trascina con sè un altro che è il suo compagno, il suo antecedente o il suo conseguente, e fa con esso una coppia che si chiama una legge » (pag. 237). Ciò che noi chiamiamo una legge generale, non è dunque per Taine che un accoppiamento di questi caratteri generali (t. 2° p. 293): l'uno di questi caratteri ha per sè stesso la proprietà di essere legato all'altro; « basta che esso esista, perchè l'altro sia il suo compagno ». « Dacchè esso è dato, alcun'altra condizione non è richiesta; le circostanze possono essere qualunque, ciò non importa. Che esso sia dato in tale o tale individuo, con tale o tal gruppo di altri caratteri, in tale o tal luogo o momento, ciò è indifferente; la proprietà che esso ha non dipende nè dalle circostanze nè dall'individuo nè dal gruppo circostante degli altri caratteri, nè dal luogo, nè dal momento; preso a parte e in se stesso, isolato per l'astrazione, estratto dai diversi ambienti in cui si trova, esso possiede questa proprietà. È perciò che in qualunque ambiente venga trasportato, esso la conserva con sè. Se la ha sempre e da per tutto, è perchè la ha da sè stesso e per sè solo; se la ha senza eccezione, è perchè la ha senza condizione. Se tutti i triangoli racchiudono una somma d'angoli uguale a due retti, è perchè il *triangolo astratto* ha la proprietà di racchiudere una somma d'angoli uguale a due retti. Se tutti i pezzi di ferro sottoposti all'umidità si arrugginiscono, è perchè il ferro, *preso a parte, in se stesso*, e sottomesso all'umidità, *presa a parte, in se stessa*, possiede la proprietà di arrugginirsi. Se la legge è universale, è perchè essa è astratta. Niente di sorprendente in questa costituzione delle cose. Non è più strano di trovare dei compagni, dei precursori e dei successori a un carattere generale, che di trovarne a un individuo particolare o a un avvenimento momentaneo. Senza dubbio nello

sparpagliamento infinito e il flusso irrimediabile dell'essere, questa sorta di caratteri sono i soli elementi che siano da per tutto gli stessi e rinascano sempre gli stessi; ma essi non esistono in fuori degl' individui e degli avvenimenti, come voleva Platone (1), nè in un mondo altro che il nostro; perchè essi sono i caratteri degli avvenimenti e degl'individui che compongono il nostro mondo. Come gl'individui e gli avvenimenti, essi sono delle forme dell' esistenza, e non differiscono dagl' individui e dagli avvenimenti che perchè sono delle forme più stabili e più diffuse. A questo titolo noi dobbiamo attenderci a trovar loro pure dei contemporanei, dei precedenti, dei conseguenti, delle particolarità, delle proprietà personali, e per riuscirvi, non si ha che ad osservarli per se stessi e a parte » (t. 2° p. 300) (2).

Tuttavia noi non abbiamo il potere di percepire o rappresentarci d' una maniera qualunque queste cose o caratteri generali (t. 1° parte 1ª l. 1° c. 2° II). « Un'idea generale e astratta è un nome, niente altro che un nome, *il nome significativo e compreso* d'una serie di fatti simili o d'una classe d'individui simili » (t. 2° pag. 241). « Ciò che noi abbiamo in noi stessi, quando pensiamo le qualità e carattari generali delle cose, sono dei segni, e niente altro che dei segni, io voglio dire certe immagini o risurrezioni di sensazioni visuali o acustiche, affatto simili alle altre immagini, salvo in ciò che esse sono corrispondenti ai caratteri e qualità generali delle cose, e

(1) Qui il Taine comprende Platone alla maniera tradizionale, come se le Idee platoniche fossero in un altro mondo. Ma in realtà le cose o caratteri generali del Taine non differiscono dalle Idee di Platone: sì le une che le altre non sono che gli elementi astratti e generali del mondo sensibile (V. il Saggio seguente, parte 1., il cap. 7. e il Supplemento sulla immanenza delle Idee platoniche).

(2) Per questo realismo del Taine vedi i luoghi di altre opere dello stesso autore, che noi citeremo nel 2. Saggio parte 1. cap. 7.

rimpiazzano la percezione assente o impossibile di questi caratteri e qualità» (t. 1° pag. 71). « Il nome equivale alla vista, esperienza o rappresentazione sensibile che non abbiamo e che non possiamo avere del carattere astratto presente in tutti gl' individui simili. Esso la rimpiazza e fa lo stesso ufficio. Così noi pensiamo i caratteri astratti delle cose mediante i nomi astratti che sono le nostre idee astratte, e la formazione delle nostre idee non è che la formazione dei nomi, che sono dei sostituti » (t. 2° p. 245).

§ 11°. Non vi ha dunque, secondo il Taine, nel nostro pensiero altro che dei nomi, quando noi pensiamo le cose generali o i caratteri generali; ed è un' illusione di credere che vi siano delle idee generali e astratte corrispondenti ai nomi generali e astratti (v. t. 1° p. 66-71). Noi abbiamo bisogno, per uscire dalla grossa esperienza bruta, di concepire a parte i caratteri generali o astratti delle cose: ma non vi riusciamo che sostituendo loro dei nomi, perchè la loro rappresentazione è impossibile, tutte le nostre rappresentazioni non essendo che immagini di cose particolari. Ma come il nome può essere un mezzo di concepire a parte una cosa, che noi non possiamo affatto rappresentarci a parte? Come il nome può essere per noi il sostituto di una cosa, di cui non abbiamo e non possiamo avere l'idea? Se i nomi rappresentano le cose, è perchè vi ha un legame fra i nomi e le idee delle cose per cui si suggeriscono reciprocamente, legame che, per dire le parole dello stesso Taine (t. 2° p. 245), non è che « un' associazione d' un certo genere ». Come dunque il nome potrebbe rappresentare una cosa, con la cui idea esso non è associato, poichè, per ipotesi, quest' idea ci manca? Noi possiamo, nei nostri ragionamenti, non avere per qualche tempo presenti nello spirito che dei nomi o dei segni, le idee delle cose stesse essendo per tutto questo tempo assenti dal nostro pensiero; nondimeno noi applichiamo alle cose stesse il risultato del nostro ragiona-

mento, operando così sui segni come se operassimo sulle idee stesse delle cose. In questo caso può dirsi che il nome è per noi il *sostituto* dell'idea o della cosa: ma se noi non avessimo il potere di sostituire a vicenda i nomi alle idee e le idee ai nomi, i nomi non sarebbero il *sostituto* di niente, essi non sarebbero che dei puri suoni. Ma il nome, dirà il Taine, è un sostituto, precisamente perchè ci manca l'idea; perchè adempie nella nostra mente lo stesso ufficio che adempirebbe l'idea, se essa vi potesse essere; perchè infine ciò che la cosa generale è nella realtà, il nome generale è nel nostro pensiero. È per questa corrispondenza fra la cosa generale o astratta e il nome generale o astratto, che il nome è il *sostituto* della cosa; ed è così che noi abbiamo delle conoscenze generali. Non vi ha altro nel nostro spirito che delle proposizioni generali; ma per questa sostituzione o corrispondenza dei nomi alle cose, una proposizione generale è una conoscenza generale, cioè una conoscenza delle cose generali. Di questa maniera noi veniamo a conoscere le cose generali, quantunque non ne abbiamo l'idea.

Ma come possiamo noi affermare che delle cose generali corrispondono ai nomi generali, se non abbiamo affatto l'idea di queste cose? Si può affermare una cosa senza pensarla, o si può pensarla senz'averne l'idea? La contraddizione è talmente evidente, che noi non vi insisteremo di più, perchè la discussione non potrebbe renderla più chiara.

§ 12. La stessa contraddizione naturalmente si riproduce nella teorica del giudizio e del ragionamento. Lo scopo del ragionamento, è, secondo il Taine, di dare la *ragione esplicativa*, di trovare ciò che egli chiama *l'intermediario esplicativo*. Una proposizione esprimendo l'unione di due dati, un soggetto e un attributo, vi ha un perchè, una ragione esplicativa, dell'unione di questi due dati; e questa ragione o questo intermediario esplicativo è un terzo dato, per l'intromissione del quale i due dati della

proposizione si trovano legati. Se Pietro è mortale, è perchè egli è uomo, e ogni uomo è mortale; se queste due rette tracciate su questa tabella e perpendicolari a una terza sono parallele, è perchè esse sono perpendicolari a una terza, e tutte le rette perpendicolari a una terza sono parallele. *Uomo*, nel primo caso, e *rette perpendicolari a una terza*, nel secondo, sono gl'intermediari esplicativi. « Nel caso degli oggetti individuali sottomessi a delle leggi conosciute, l'intermediario che lega ciascun oggetto alla proprietà enunciata, è un carattere incluso in esso, più astratto e più generale di esso, comune ad esso e ad altri analoghi, e il quale, trascinando per la sua presenza la proprietà enunziata, la porta con sè in ciascuno degl'individui a cui egli appartiene » (t. 2°, p. 401). Se invece di spiegare un fatto particolare, si tratta di spiegare una legge generale, o, come dice il Taine, se si tratta, non più di legare una proprietà a un oggetto individuale, ma di legare una proprietà a una cosa generale (t. 2°, pag. 401), la natura e il posto dell'intermediario esplicativo non è differente. « Il primo dato della legge contiene l'intermediario, che contiene il secondo. A un altro punto di vista il primo dato è più complesso dell'intermediario, che è più complesso del secondo. A un altro punto di vista ancora, il secondo dato è più astratto e più generale dell'intermediario, che è esso stesso più astratto e più generale del primo. Ciò posto, associamo i tre dati a due a due: noi avremo tre coppie di dati o leggi. Ogni pianeta è una massa; ora ogni massa tende ad avvicinarsi alla massa centrale con cui è in rapporto; dunque ogni pianeta tende ad avvicinarsi alla massa centrale con cui è in rapporto, cioè al sole. Di queste tre coppie, la prima associa il primo dato e l'intermediario; la seconda associa l'intermediario e il secondo dato; la terza associa il primo dato e il secondo, ed è la legge che bisognava dimostrare. Se pensiamo le tre coppie in quest'or-

dine, noi abbiamo tre proposizioni che loro corrispondono, e che si compongono di tre *idee*, associate a due a due, come le tre leggi si compongono di tre dati associati a due a due. Di queste tre *idee*, la prima, più comprensiva della seconda, contiene la seconda, che, più comprensiva della terza, contiene la terza, e lo spirito passa dalla più comprensiva alla meno comprensiva per l'intromissione di quella di cui la comprensione è media » (t. 2° p. 419). Così il ragionamento è un'analisi; e la dimostrazione di un teorema non è che un'analisi, che decompone il primo dato (il triangolo, la sfera, l'ellissi, ecc.), per tirarne l'intermediario (t. 2° p. 421). L'intermediario esplicativo e dimostrativo si trova così, analizzando i termini della definizione; e l'*analisi* in cui consiste la dimostrazione di un teorema, è l'analisi dei termini della definizione. « La definizione contiene il primo intermediario, che contiene il secondo, che contiene il terzo, che contiene il quarto, ecc., che contiene la proprietà enunziata. È come una serie di cassettini rinchiusi l'uno dentro l'altro; il più largo è la definizione prima, e il più piccolo è l'ultimo attributo (quello che si deve dimostrare); ciascun cassettino più grande ne racchiude uno più piccolo, e noi non possiamo toccarne uno che dopo aver aperto l'uno dopo l'altro tutti quelli che lo racchiudono » (tomo 2°, p. 425). Gli assiomi sono anch' essi dei teoremi, ma che noi ci dispensiamo di provare, sia perchè la dimostrazione ne é molto facile, sia perchè ne è molto difficile. Ma essi sono delle proposizioni analitiche, in cui il soggetto contiene l'attributo (t. 2° p. 340); la loro dimostrazione, come quella degli altri teoremi, è un'analisi, o una decomposizione dei loro dati; come gli altri teoremi, essi si dimostrano per la definizione preliminare dei termini (t. 2,° lib. 4,° c. 2,° §. 2, IV e sgg). Dimostrare una proposizione assiomatica è mettere in luce l'identità latente dei suoi dati (t. 2° p. 386); tutti gli assiomi non sono che dei casi o delle applicazioni del principio d'identità. È da questa sorgente unica, che si espande in una dozzina di rivi, che derivano le innumerevoli correnti e tutti i fiumi della scienza (t. 2° p. 429). Se il contrario degli assiomi e delle loro conseguenze non può essere creduto e nemmeno concepito, è perchè esso è contraddittorio; è in questo senso che gli assiomi e le loro conseguenze sono delle verità necessarie (t. 2° p. 386). Se le verità dette necessarie avessero la stessa origine che le verità d'esperienza, non vi sarebbe, almeno per noi, tra i fatti, alcun legame necessario ed universale (t. 2° 389-390). Noi saremmo capaci solamente di conoscenze relative e limitate; ma saremmo incapaci di conoscenze assolute e senza limiti. «Per gli assiomi e le loro conseguenze, noi teniamo dei dati, che non solo s'accompagnano l'un l'altro, ma di cui l'uno racchiude l'altro. Se, come dice Mill, essi non facessero che accompagnarsi, noi saremo obbligati di concludere che forse non si accompagnano sempre; noi non vedremmo la necessità interiore della loro congiunzione; noi non la porremmo che in fatto; noi diremmo che, i due dati essendo per loro natura isolati, possono incontrarsi delle circostanze che li separino; noi non affermeremmo la verità degli assiomi e delle loro conseguenze che riguardo al nostro mondo e al nostro spirito. Ma poichè al contrario i due dati sono tali che il primo racchiude il secondo, noi stabiliamo per ciò stesso la necessità della loro congiunzione: da per tutto ove sarà il primo esso porterà il secondo, poichè il secondo è una parte di esso, e non può separarsi da se stesso.» (t. 2° p. 392-393).

§ 13°. Il cardine di tutta questa dottrina del Taine è la teoria della dimostrazione: il Taine adotta la forma particolare della dottrina concettualista del ragionamento, secondo la quale questa operazione del nostro spirito consiste a vedere che un' idea è contenuta in un' altra, per l'intromissione d'una terza idea media, la quale contiene

la prima ed è contenuta nella seconda. Tralasciamo l'insormontabile difficoltà inerente a questa dottrina per se stessa, come possa farsi che una verità la quale consiste in una nozione che fa parte di un'altra, non sia evidente per se stessa, e vi sia bisogno di comparare queste nozioni con una terza, di cui si veda immediatamente che è una parte dell'una e che l'altra è una parte di essa (V. § 6°, nota). A questa inconcepibilità il Taine ne aggiunge un'altra che gli è propria: egli ammette la dottrina *concettualista*, ma non ammette i *concetti*. « Di queste tre idee, egli dice, la prima, più comprensiva della seconda, contiene la seconda, che più compresiva della terza, contiene la terza, e lo spirito passa dalla più comprensiva alla meno comprensiva per l'intromissione di quella la cui comprensione é media». Ora che sono queste tre idee? esse sono dei soggetti e dei predicati. Un soggetto può essere un'idea concreta, ma un predicato è necessariamente una idea astratta. Di queste tre idee dunque, o due o tutte e tre sono delle idee astratte. Ma non vi hanno idee astratte, dice il Taine, non vi hanno che dei nomi. Come intenderemo dunque questa identità parziale fra le idee, questa contenenza dell'una nell'altra?

È evidente che questa teorica del ragionamento suppone che il giudizio metta in rapporto due concetti, un soggetto e un predicato: se il giudizio non mette in rapporto dei concetti, ma delle rappresentazioni particolari e concrete, non potrebbe affatto dirsi che queste rappresentazioni sono l'una parte dell'altra. Se il giudizio afferma le sequenze, le coesistenze, le somigianze tra i fenomeni, questi fenomeni che il giudizio mette in rapporto, non sono certamente l'uno parte dell'altro. Se dunque noi pensiamo per rappresentazioni concrete e particolari, il soggetto e il predicato sono gli elementi della proposizione, ma non sono gli elementi del giudizio. E delle idee contenute nel giudizio l'una non può essere una parte dell'altra; quindi nemmeno le idee contenute in un ragionamento si comprendono l'una nell'altra, e lo spirito non passa, nel ragionamento, dalla più comprensiva alla meno comprensiva per l'intromissione della media.

Come dunque intenderemo il Taine, quando dice che delle tre idee, di cui consta il ragionamento, la prima contiene la seconda, e la seconda la terza? che noi vediamo che la terza è contenuta nella prima, perchè vediamo che questa terza è contenuta nella seconda, e questa seconda nella prima? Queste tre idee non sono che idee astratte, e le idee astratte non sono che nomi. Dunque il primo nome contiene il secondo, e questo il terzo? La voce *Pietro* contiene la voce *uomo*, e questa la voce *mortale*?.

Confesserà forse il Taine che è un'improprietá di dire che un'idea ne contiene un'altra, e questa una terza; ma deve intendersi che questi rapporti di contenenza esistono, non fra le idee astratte, che noi non abbiamo, ma fra i dati astratti, a cui corrisponderebbero queste idee, *se noi le avessimo*. Nel ragionamento dunque noi non percepiamo successivamente l'identità parziale fra i termini o fra le idee; non percepiamo che un termine astratto è contenuto in un altro termine astratto, o che un'idea astratta è contenuta in un'altra idea astratta: noi percepiamo l'identità parziale fra i dati astratti, cioè fra le entitá astratte; percepiamo immediatamente che la prima entità contiene la seconda entità, e questa la terza, e di là abbiamo la percezione mediata che la terza è contenuta nella prima. Ma se queste entità sono assenti dal nostro pensiero, perchè noi non possiamo niente rappresentarci di astratto, come intuire questa identità parziale fra di loro? come conoscere che l'una è contenuta nell'altra? Se il ragionamento è fondato sull'identità, la forza del ragionamento sarà la percezione dell'identità: ma noi non possiamo percepire identità alcuna nè altro rapporto qualsiasi fra cose di cui non abbiamo percezione nè rappresentazione alcuna. Per

dir tutto in una parola, se questi dati astratti, cose generali o caratteri o entità, non sono gli oggetti del nostro pensiero, tanto meno possono essere gli oggetti del nostro ragionamento (1).

---

(1) Le dimostrazioni che dà il Taine dei primi principii sono fondate su questa realizzazione delle astrazioni, ed esse non potrebbero conservare alcuna pretesa ad essere delle dimostrazioni, se si ammette che noi non abbiamo idea di queste astrazioni. Tutte queste dimostrazioni sono foggiate sullo stesso tipo: noi ne daremo qualche esempio. Il Taine vuol dimostrare l'assioma: Se a quantità eguali si aggiungono quantità eguali, le somme sono eguali. Egli premette una definizione dell'eguaglianza, secondo la quale eguaglianza numerica significa la presenza (la παρουσία platonica) dello *stesso* numero, mentre ineguaglianza significa la presenza di due numeri differenti. Siano dunque due quantità eguali a cui si aggiungono delle quantità eguali. «Secondo l'analisi precedente, ciò significa che la prima collezione contiene un certo numero d'individui o d'unità, che le se ne aggiunge un certo numero, che la seconda contiene lo *stesso* numero d'individui o d'unità che la prima, che le se ne aggiunge lo *stesso* numero che alla prima, che nei due casi lo stesso numero è aggiunto allo stesso numero, e che, pertanto, le due collezioni finali contengono lo stesso numero aggiunto allo stesso numero, cioè a dire lo *stesso numero totale* d'individui o d'unità, donde segue, secondo la definizione, che le due somme o grandezze finali sono delle grandezze eguali» (t. 2. l. 4. c. 2. §. 2, IV). Se in questo ragionamento lo *stesso* numero vuol dire due numeri eguali, la dimostrazione pretesa non sarebbe che una semplice petizione di principio: la forza probante della dimostrazione suppone dunque che lo *stesso numero* sia un numero astratto o ideale, uno in se stesso, ma presente in tutti i gruppi sensibili diversi che si dicono avere lo stesso numero. Ma se si ammette che noi non possiamo concepire quest'astrazione realizzata, la dimostrazione è impossibile; la sua nullità è provata dalle condizioni stesse del nostro pensiero.

Veniamo ora alla dimostrazione dell'assioma, del quale il Taine fa tanto conto, che ogni verità o proposizione ha la sua *ragione esplicativa*. «Per ragione esplicativa s'intende uno o più caratteri del soggetto, inclusi in esso come un frammento in un tutto, più astratti e più generali di esso, e che essendo legati essi stessi all'attributo, legano l'attributo al soggetto. Ciò viene a dire che l'attributo non è legato al soggetto stesso tutto intero, ma ad uno

§ 14°. Il Taine è arrivato a questo risultato, che un sistema di conoscenze reali può essere fondato sul semplice principio d'identità e di contraddizione, non tanto per la via psicologica, come Condillac e Galluppi, quanto per la

---

o più caratteri astratti e generali del soggetto». Il principio dell'induzione è secondo il Taine un corollario del principio della ragione esplicativa: il principio dell'induzione sarebbe che un carattere generale indica sempre la presenza di un altro carattere generale a cui esso è legato. Questo principio si dimostra mediante il principio della ragione esplicativa, così: «Un carattere generale è un attributo, lo stesso in molti soggetti distinti. Ora secondo l'assioma (della ragione esplicativa) esso appartiene non direttamente a tale o tal altro soggetto distinto, ma indirettamente a tutti per l'intermediario di una *porzione* che loro è comune, e che a questo titolo è un carattere generale: dimodochè esso suppone la presenza di un altro carattere generale a cui appartiene; così la sua presenza basta per garantirci la presenza di quest'altro. Di più quest'altro a cui appartiene è generale, in altri termini esso gli appartiene in non importa qual soggetto, o ambiente, o luogo, o momento; in altri termini ancora, la presenza di quest'altro basta per trascinare e pertanto per garantirci la sua presenza». Se dunque noi possiamo generalizzare la nostra esperienza, se supponiamo sempre con ragione che vi ha un ordine uniforme nella natura, è perchè sappiamo che un carattere generale è sempre legato ad un altro carattere generale, e noi sappiamo questo in virtù del principio della ragione esplicativa. Ora che conosciamo l'importanza di questo principio, vediamo la sua dimostrazione. Un attributo è comune a più soggetti distinti, significa, dice il Taine, che esso è *lo stesso* in tutti questi soggetti distinti. Ma un soggetto distinto è una somma o riunione di caratteri che non si ritrovano tutti e rigorosamente *gli stessi* in alcun altro, per quanto simile si immagini. Questo parallelogrammo possiede almeno un carattere che gli è proprio, e lo distingue dagli altri parallelogrammi, il suo posto nello spazio. Se il soggetto è, non particolare, ma generale, il *parallelogrammo in sè*, esso avrà pure qualche carettere proprio, che lo distinguerà dalle altre figure simili. Se ora un attributo è comune ad un soggetto e ad altri soggetti distinti, cioè se è *lo stesso* in soggetti che non sono *gli stessi*, vi hanno tre ipotesi possibili, e tre ipotesi solamente. «O l'attributo appartiene direttamente alla somma dei caratteri riuniti (di uno dei soggetti); o gli appartiene (al soggetto) indirettamente, sia appartenendo a questa porzione

ontologica. Condillac e Galluppi, e con loro la maggior parte dei sostenitori della dottrina analitica, si fanno anzitutto questa domanda: in che consiste l'*evidenza di ragione?* e a ciò rispondono: essa è fondata sul rapporto d'identità fra le idee. Ma il problema per Taine invece è anzitutto ontologico o metafisico: in che consiste, egli domanda, il modo essenziale di produzione delle cose? questo legame *necessario*, quest' incatenamento reale delle cause e degli effetti, che l'esperienza non può mostrarci, non mostrandoci invece che delle semplici uniformità di

---

della somma che si compone dei caratteri assenti nell' altro soggetto, sia appartenendo all'altra porzione. Ora le due prime ipotesi sono contraddittorie. Infatti, da una parte, l'attributo non può appartenere alla porzione della somma che si compone dei caratteri assenti nel secondo soggetto; poichè allora non apparterrebbe al secondo soggetto, perchè questi caratteri vi mancano; ora, per definizione, gli appartiene. D' altra parte l' attributo non può appartenere alla somma dei caratteri riuniti; perchè allora non apparterrebbe al secondo soggetto, poichè questa riunione vi manca; ora, per definizione, gli appartiene. Queste due supposizioni essendo escluse, non resta che la terza. Donde segue che l' attributo appartiene a questa porzione del nostro soggetto che si compone di caratteri presenti in esso e nel secondo soggetto, cioè a dire comuni all'uno e all'altro, cioè a dire infine generali» (t. 2. l. 4. c. 3. s. 3. III). Questa è la dimostrazione. Ora perchè l'attributo non potrebbe appartenere una volta alla somma dei caratteri riuniti del primo soggetto, e la seconda volta alla somma dei caratteri riuniti del secondo soggetto? ovvero in un caso ai caratteri differenziali del primo soggetto, e nell'altro caso ai caratteri differenziali del secondo soggetto? Perchè si suppone che quest'attributo, come anche ciascuno di questi caratteri, sia un attributo o un carattere astratto o ideale, uno in se stesso e per se stesso, quantunque diffuso in molti oggetti distinti. La forza della dimostrazione, qualunque essa sia, sta nella realizzazione di queste astrazioni: se si ammette che queste astrazioni realizzate sono inconcepibili, non vi ha più dimostrazione.

Così le due dottrine del Taine, che non vi hanno idee astratte, e che la prova di una verità è un'*analisi*, sono incompatibili; e la soppressione delle idee astratte porta logicamente con sè la soppressione di ogni forma della dottrina *analitica*.

sequenze tra i fenomeni? Quest'incatenamento, questo legame necessario, risponde il Taine, non è che l'incatenamento e il legame fra i principii e le conseguenze: legame e incatenamento che non esiste semplicemente nel pensiero, ma nelle cose stesse, perchè le cose, considerate nella loro vera realtà, sono delle entità astratte e generali, di cui ciascuna corrisponde a una proposizione generale, e che stanno fra di loro nel rapporto di principii e conseguenze. La necessità delle cose non è dunque che una necessità logica; il loro modo essenziale di produzione non è che lo sviluppo graduale delle conseguenze che sono virtualmente contenute nel primo principio; e il loro incatenamento reale non ci è dato nella successione dei fenomeni, che la scienza sperimentale chiama cause ed effetti, mentre non sono in realtà che degli antecedenti e dei conseguenti invariabili, ma nella processione delle entità conseguenze dalle entità principii, di cui il movimento del pensiero che deduce le une dalle altre, è la riproduzione e la rappresentazione esatta.

Così il sistema del Taine è un *realismo*, in cui le nozioni astratte e i rapporti logici tra queste nozioni vengono obbiettivati, in modo che la connessione e lo sviluppo delle nostre idee riproduca la connessione e lo sviluppo delle cose stesse, in altri termini, in modo che il legame logico tra i principi e le conseguenze sia identico al legame ontologico tra le cause e gli effetti. Il Taine non si è proposto il problema del perchè nella forma in cui se lo propone la metafisica naturale dello spirito umano, e in cui se lo propongono, quindi, la più parte dei metafisici: per questi, le *vere* cause e i *veri* effetti non differiscono dalle cause e dagli effetti nel senso fisico o empirico, che perchè vi ha fra le une e gli altri un legame intrinsecamente evidente e necessario. Ma per Taine, come per Hegel, come per Spinoza, come per Platone (v. Saggio 2,° parte 1,ª cap. 7°), il rapporto fra la causa

e l'effetto si confonde e s'identifica con quello fra il principio e la conseguenza nel ragionamento deduttivo. È quest'identità fra i due rapporti che viene espressa nella proposizione di Spinoza: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.* (1). Il Taine la enuncia più chiaramente dicendo: che l'effetto è contenuto nella causa e se ne deduce come una conseguenza dal suo principio (*Storia della letteratura inglese,* l° V, c.° V. § II, VII); che la causa di un fatto è la legge da cui si deduce; e che la forza attiva è la necessità logica che lega il fatto derivato alla legge primitiva (*I filosofi classici,* Prefazione). A questa intuizione ontologica corrisponde necessariamente la deduzione pura come metodo scientifico, perchè il principio non potrebbe assimilarsi alla causa e la conseguenza all'effetto, se il primo non avesse sulla seconda un'anteriorità di natura, ciò che non sarebbe se esso non fosse che la generalizzazione induttiva di tutte le conseguenze che se ne possono dedurre; e siccome uno dei caratteri necessari delle filosofie costituite su questo tipo è, come mostreremo a suo luogo (Saggio 2,° parte 1,ª cap. 7°), l'unita sistematica, il Taine suppone, al vertice del sistema, un primo principio, immediato, assiomatico, che è al tempo stesso, secondo il presupposto fondamentale della dottrina, il principio primo dell'essere e quello del conoscere. Ma posto ciò, si presenta la quistione: su qual rapporto tra le idee è fondata questa necessità logica, questo passaggio dal principio alla conse-

(1) Per l'ordine e la connessione delle idee deve intendersi l'incatenamento dei pensieri (cioè delle proposizioni) in una scienza dimostrativa, e per l'ordine e la connessione delle cose l'incatenamento delle *cause* e degli *effetti* (nel senso trascendente che queste parole hanno nella metafisica spinozista). Naturalmente le *cose* di cui parla Spinoza, non sono le cose fenomenali, cioè particolari, ma le astrazioni realizzate in cui queste, nel suo sistema, si risolvono.

guenza? A ciò non vi ha che una risposta, quando non si vogliano abbandonare affatto i principii della logica comune, e crearsi, come fece Hegel, una logica a parte: questa necessità e questo passaggio si fondano sul principio d'identità e di contraddizione. Infatti la logica formale (ed è semplicemente sul terreno della logica formale che può parlarsi di una necessità logica fondata sui rapporti intrinseci delle idee) non conosce altra deduzione, altro legame necessario tra il principio e la conseguenza, altra necessità di ammettere una proposizione dopo averne ammesso qualche altra, che la necessità di essere conseguente, di evitare la contraddizione, di non affermare esplicitamente nella conclusione se non ciò che si era implicitamente affermato nelle premesse. Così l'applicazione universale della dottrina analitica, in Taine, è un corollario, logicamente tirato, della dottrina metafisica che l'incatenamento necessario del reale è un incatenamento logico, o in altri termini, che il rapporto tra la causa e l'effetto s'identifica con quello tra il principio e la conseguenza: da questa segue che la deduzione è il solo processo per asquistare una conoscenza adequata delle cose, e di là che tutto il sistema delle conoscenze è fondato unicamente sui principii d'identità e di contraddizione

§ 15° Facciamo attenzione a questa solidarietà fra le concezioni della metafisica. Il sistema del Taine é un'applicazione del principio metafisico di causa *efficiente*; ma quest' applicazione particolare suppone evidentemente la dottrina dei concetti, cioé un'altra idea d'origine egualmente metafisica. Il Taine, é vero, per un'inconseguenza che noi abbiamo segnalata, nega l'esistenza dei concetti: ma essa è supposta, non solo, come abbiamo visto, dal suo realismo, ma dalle sue idee sul metodo scientifico, e dalla dottrina, che ne è il complemento necessario, che tutte le verità derivano dal principio l'identità e di contraddizione L'opinione che é possibile uno sviluppo della conoscenza fon-

dato sul semplice legame logico delle idee e indipendente dall'esperienza, non è, come abbiamo mostrato e come il seguito di questo scritto mostrerà ancora più completamente, che un'illusione creata sovratutto dalla dottrina dei concetti. È questa dottrina che permette di supporre che vi hanno fra le nostre idee dei rapporti necessari derivanti dalla natura stessa di queste idee; che vi ha una necessità logica fondata su questi rapporti, e delle conoscenze reali fondate su questa necessità logica; che il processo reale del ragionamento non é un'inferenza, basata sull'analogia, da fatti particolari dell' esperienza ad altri fatti particolari, in modo che la possibilità d'una deduzione senza un' induzione antecedente non sia che un semplice non senso; ma che questo processo consiste nella percezione di questa *necessità logica,* di questi rapporti necessari fra le nostre idee. É la dottrina dei concetti che non permette di vedere d'una maniera chiara quale sia l'operazione reale dello spirito, oltre che nella deduzione, nei giudizi analitici di Kant, nelle conoscenze immediate della matematica, ecc. Ma quando le nubi di cui questa teoria circonda le operazioni più semplici del pensiero, sono state dissipate; quando noi abbiamo compreso che lo spirito non pensa se non per rappresentazioni concrete e particolari, e che perciò il ragionamento non può essere che dal particolare al particolare, e ogni altra inferenza (impropriamente chiamata con questo nome) non è che verbale e puramente apparente; quando noi abbiamo compreso che non vi hanno dei rapporti logici necessari fra le idee, ma solo dei rapporti necessari tra le possibilità di applicare certe forme verbali e quelle di applicarne certe altre, se si vuol essere coerenti nell'impiego di questi simboli; allora diviene evidente che non vi ha alcuna *necessità logica* che possa legare delle idee distinte (se per necessità logica s'intende altra cosa che un'inferenza fondata sull' esperienza e sull' analogia), e che la *necessità logica* non può imporci altra cosa che di essere coerenti nell'uso delle parole, di non negare per una forma verbale quello stesso che per altre forme verbali abbiamo già affermato.

§ 16.° Ma, malgrado i misteri del concettualismo, questa verità che la necessità logica non consiste che nella identità delle idee, è di una tale evidenza, che essa ha costretto a confessarla gli stessi sostenitori della dottrina che vi ha una conoscenza reale fondata sulla semplice *necessità logica,* e a cadere per conseguenza, d'una maniera o di un'altra, in una flagrante contraddizione. Lo stesso Hegel ha dovuto ammettere che non vi ha passaggio logico dove non vi ha identità fra le idee; ma siccome si passa (se l'inferenza è reale) non dalla stessa idea alla stessa idea (perchè in questo caso si starebbe fermi, e non vi sarebbe passaggio di sorta), ma da un'idea ad un'altra idea differente (alla idea contraria secondo Hegel); così Hegel ammette esplicitamente che ciò che è identico è al tempo stesso non identico, e che ciò che non è identico é al tempo stesso identico; che vi ha identità fra l'essere e il non essere e fra tutti i contrari; che la contraddizione è la legge fondamentale del pensiero e delle cose. Non si vuol ammettere l'aperta contraddizione di Hegel? ma la contraddizione stessa riapparisce sotto un'altra forma, perchè, se si ammette che il passaggio logico è fondato, non sovra un rapporto che è al tempo stesso identità e non identità, ma sulla identità pura e semplice, si afferma con ciò che questo passaggio è dallo stesso allo stesso, che l'idea a cui si è arrivato è identica all'idea da cui si è partito. Ora siccome oltre a ciò si ammette pure che una nuova conoscenza è stata prodotta da questo passaggio, e che il pensiero non si è limitato a ripetersi, si afferma pure per ciò stesso che questo passaggio non è dallo stesso allo stesso, e che l' idea a cui si è arrivato non è identica all' idea da cui si è partito.

E così siamo di nuovo in faccia alla tesi di Hegel, che le idee sono al tempo stesso identiche e non identiche, e che la contraddizione è la legge del pensiero. E se i rapporti delle idee non sono, come vuole il Taine, che i rapporti stessi delle cose; se al passaggio logico da un'idea ad un'altra corrisponde il passaggio dell'essere da uno ad un altro grado del suo sviluppo; allora bisognerà dire ancora che questi gradi sono al tempo stesso identici e non identici, che l'essere, sviluppandosi, resta lo stesso e non resta lo stesso, e che la contraddizione è la legge, non solo del pensiero, ma anche delle cose. Hegel comprendendo che in un sistema di questo genere la contraddizione è inevitabile, pensò di trarne profitto per il suo metodo di dedurre le idee, e la elevò a legge fondamentale dell'essere. La dottrina hegeliana della identità dei contrari non è che la supposizione che vi ha un passaggio logico necessario da un'idea all'idea contraria. Questa supposizione, quantunque sia in se stessa assurda, nel senso in cui la intende Hegel (cioè che ponendo la realtà d'una idea, noi siamo perciò logicamente necessitati a porre la realtà dell'idea contraria), ha nondimeno un'aria di verità, in quanto in realtà le nozioni contrarie si suppongono e si richiamano vicendevolmente, ed una è, come dicevano gli antichi filosofi, la conoscenza dei contrari—fatto che è stato formulato dal Bain sotto il nome di *legge della relatività*—.Hegel, travisando questo fatto psicologico, ammise che l'esistenza d'un contrario suppone logicamente quella dell'altro, e quindi, ogni rapporto logico necessario non potendo essere fondato che sull'identità, che i contrari sono identici. Certo il paradosso di Hegel, in questa forma generale, non è una conseguenza necessaria del principio da cui egli è partito, cioè che la necessità che incatena le cose è una necessità logica: ma quando si parte da questo principio, si deve arrivare d'una maniera o d'un'altra alla identificazione dei contrari—Platone confessava che, nel sistema delle Idee, l'*uno* è *molti* e i *molti* sono *uno* (v. specialmente *Filebo* 14 C e segg.), e delle contraddizioni analoghe i critici di Spinoza (1) hanno mostratto nel sistema di questo filosofo—.Identificazione dei contrari, che è una forma dell'incongruenza virtualmente contenuta nel principio più generale, che è il presupposto della dottrina analitica, cioè che ogni necessità del pensiero è una necessità logica; questo principio, siccome la necessità logica non consiste, come abbiamo detto, che nella identità delle idee, avendo per conseguenza inevitabile d'identificare ciò che non é identico.

§. 17°. Il confronto di Hegel e di Taine ci suggerisce naturalmente una riflessione sull'inanità radicale di qualsiasi processo per acquistare la conoscenza *a priori*: perchè se si suppongono, come Hegel, dei metodi nuovi, che la logica non conosce, si arriva al rovesciamento più evidente delle leggi dell'intelligenza; ma se si vuole non allontanarsi dai processi conosciuti che la logica ammette, si attende da questi processi un risultato che è impossibile che essi diano. Esaminiamo infatti il sistema abbozzato dal Taine alla semplice stregua di questo principio, che ogni deduzione dal generale (considerato come strettamente generale) al particolare non è che apparente, e che la deduzione reale è sempre dal particolare al particolare. Il Taine immagina una verità suprema, una verità assiomatica, dalla quale tutte le verità più o meno generali, che si chiamano leggi della natura—considerandole come delle semplici nozioni astratte, ma che il Taine considera invece come gli elementi ultimi delle cose, come i fili di cui la realtà sensibile è tessuta—discendono gradualmente per una deduzione progressiva, che va sempre da

(1) P. e. Bayle. V. *Dizionario storico e critico, art. Spinoza, nota N, §. III.*

una verità più generale a una verità più particolare. Ora cosa diventano queste verità generali, cosa diventa quest'assioma supremo, una volta che si riconosce che l'inferenza reale è sempre dal particolare al particolare? Essi non diventano che l'espressione sommaria di un certo numero di verità particolari preconosciute, che ci servono di fondamento per inferirne altre verità particolari, basandoci sull'analogia di queste ultime con le prime. Che resta dunque di questo legame necessario che riattacca i fatti alle leggi, e le leggi più particolari alle più generali, ed è lo stesso legame invincibile delle cose e la loro produzione spontanea? (v. *Storia della letteratura inglese*, l° V, c°. V, § II, VII) di questa necessità logica, che incatenando i principii alle conseguenze, «conficca nel cuore delle cose stesse le tanaglie d'acciaio della necessità»? *(ibid.)* di questa gerarchia di formule che discendono le une dalle altre come gli effetti dalle loro cause, e tutte infine dalla «indifferente, l'immobile, l'eterna, l'onnipossente, la creatrice», cioè la legge suprema, generatrice delle altre leggi, da cui «derivano, per dei canali distinti e ramificati, il torrente eterno degli avvenimenti e il mare infinito delle cose»? (v. *I filosofi classici*, cap. XIV). E lo stesso ordine di riflessioni si applica pure, non solo a Platone, a Spinoza e a tutti gli altri filosofi che obbiettivano il rapporto logico fra il principio e la conseguenza, e ne fanno la legge stessa che governa lo sviluppo dell'essere, ma anche a quelli che, senza realizzare i rapporti logici, e perciò pure i termini di questi rapporti, cioè le nozioni astratte e generali, pretendono anch'essi di *dedurre*, cioè di dimostrare *a priori*, certe verità di fatto, p. e. la legge di causalità o i principii della meccanica, o qualche altra pretesa verità che oltrepassa l'esperienza e i fenomeni. Come questa *deduzione* potrebbe essere altra cosa che un sofisma o una petizione di principio, se la sola deduzione che la logica conosce non è che un'inferenza apparente, se una deduzione senza un'induzione antecedente è un semplice non senso, e l'inferenza reale è sempre dal particolare al particolare, e non ha altra base che l'analogia?

§. 18.° Lo stesso principio, che l'inferenza è sempre dal particolare al particolare, e consiste nell'assimilazione dei casi nuovi ai casi dell'esperienza passata, se esso viene applicato agli assiomi, distrugge il fondamento principale della dottrina *analitica*. Questa dottrina non è anzitutto che uno sviluppo del principio della psicologia razionalista, secondo il quale le verità che attualmente ci sembrano evidenti per se stesse, e nelle quali lo spirito passa, d'una maniera pressochè assolutamente irresistibile, da certe idee ad altre, sono delle necessità primordiali del pensiero, delle intuizioni dirette e immediate della ragione. Sia l'assioma matematico: Due quantità eguali ad una terza sono eguali fra loro; o piuttosto — per lasciare indeciso se la pretesa intuizione diretta della ragione sia la verità astratta espressa nell'assioma, o l'inferenza che si fa nel caso particolare conformemente alla regola dell'assioma — sia questa inferenza: $A = B$ e $B = C$, dunque $A = C$, queste lettere potendo rappresentare sia le grandezze in astratto, sia le grandezze determinate di cui è quistione in un caso particolare. La psicologia razionalista, dicendo che la verità che noi riconosciamo per questa inferenza è un'intuizione diretta e immediata della ragione, non vuol dire già che noi abbiamo attualmente la percezione dell'eguaglianza fra A e C, come l'abbiamo quando riconosciamo l'eguaglianza fra due grandezze per il loro confronto immediato, p. e. perchè le vediamo coincidere; poichè se avessimo la percezione attuale dell'eguaglianza fra A e C, la mediazione di B sarebbe inutile, e noi avremmo, non un'inferenza, ma una conoscenza immediata Essa non vuol dire dunque se non che la riconoscenza del rapporto d'eguaglianza inferito è naturalmente e ne-

cessariamente legata alla conoscenza dei due rapporti di eguaglianza dati; che questo legame è, non un'acquisizione dell'intelligenza dovuta all'esperienza anteriore, ma una necessità primitiva e irriduttibile del pensiero. Ora è evidente che la dottrina dell' esperienza può rendere conto della formazione di questo legame, e che perciò l'ipotesi di una necessità irriduttibile e inesplicabile del pensiero è una ipotesi superflua e antiscientifica. Ma si pretende che l' esperienza non ha potuto formare questo legame, perchè esso è necessario, e deve esistere anteriormente all'esperienza. Ora quest'affermazione può essa appoggiarsi su prove di fatto? si è data mai la prova di fatto che questo passaggio immediato dello spirito dai due rapporti d'eguaglianza dati a quello inferito ha esistito prima che il nostro spirito avesse acquistato l' abitudine di passare dai primi al secondo, per averli sperimentato più volte in congiunzione? Questa prova non è stata mai data, nè sembra di tale natura da poter essere mai data: l'affermazione dunque in quistione, cioè che si tratti di una necessità naturale e primitiva del pensiero, è una di quelle anticipazioni dell'esperienza, che si ammettono senza prova, come se fossero delle verità evidenti per se stesse. Noi vedremo nel secondo Saggio che è su queste anticipazioni dell' esperienza, a cui, adottando un termine di Stuart-Mill, noi daremo il nome di *sofismi a priori*, che è fondata la metafisica, e chiameremo quella di cui parliamo *il sofisma a priori della psicologia razionalista*, o più generalmente, *intuizionista* (1). Questo sofisma, che è quello a

(1) Per psicologia razionalista noi intendiamo quella che ammette che i legami necessari e pressochè necessari tra le nostre idee sono anteriori all'esperienza. Ma quando tali legami sono, non tra certe idee e certe altre, ma tra certe sensazioni e certe idee—ciò che avviene p. e. nella localizzazione delle sensazioni o nella loro obbiettivazione—la dottrina che ammette che essi sono anteriori all'esperienza, non potrebbe con proprietà chiamarsi razionalista,

cui abbiamo accennato nel § 3° del capitolo precedente, nella sua forma generale non è che la tendenza, innata al nostro spirito, ad universalizzare della maniera più assoluta i dati della nostra esperienza più familiare; e nella sua applicazione psicologica — cioè quale *sofisma a priori della psicologia intuizionista* — può formularsi così: I legami attuali fra le nostre idee, o fra le nostre sensazioni e le nostre idee, di cui l'origine empirica non è evidente, perchè sono dovuti a un'inferenza automatica o incosciente — cioè le cui premesse sono assenti dalla coscienza — e ci sembrano portare in se stessi la prova della loro validità obbiettiva, noi siamo portati a credere che hanno sempre esistito, e non possono non esistere, nel nostro spirito e in quello di tutti gli uomini. La dottrina analitica è dunque anzitutto uno svlluppo ulteriore di questo sofisma *a priori*. La psicologia razionalista comincia per supporre che vi hanno delle necessità primordiali del pensiero, *senza cercare di darsi ragione di queste necessità*. Ma il difetto assoluto di valore scientifico di questa ipotesi non le permette di mantenersi lungamente senza subire una trasformazione: la trasformazione è che si rende ragione di queste necessità del pensiero, riducendole a una necessità logica; e siccome non si conosce altra necessità logica (derivante dai rapporti stessi delle idee e indipendente dall'esperienza) che quella fondata sui principii d'identità e di contraddizione, é per questi principii che si cercano di spiegare le pretese necessità del pensiero della psicologia razionali-

perchè nessuno riguarderebbe i fatti di cui si tratta come delle operazioni della ragione. Per indicare dunque nella sua generalità la teoria psicologica che, rigettando la spiegazione empirista, dà come originarie allo spirito delle conoscenze o pretese conoscenze in realtà avventizie ed acquisite, il termine *razionalista* non ci sembra adatto: noi impiegheremo perciò, prendendolo dai filosofi inglesi, quello di *intuizionista*.

sta (1). La dottrina analitica, in quanto concerne gli assiomi, si basa dunque sul rigetto di questo principio fondamentale della teoria dell'esperienza, che ogn'inferenza è dal particolare al particolare, in virtù dell'analogia tra il noto e l'ignoto. Ma se si comprende che questo principio è applicabile anche agli assiomi; se si comprende che gli antecedenti logici della conclusione A = C non sono già A=B e B=C per se stessi, ma sono le osservazioni dell'esperienza passata, che ci hanno mostrato l'eguaglianza fra due grandezze legata con l'eguaglianza fra ciascuna di queste grandezze e una terza grandezza; non sarà più possibile di ammettere che la conoscenza dell'assioma riposa sulla semplice percezione di un legame logico fra le idee che costituiscono l' assioma, e si dovrà

(1) Forse si vedrà una contraddizione in ciò che noi neghiamo agli assiomi generali sulle eguaglianze il carattere di necessità del pensiero, mentre riconosciamo in essi quello di verità strettamente *necessarie*. Ma si deve riflettere che il carattere di necessità che noi riconosciamo ad una verità matematica, quando questa è d'inferenza e non intuitiva, cioè immediatamente conosciuta, non consiste in ciò che nel nostro spirito le idee che costituiscono questa verità siano *necessariamente* legate, perchè è evidente che non è così, e che prima di aver acquistato la conoscenza di un teorema geometrico noi potevamo immaginare che il contrario della proposizione fosse vero, e non la proposizione stessa. La necessità di una verità matematica, che è oggetto d' inferenza, consiste semplicemente in questo, che noi non possiamo fare la supposizione, come lo possiamo sempre per le verità della fisica, che le cose potrebbero essere in un altro modo di quello in cui noi sappiamo che esse sono in realtà: è questa seconda specie di necessità, e non la prima, che appartiene agli assiomi matematici, in quanto essi enunziano delle verità inferite, e non intuitivamente conosciute, cioè percepite dall' osservazione diretta. Ricordiamo pure che per noi l'apriorità delle verità assiomatiche della matematica non è in contraddizione con la loro origine sperimentale, la prima consistendo unicamente in questa circostanza, che noi possiamo conoscere queste verità tanto per l'osservazione delle cose stesse, quanto per l'osservazione delle nostre idee delle cose.

convenire che non basta il principio di contraddizione per condurci alla scoverta di questa verità fondamentale della matematica (1)

§. 19° Noi abbiamo incontrato parecchie forme della dottrina *analitica:* in alcune di queste si faceva gran conto del sillogismo, e noi abbiamo visto il Galluppi ricorrere ad esso per mostrare come il progresso reale del pensiero fosse possibile mercè il semplice principio dell'identità. Ma Condillac rappresenta invece un'altra forma della dottrina *analitica,* quella che ripudia il sillogismo; anzi *metodo analitico* significò un tempo sovratutto l'esclusione del sillogismo dal metodo scientifico. Noi abbiamo detto che la dottrina *analitica* è uno sviluppo della psicologia *razionalista:* la dottrina *analitica* di Condillac è uno sviluppo del *razionalismo* di Locke. Locke era un avversario del sillogismo (v. *Saggio filos. sull'intend. um*, lib. 4°, c° 17°): egli aveva compreso questa verità, che il sillogismo non è un' inferenza reale, e che gli antecedenti logici sono sempre delle verità particolari—dottrina che Stuart-Mill mise per la prima volta in tutta la sua luce—, senza però comprendere le ragioni, indicate dal Mill, che mostrano il vero valore e l'utilità del sillogismo. Gli Elementi di Euclide sono stati sempre a ragione riguardati

(1) La dottrina analitica dei giudizi *a priori* non è solamente metafisica nel suo presupposto, cioè che le verità così dette assiomatiche sono indipendenti dall'esperienza, ma come tutte le altre ipotesi dei razionalisti per ispiegare l'origine dei giudizi *a priori* (intuizione razionale, identità dell'essere e del pensiero, idealismo soggettivo di Kant, ecc), lo è anche negli elementi stessi che costituiscono la sua spiegazione. Questi sono: la teoria dei concetti, e il principio che le verità razionali si fondano sul legame logico delle idee, principio che è esso stesso anzitutto un derivato della teoria dei concetti. Ora noi sappiamo la natura assolutamente metafisica di questa teoria (v. c. 1. §. 18). Al punto di vista psicologico, come all'ontologico, all'infuori della filosofia dell'esperienza, non vi ha che la metafisica.

come un modello di dimostrazione rigorosa; la menzione esplicita che fa Euclide degli assiomi, per giustificare ciascun passo del ragionamento, è una precauzione utile, se non indispensabile, perchè, per quanto sia forte la nostra tendenza a legare certe idee, noi siamo in ciò tanto soggetti a delle illusioni, che per essere sicuri che questi legami hanno un fondamento logico, noi dobbiamo conoscere a quali regole generali ci conformiamo nei passaggi del nostro pensiero. L'assioma rappresenta il vero antecedente logico, se non l'antecedente psicologico, della nuova verità che noi stabiliamo a ciascun passo della dimostrazione, e l'incatenamento logico della dimostrazione è adequatamente espresso per un seguito di sillogismi, precisamente perchè le premesse maggiori di ciascun sillogismo, cioè gli assiomi, occupano il posto degli antecedenti logici reali di ciascun'inferenza, che sono le esperienze passate di cui l'assioma è la generalizzazione induttiva. Ma se non si ammette che, in ciascun passo che fa la dimostrazione, l'inferenza sia fondata sull'esperienza passata, che l'assioma compendia in una formula generale; allora il processo sillogistico deve necessariamente considerarsi come qualche cosa d'artificiale, a cui niente non corrisponde nel vero incatenamento logico delle conoscenze. Ora Locke non ammetteva che l'applicazione d'un assioma fosse un'inferenza fondata sull'esperienza passata, da cui l'assioma è stato tirato per un'induzione: da questo punto di vista il processo sillogistico nella dimostrazione doveva naturalmente sembrargli arbitrario, il sillogismo non potendo costituire un ragionamento reale, cioè un progresso nella conoscenza, se non congiuntamente all' induzione antecedente da cui è stata data la premessa generale. Egli invece ammetteva che, p. e., nell'inferenza: « A = B, B = C, dunque A = C », l'unico antecedente logico, che basta per se stesso a render conto del progresso del pensiero che stabilisce il terzo rapporto d'eguaglianza, siano i due primi rapporti d'eguaglianza senz' altro (v. *Saggio filos. snll'intend. um*, lib. 4,° c. VII, XII, ecc.); che il legame fra le idee è un fatto naturale e necessario; in altri termini, che si tratta, in questo come in tutti gli altri casi simili, di una necessità primordiale e irriduttibile del pensiero. Vi era in ciò evidentemente l'azione del *sofisma a priori della psicologia intuizionista*. Condillac conservò la dottrina di Locke; se non che egli volle spiegare ciò che, secondo i principii di Locke, veniva ad essere una necessità inesplicabile del pensiero; ed ammise che le necessità del pensiero di Locke si risolvono in una necessità logica, la quale non può essere che quella di evitare la contraddizione. Ora notiamo la strana incoerenza di Condillac (strana, se la storia della metafisica non fosse piena di simili incoerenze): egli respingeva come Locke, e più energicamente di Locke, l'inferenza *mediata*, cioè il sillogismo, perchè non era un progresso reale del pensiero; ma al tempo stesso ammetteva che un'inferenza *immediata* potesse essere un progresso reale del pensiero! Perchè cosa è questo passaggio logico immediato da una proposizione ad un'altra, giustificato dal principio dell'identità, se non ciò che la logica formale chiama un'*inferenza immediata?* Ora se è evidente che l'inferenza mediata, cioè il sillogismo, non è che un'inferenza apparente, ciò è più evidente ancora dell'inferenza immediata. Vi ha inferenza immediata, tutte le volte che si passa da una proposizione ad un'altra proposizione *equipollente*, cioè avente lo stesso senso della prima, genere di transizione in cui i logici segnalano particolarmente certe specie, quali la *conversione* e la *obversione*; ovvero tutte le volte che il passaggio consiste nella restrizione della estensione del soggetto, scambiando il segno della generalità in quello della particolarità, p. e., quando dopo aver detto: Ogni uomo è mortale, si conclude: Qualche uomo è mortale. Condillac

non avrebbe avuto senza dubbio difficoltà a convenire che simili inferenze non possono estendere la nostra conoscenza: ma ciò non l'impedisce di sostenere che lo sviluppo della conoscenza consiste in un seguito di espressioni differenti delle stesse idee, e che il frivolo nel discorso consiste nella identità dei termini, ma non nella identità delle idee.

Queste affermazioni di Condillac ci mostrano ch'egli non poteva avere alcun'idea netta sulla distinzione tra un'inferenza reale e un'inferenza apparente: la stessa osservazione noi dobbiamo estendere a tutti i sostenitori della dottrina *analitica*. Galluppi ce ne dà un esempio colpente. Questo filosofo insegna che le proposizioni *equipollenti* non lasciano di essere *istruttive*. Fra queste due proposizioni: Il sole illumina la terra, La terra è illuminata dal sole, egli vede la stessa relazione che fra due proposizioni enuncianti due modi diversi di formazione dello stesso numero. Il pensiero è lo stesso, egli dice, nelle due proposizioni, ma il modo della generazione del pensiero è differente nella prima e nella seconda. Ora ciò è un'estensione della nostra conoscenza. La sostituzione di un'espressione ad un'altra equivalente o identica nel senso conduce perciò secondo lui alla scoverta della verità; e il principio logico per cui ci è permesso di passare da una proposizione alla sua equipollente, come dalla prima alla seconda delle due proposizioni citate, egli lo chiama «un principio generale per trovare la verità ignota», «un principio luminoso che guida lo spirito indagatore alla scoverta del vero». (*Saggio filos.* t. 3° par. 43, 46). Il fondamento e l'essenza della dottrina *analitica* consiste nella confusione tra l'inferenza reale e l'inferenza puramente apparente o verbale. E infatti che cosa può essere una verità assiomatica, per questa dottrina, se non un'inferenza immediata come quella da una proposizione ad un'altra equipollente? Questa confusione si vede anche, d'una

maniera palpabile, nello sforzo di dare le inferenze immediate per veri ragionamenti, cioè per sillogismi—il carattere distintivo dell'inferenza reale essendo, per la più parte dei logici, la necessità d'una proposizione media—. Wolf considerava la conseguenza immediata come un entimema: p. e. Ogni animale sente, dunqne alcuni animali sentono. Questo, egli dice, è un sillogismo, in cui si tralascia la minore: Alcuni animali sono animali (*Logica*, c. 4°, par. 29) (1) Il Galluppi applica un processo analogo, ma più complicato, alle due proposizioni equipollenti di cui sopra: Il sole illumina la terra, dunque la terra è illuminata dal sole. Questa conseguenza è, dice il Galluppi, un entimema di un sillogismo ipotetico, in cui la premessa maggiore, che si sottintende, è: Se il sole illumina la terra, la terra è illuminata dal sole. E questa proposizione è alla sua volta la conclusione di un altro sillogismo, che è questo: Ammessa una proposizione, si deve ammettere la sua equipollente; ma le due proposizioni: il sole illumina la terra, la terra è illuminata dal sole, sono equipollenti; dunque se il sole illumina la terra, la terra è illuminata dal sole. È impossibile di mostrare d'una maniera più sensibile la confusione sistematica, che i sostenitori della dottrina *analitica* fanno tra le inferenze apparenti e le inferenze reali.

§. 20°. Mentre la dottrina analitica riduce le inferenze reali, che essa crede delle verità necessarie, alle inferenze apparenti (fondate sul principio d'identità), noi ritro-

(1) Per altro Wolf non fa, su questo punto come sugli altri, che continuare Leibnitz. Anche Leibnitz che, come sappiamo, era pure un partigiano estremo del sillogismo, dà la forma sillogistica alle inferenze immediate: così egli dimostra le *conversioni* delle proposizioni per mezzo di sillogismi di cui una premessa è una proposizione identica nei termini (Ogni A è A) - ciò che fa vedere, egli dice, l'utilità delle proposizioni identiche più pure (cioè anche nei termini) - (V. *N. S. sull'intend. um.* lib. 4. c. 2.)

viamo una tendenza tutta opposta in alcuni filosofi contemporanei, cioè a ridurre o assimilare certe inferenze apparenti a quelle inferenze reali che vengono ritenute delle necessità primordiali del pensiero. Quantunque queste due dottrine sono in una certa guisa contrarie, tuttavia esse hanno un fondamento comune: è l'assimilazione delle inferenze reali e delle inferenze apparenti; solo, in un caso le prime sono ricondotte alle seconde, nell'altro caso le seconde alle prime. Ora questa seconda dottrina non è meno della prima in contraddizione coi principii della teoria dell'esperienza; perchè essa pure tende a stabilire che vi siano delle inferenze reali, che non sono fondate sull'esperienza e sull'induzione. Benchè gli autori in cui troviamo questa dottrina non ammettano sempre questo risultato di essa, e alcuni lo rigettino anche esplicitamente, esso non ne sarebbe meno, secondo noi, una conseguenza logica. Così, sia per questa ragione, sia per il rapporto di questa dottrina con la dottrina analitica, non sembrerà inopportuno di parlarne; noi crediamo anzi che ciò sia un complemento naturale della discussione della dottrina analitica.

Lo Spencer è uno degli autori, in cui noi troviamo la tendenza di cui è quistione: egli non riconosce nel sillogismo (quale lo considera la logica formale, cioè prendendo la premessa maggiore per una proposizione strettamente generale, e non, come vuole Spencer, per una proposizione indicante una uniformità dell'esperienza passata) il carattere d'inferenza reale (v. *Principii di psicologia*, specialmente §. 300); ma non ammette che il sillogismo sia la sola forma logica della deduzione, e questo carattere d'inferenza reale ch'egli nega al sillogismo, lo riconosce nondimeno a deduzioni ch'egli considera estrasillogistiche. Ora con ciò questo filosofo si mette necessariamente in contraddizione coi principii della dottrina dell'esperienza, ch'egli generalmente segue nella sua Psicologia. Non può esservi, secondo questi principii, una deduzione che non sia fondata sopra un'induzione: ora se è così, se ogni deduzione suppone un'induzione, ogni deduzione non può essere che un'inferenza apparente, e non reale, e di più non vi ha alcun vero ragionamento che sia estra-sillogistico, in quanto ogni ragionamento valido deve essere capace di passare per due fasi, di cui la seconda è sempre un sillogismo, come la prima è sempre un'induzione. Ma invece secondo Spencer vi hanno delle inferenze reali e necessarie che egli sembra considerare come indipendenti dall'induzione (e perciò pure dal sillogismo); e vi hanno inoltre delle inferenze puramente apparenti ch'egli considera come reali.

§ 21°. Nel primo caso si tratta degli assiomi matematici: Spencer sembra considerarli come delle intuizioni della ragione, indipendenti dall'esperienza. Egli definisce il ragionamento l'intuizione di un'eguaglianza o ineguaglianza, somiglianza o differenza, di rapporti. L'inferenza che noi facciamo in questo ragionamento: « La fermentazione della birra sviluppa dell'acido carbonico; dunque la fermentazione in questo tino di birra sviluppa dell'acido carbonico », é un' assimilazione del rapporto tra i due fatti affermato nella conclusione ai rapporti simili tra i fatti antecedentemente conosciuti, rapporti che sono riassunti nella premessa generale. Così, quando nella dimostrazione di un teorema geometrico s'invoca una proposizione antecedentemente dimostrata, vi ha l' intuizione dell' eguaglianza fra il rapporto attuale nel caso particolare su cui volge la dimostrazione, e il rapporto anteriormente dimostrato nella proposizione invocata. Sin qui la teorica di Spencer non differisce essenzialmente dalla dottrina dei logici moderni, quale si trova in Mill o in Bain. Ma quando si tratta invece di applicare, nella dimostrazione, non una proposizione anteriormente dimostrata, ma un assioma sulle eguaglianze o sulle ineguaglianze, l'intuizione non

è più, secondo Spencer, quella dell' eguaglianza o somiglianza fra il rapporto stabilito nel caso particolare su cui volge la dimostrazione, e i rapporti analoghi antecedentemente consciuti, e che si trovano riassunti nella proposizione generale enunziante l'assioma. «A=B, B=C, dunque A=C »: non vi ha qui, secondo Spencer, l'assimilazione del caso presente della dipendenza di eguaglianze che noi stabiliamo, ai casi analoghi anteriormente conosciuti della stessa dipendenza fra eguaglianze, sui quali l' assioma è stato fondato. Il processo reale del ragionamento insomma non è: l'esperienza passata mi presenta questa uniformità, che io ho trovato che due grandezze eguali ad una terza sono sempre eguali fra di loro; dunque anche nel caso presente due grandezze eguali ad una terza sono eguali fra di loro. Invece qui l' intuizione è, secondo Spencer, quella dell'eguagianza fra i due rapporti d'eguaglianza A=B e B=C; questi due rapporti d'eguaglianza vengono riconosciuti, per un'intuizione diretta dello spirito, come eguali. « E siccome, dice Spencer, questi due rapporti d'eguaglianza hanno un termine comune, l' intuizione che essi sono eguali implica quella dell'eguaglianza fra i due termini restanti A e C » (§ 280 e 286) Sembra dunque che secondo Spencer l'applicazione di un assioma matematico non sia un'inferenza sperimentale (1); e infatti egli la chiama un'*intuizione immediata*

(1) Io dico *sembra*, non potendo risolvermi ad attribuire categoricamente a Spencer un'idea che è in contraddizione coi principii della psicologia associazionista e con la proposizione generale tante volte emessa dall' autore, che le verità necessarie sono anch'esse dei risultati dall'esperienza (v. *Principi* di *psicologia* §. 189, 430, 433, ecc). La teorica di Spencer sulle verità necessarie è, come si sa, un'ipotesi che pretende di conciliare le due teorie rivali sull' origine di queste verità, *l'apriorista* o *intuizionista* e la *empirista*, ammettendo che le conoscenze che la prima suppone dovute a necessità primordiali del pensiero, sono delle inferenze *latenti* dovute all'accumulazione organica delle esperienze avitiche

(§ 282, 284), e nega che essa riposi sul ragionamento (v. p. e. § 287 fine).

§ 22.° Lo Spencer nell' assioma matematico indicato vede un caso speciale di una verità più generale, la più

(v. *Principii di psicologia* § 208, 332, 430. 433, e *Saggi di morale, di scienza e d'estetica*, v. 3. Obbiezioni ai Primi principii e Risposte, 8. e 9). È una forma della teoria empirista: ma siccome Spencer non si mantiene sempre fedele alla teoria, e ammette esplicitamente che vi hanno delle verità che non sono il risultato dell'esperienza, sia individuale che ereditaria—tale è il principio della persistenza della forza coi suoi corollari (indistruttibilità della materia, legge della causalità, ecc.— v. questo Saggio cap. 9. nota ultima al §. 6) —così non pare impossibile che questo filosofo si allontani anche in altri casi dai principii che, in generale, egli ammette in comune con la filosofia dell' esperienza, secondo i quali ogni assioma matematico dovrebbe essere per lui un' inferenza *latente* dovuta alle esperienze ereditarie. Nella teorica del *ragionamento quantitativo*, in cui l'autore avrebbe avuto tante occasioni di alludere a quest'ipotesi sull'origine degli assiomi, egli non lo fa mai, mentre al contrario vi allude in un altro caso, d'un'importanza insignificante, d'inferenza matematica, che non è però assiomatica (Il caso è questo: Se A è d' 1/100 più piccolo che B, si può concludere immediatamente che la metà di A è più grande che il terzo di B. È questa, secondo Spencer, una conclusione immediata, un'inferenza *latente*, la cui genesi si spiega per l'ipotesi dell'accumulazione ereditaria delle esperienze. Mi sembra strano, sia detto di passaggio, che lo Spencer affermi di questa proposizione matematica che « non si può citare nè un principio generale nè un'esperienza particolare che servano di principio a questa conclusione », quando la proposizione è facilmente dimostrabile, e si possono quindi citare i principii generali da cui deriva, che non sono se non gli assiomi generali sulle eguaglianze, su cui riposa tutta la matematica). Ma non solo lo Spencer non fa la minima allusione a questa ipotesi, di più egli emette delle asserzioni che sono inconciliabili con qualsiasi forma della teoria dell'esperienza. A ciò che è stato citato nel testo, aggiungiamo questo tratto del §. 304: « Nessuna di queste verità (i due assiomi generali sulle eguaglianze) non è attinta per un'intuizione esterna diretta; e nemmeno per delle esperienze successive di casi passati, in cui questa connessione di fatti avrebbe esistito, ciò che dovrebbe essere pertanto se questi casi fossero di natura da poter essere formulati in sillogismo ». E più

generale che si possa conoscere per il ragionamento a rapporti congiunti (cioè in cui i rapporti comparati, che vengono dati, hanno un termine comune): egli formula quest'assioma generale di questa maniera: « Le cose che

---

già dice: Il ragionamento dell'ingegnere che fa il suo ponte a tubo (che egli adduce in esempio nel §. 277) non può essere messo in sillogismo. « Nè nella sua esperienza nè in quella degli altri uomini, il nostro ingegnere non ha trovato un sol caso che possa servire di base alla sua conclusione. Tuttavia egli arriva a questa conclusione per un atto mentale che si può analizzare quantunque sia complicato: egli riconosce in un caso particolare questa verità generale, che dei rapporti che sono eguali ciascuno a dei rapporti che sono ineguali tra loro, sono essi stessi ineguali ». Che questo principio sia una verità assiomatica, come crede Spencer, o sia una proposizione dimostrabile e dimostrata, non può fare differenza; perchè, se gli assiomi sono fondati sull'esperienza, vi hanno, tanto nell'una supposizione quanto nell'altra, nell'esperienza « i casi che possono servire di base alla conclusione ».

D'altronde, se l'applicazione d'un assioma fosse, secondo Spencer, un'inferenza *latente* dovuta all'esperienza, perchè egli avrebbe ricorso, per ispiegare quest'inferenza, alla dottrina che essa consiste nella percezione dell'eguaglianza fra i rapporti d'eguaglianza dati (A=B, B=C), e che la percezione dell'eguaglianza di questi rapporti d'eguaglianza dati *implica* la riconoscenza del rapporto d'eguaglianza inferito? Questo non è evidentemente che un artifizio per ricondurre le deduzioni della matematica al tipo generale del ragionamento, che consiste, secondo Spencer, nel riconoscere la eguaglianza o somiglianza fra i rapporti. Ma se l'assioma fosse dovuto all'esperienza, la conclusione che, se A=B e B=C, A sarà =C, sarebbe l'identificazione, non dei rapporti A=B e B=C, ma della relazione fra i rapporti A=B, B=C e A=C in questo caso particolare, con la relazione fra gli stessi rapporti nei casi dell'esperienza passata, i quali sono la vera premessa da cui si fa l'inferenza. In altri termini, se l'applicazione di un assioma nel ragionamento matematico è fondata sull'esperienza passata, il ragionamento in matematica è essenzialmente identico a qualsiasi altro ragionamento, quello, p. e. per cui noi concludiamo che la fermentazione della birra di questo tino svilupperà dell'acido carbonico, perchè nell'esperienza passata la fermentazione della birra ha costantemente sviluppato dell'acido carbonico. L'assimilazione è sempre, in qualsiasi forma particolare di ragionamento, un'assi-

hanno un rapporto definito con la stessa, cosa hanno fra loro un rapporto definito » (§ 307, in nota). Altri casi di quest'assioma generale sono, secondo l'autore, degli assiomi speciali che hanno per oggetto dei rapporti

---

milazione del caso presente (o dei rapporti nel caso presente, come vuole Spencer) ai casi passati (o ai rapporti dei casi passati); e non vi ha bisogno di alcun artifizio per dimostrare questa verità evidente, che il tipo del ragionamento è sempre lo stesso.

Si dirà: nel caso dell'applicazione degli assiomi l'inferenza non sarebbe che *latente*, e quindi non vi sarebbe quest'assimilazione cosciente dei casi presenti ai casi passati. Ma ciò non può fare differenza; poichè se gli antecedenti logici reali d'un'inferenza che noi diciamo l'applicazione d'un assioma, si trovano nell'esperienza, noi possiamo, richiamando questi casi, rifare *apertamente* e *coscientemente* l'inferenza che per il solito non è stata fatta che d'una maniera *latente* o *incosciente*. E lo stesso Spencer conviene che la cosa va così nella più parte dei nostri ragionamenti della vita ordinaria: l'inferenza non viene tirata che d'una maniera *incosciente* e, per dir così, *organica*, ma noi possiamo ripetere sotto una forma *cosciente* la stessa inferenza, ed è allora, soltanto allora, che il ragionamento è una identificazione o assimilazione di rapporti. Quando estendendo un membro noi sentiamo una pressione, e ne concludiamo che vi ha davanti a noi qualche cosa di esteso, noi facciamo, dice Spencer, un'inferenza *latente*, fondata sull'esperienza dei casi passati. La circostanza che l'inferenza è *latente*, non impedisce lo Spencer di vedervi, come in un altro caso qualunque di deduzione, un'assimilazione fra il rapporto concluso e i rapporti anteriormente conosciuti. « Senza la ripetizione continua che ha portato queste conoscenze a uno stato che si può chiamare di *conclusione organica*, si vedrebbe ch'esse hanno la stessa base che il ragionamento per cui noi concludiamo che un triangolo equiangolo deve essere equilatero, quando una volta noi abbiamo conosciuto questa coesistenza ». « L'atto mentale implicato è un'intuizione dell'eguaglianza di due rapporti di tempo disgiunti; l'uno è un rapporto generalizzato di coesistenza invariabile, appoggiato sopra un'infinità d'esperienze senza eccezione, e per conseguenza concepito come necessario, l'altro è un rapporto di coesistenza nel quale un termine non è percepito, ma è implicato dalla presenza del termine concomitante ». (§ 293). Ben più, secondo lo Spencer, in ogni caso di deduzione, il ragionamento primitivo e diretto è incosciente, e non vi ha di cosciente che il

di tempo, invece di rapporti fra grandezze: tali sono: Delle cose che coesistono con la stessa cosa coesistono fra di loro; Se un avvenimento è prima o dopo di un altro, e questo prima o dopo di un terzo avvenimento, il primo è prima o dopo del terzo. Le inferenze espresse in queste proposizioni sono così, secondo Spencer, delle inferenze *reali*, e le intuizioni che esse implicano, egli le considera come essenzialmente della stessa specie che quelle per cui noi conosciamo l'assioma matematico (§ 293).

Secondo noi, questi due pretesi assiomi non sono che delle proposizioni identiche. Un altro caso di questa tendenza di Spencer a vedere una estensione reale della conoscenza là dove non vi ha che un passaggio permesso dal semplice principio d'identità, lo troviamo in certe sue idee sull'oggetto della logica. Vi hanno, secondo lui, delle correlazioni obbiettive necessarie, che formano la materia della scienza obbiettiva la più astratta di tutte: questa scienza è la *logica*. La logica è una scienza obbiettiva: essa

ragionamento secondario e mediato, che serve a verificare il primo. È solo in questo secondo stadio che noi compariamo il rapporto, già spontaneamente concluso nel primo, alla classe di rapporti a cui viene assimilato. Ma il primo stadio « è un atto semplice e spontaneo; perchè non risulta dal ricordo dei rapporti simili precedentemente conosciuti, ma semplicemente dall'influenza che, a titolo d'esperienze passate, essi esercitano sull'associazione delle idee » (§ 306).

Concludiamo che se gli assiomi si spiegassero, secondo Spencer, per la teoria dell'esperienza, anche intesa, non nel senso ordinario, ma con la modificazione ch'egli intende apportarvi, egli avrebbe dovuto tenersi alla dottrina, semplice e chiara, dell'empirismo ordinario sul ragionamento, cioè che l'inferenza è sempre l'assimilazione o l'identificazione di un caso nuovo ai casi dell'esperienza passata (che quest' assimilazione sia consciente o incosciente e puramente organica): qualsiasi altra dottrina, differente da questa, se non si mette esplicitamente in contraddizione con la teoria dell'esperienza, non si comprende almeno come possa accordarsi con essa.

non è, dice Spencer, una scienza delle leggi del pensiero; queste leggi di correlazioni necessarie che formula la logica, sono delle necessità obbiettive, non delle necessità subbiettive. « Vi ha una distinzione difficile a comprendere in ragione del suo carattere molto astratto, tra la *scienza della logica* e la *spiegazione del processo del ragionamento* ... Ecco questa distinzione in poche parole: La *logica* formula le leggi più generali d'una correlazione tra esistenze considerate come obbiettive; la *spiegazione del processo del ragionamento* formula le leggi più generali di correlazione tra le idee corrispondenti a queste esistenze. L'una studia nelle sue proposizioni certi legami affermati, i quali sono *contenuti necessariamente* in altri legami dati—questi legami essendo considerati come esistenti nel *non me*, sotto una forma qualunque, e indipendentemente dalla forma sotto la quale noi li conosciamo. L'altra studia il processo nel *me*, che conosce questi legami necessari » (§ 302).

Per mostrare questo carattere *obbiettivo* dei rapporti della logica, Spencer si appoggia specialmente sui *sillogismi numericamente definiti* di Morgan: egli sviluppa lungamente dei sillogismi che sono delle applicazioni di questa formula: Se la più parte dei B sono C, e la più parte dei B sono A, dunque alcuni A sono C. Ma oltre questi sillogismi, che sono i soli, sembra, secondo Spencer, che formulano delle correlazioni obbiettive necessarie (1), vi hanno altre correlazioni di questa natura che

(1) Noi diciamo che questi sillogismi sono i soli a cui Spencer fa esprimere dei rapporti obbiettivi necessari: ma l'esposizione di questo punto della sua dottrina non ci sembra avere tutta la nettezza che si potrebbe desiderare, ed è difficile di essere sicuri di comprendere il vero pensiero dell'autore sul sillogismo Per provare il carattere obbiettivo delle necessità logiche, egli cita pure la macchina di Ienons per fare sillogismi. « È qui evidente, egli dice, che il rapporto dato nella conclusione è obbiettivo, e che

essi non possono abbbracciare. Un esempio che dà l'autore è « quello che è contenuto in questa vecchia arguzia: supponiamo che vi siano più persone in una città che capelli nella testa d'una persona qualunque; devono esservi almeno due persone in questa città che abbiano nella testa lo stesso numero di capelli. » « Questo caso, continua Spencer, oltre che ci mostra chiaramente l'esistenza di correlazioni obbiettive necessarie che, come abbiamo detto, formano la materia della scienza obbiettiva più astratta, ci fa vedere pure che la logica, considerata come essente questa scienza, comprende molte cose che non possono essere racchiuse nelle forme logiche ordinarie » (§. 305.)

---

questo rapporto obbiettivo era necessariamente contenuto in questi altri rapporti obbiettivi che costituiscono le premesse ». Ma se è così, se la conclusione è contenuta necessariamente nelle premesse, allora il « tutti » della premessa maggiore non significa più semplicemente « tutto ciò che è già conosciuto », come avviene, secondo Spencer, nella deduzione reale (v. § 299) — in altri termini, la premessa maggiore non è il semplice equivalente dei fatti particolari dell' esperienza passata —, perchè in questa supposizione la conclusione non sarebbe *contenuta necessariamente* nelle premesse; ma il « tutti » significa tutti i casi senza eccezione che sono compresi nella classe, senza escluderne il caso stesso della conclusione. È allora soltanto che il rapporto obbiettivo affermato nella conclusione è contenuto necessariamente nei rapporti obbiettivi che costituiscono le premesse. e del resto è di questa maniera che i logici ordinariamente considerano il sillogismo. Ma nel sillogismo così considerato l'inferenza è, come Spencer sostiene con ragione contro Hamilton (§. 300), non reale, ma apparente. Se dunque le conclusioni ottenute per la macchina di Ievons non sono che delle semplici inferenze apparenti, come potrebbero esse corrispondere a delle *correlazioni obbiettive?* Noi perciò abbiamo considerato ciò che Spencer dice a questo soggetto come detto semplicemente in grazia dell'argomento, e non valevole quindi a modificare l'interpretazione che noi abbiamo dato della sua dottrina, attribuendogli l'opinione che fra i sillogismi i soli « numericamente definiti » esprimono delle correlazioni obbiettive necessarie.

§. 23°. Studiando questa parte della teorica del ragionamento di Spencer, e considerandola isolatamente, potrebbe sembrare di aver da fare forse con qualche discepolo di Hegel. Se le correlazioni della logica sono obbiettive, siccome la logica (formale) non concerne che le correlazioni fra le proposizioni, e le proposizioni sono generali, bisognerà dire che vi hanno delle entità generali, corrispondenti alle proposizioni generali, e le correlazioni obbiettive della logica saranno le correlazioni di queste entità. Ma Spencer non la intende a questo modo, ed egli non è un dispepolo di Hegel; egli è semplicemente un discepolo, nella sua teorica del ragionamento, di questa scuola di logici inglesi che noi possiamo chiamare formalisti, perchè il loro oggetto è precipuamente di sviluppare la logica formale, mentre la logica di Mill e di Bain è una logica tutta reale, che approfondisce la natura delle operazioni reali della ragione, e studia le condizioni generali della validità di queste operazioni. Senza dubbio, nella sua teorica del ragionamento, lo Spencer non ha per oggetto di sostituire e di aggiungere, come fanno questi logici *formalisti,* delle nuove formule a quelle della logica tradizionale; ma è evidente l'influenza delle idee dei promotori di questa scuola su quelle di Spencer. Questa influenza io la riassumo in due punti: la confusione tra un' inferenza reale e un'inferenza apparente; e le forme logiche ordinarie (induzione e sillogismo) considerate, non come il totale, ma come una semplice frazione, delle operazioni del ragionamento.

Secondo Morgan, a cui (e ad Hamilton) si riattacca sovratutto questa scuola di logici *formalisti,* vi è una logica generale, di cui la logica ordinaria non è che un caso particolare. Gli assiomi della matematica, come: $A = B$, $B = C$, dunque $A = C$, non sono riduttibili alle forme logiche ordinarie: la logica delle matematiche e la logica ordinaria sono due casi speciali e paralleli della

logica generale. I fondamenti del ragionamento (deduttivo) non sono i principii d'identità, di contraddizione e del mezzo escluso: essi non giustificano i progressi del pensiero. Il ragionamento è possibile per il carattere di *transitività* appartenente alla *copula* (simbolo generale della relazione, che egli vuole sostituito alle copula ordinaria « è »), qualunque sia il senso particolare di essa. Il senso della *copula* può essere uno di questi: è eguale a, è identico a, è legato a, è il fratello di, si accorda con, ecc. E il carattere di *transitività* può esprimersi per questa proposizione: Se una cosa è in una relazione data con una seconda e una terza cosa, queste due ultime sono fra loro nella stessa relazione. (Noi abbiamo già trovato in Spencer una variante di questa formula). Nella logica formale la *copula* indica l'*identità*: ma la logica dell'*identità* e quella dell'*eguaglianza* non sono che due casi della logica generale della *relazione*. L'assioma del sillogismo e l'assioma matematico sopraindicato (se A = B e B = C, A = C), come anche l'assioma dell'argomento *a fortiori*, sono delle forme particolari di quest'assioma generale: La relazione di una relazione è una relazione composta delle due. Tutti questi assiomi sono delle necessità primitive e irriduttibili del nostro pensiero. Così il sillogismo non è fondato sui principii d'identità e di contraddizione; ma esso non è che un caso della riduzione di due relazioni ad una sola, o della composizione delle relazioni (V. Liard *Logici inglesi contemporanei*, cap. 4°) (1).

(1) In Ievons si ritrovano, in un'altra forma, dei principii essenzialmente identici. L'unico processo del ragionamento è la sostituzione dei simili. La logica generale procede per sostituzioni, perchè, in ogni relazione, una cosa è con un' altra cosa nello stesso rapporto in cui essa è con una cosa identica, simile o equivalente a questa, e in un insieme noi possiamo rimpiazzare una parte per il suo equivalente senza alterare il tutto. Il ragionamento matematico è un caso di questa sostituzione. A=B: noi possiamo sostituire, in ogni relazione, B ad A ed A a B. Se B=C, sostituiamo A a B ed abbiamo A=C. Così nelle argomentazioni ordinarie noi possiamo sostituire un termine ad un altro, quado sappiamo che entrambi si riferiscono alle stesse identiche cose: p. e. La luna è il satellite della terra: ora la luna è senza atmosfera e senza mari; dunque il satellite della terra è senza atmosfera e senza mari. Il sillogismo: è fondato sullo stesso processo di sostituzione. Sia p. e. il sillogismo: I metalli sono conduttori dell'elettricità; il sodio è metallo; dunque il sodio è conduttore dell'elettricità. Chiamiamo Sodio *A*, Metallo *B*, e Conduttore dell'elettricità *C*. Abbiamo A = A B, B = B C; nella prima identità a B sostituiamo il suo equivalente B C, abbiamo A = A B C, o, rimpiazzando i simboli per le parole: Sodio = metallo sodio: metalli = metalli conduttori dell'elettricità: dunque sodio = metallo sodio conduttore dell'elettricità (V. Liard *Logici inglesi* c. 6, e Ievons *Manuale di Logica (Manuali Hoepli)* c. 14).

Il sistema di Ievons è certamente molto ingegnoso, tanto più che lo stesso principio della sostituzione può applicarsi alla spiegazione del ragionamento per analogia. Tuttavia questo principio non potrebbe passare per una rigorosa generalizzazione scientifica, perchè i fatti che si riuniscono in una unica formula generale non sono essenzialmente identici, ma disparati. Dei casi che si presentano come paralleli, rientrano al contrario gli uni negli altri: le sostituzioni in matematica non sono infatti dei casi distinti dal sillogismo e dall' induzione e paralleli ad essi, poichè queste sostituzioni si fanno per l'applicazione degli assiomi, quindi mediante sillogismi le cui premesse maggiori sono delle induzioni.

Inoltre per le sostituzioni dei termini nella logica formale il pensiero non fa alcun progresso, e queste sostituzioni sono governate dal principio dell' identità: ma le sostituzioni in matematica costituiscono un vero progresso del pensiero, e sono fondate su delle leggi reali dei fenomeni, sulle induzioni ultime intorno alle correlazioni generali fra le eguaglianze

Boole ha pure fondato il sillogismo sul principio matematico della sostituzione. Egli sostiene che le leggi ultime della logica sono matematiche, che esse sono identiche con le leggi del numero, e fa un'esposizione della logica sotto forma di calcolo. Nell' applicazione al sillogismo, il suo metodo consiste a combinare

§. 24.° Il fondo di tutte queste affermazioni, in ciò che esse hanno, secondo noi, di erroneo, consiste in questi due punti: che delle conoscenze dovute all'esperienza vengono considerate come delle intuizioni primordiali della ragio-

ne, e che delle inferenze puramente apparenti o verbali si mettono allo stesso rango che le inferenze reali. In quanto al primo noi ne abbiamo già parlato, e non occorre, di ritornarvi; ma non sembrerà forse inopportuna qualche riflessione sull'altro.

---

due equazioni al posto delle due premesse, per arrivare a una terza equazione che rappresenta la conclusione. Siano le premesse del sillogismo:

Tutti gli Xs sono Ys, Tutti gli Ys sono Zs,

che noi possiamo leggere, per attaccarvi un senso:

Tutti gli uomini sono animali, Tutti gli animali sono mortali.

Boole esprime le due premesse sotto forma d'equazioni, così:

Tutti gli Xs sono Ys $\quad x = vy$

Tutti gli Ys sono Zs $\quad y = v^1z$.

La lettera v è il segno della particolarità: essa mostra che gli uomini non sono tutti gli animali, ma solo una parte di questi, e che gli animali non sono tutti i mortali, ma solo una parte; che animale è più esteso di uomo, e mortale di animale. Boole nella prima equazione sostituisce ad y il suo valore nella seconda equazione, ed ottiene così la terza equazione, che esprime la conclusione del sillogismo: $x = vv^1z$, cioè: Tutti gli Xs sono Zs, cioè ancora: Tutti gli uomini sono mortali (i due v indicano che non sono tutta la classe dei mortali, ma solo una parte d'una parte) (v. Liard *Logici inglesi* cap. 5. e Bain *Logica* lib. 2. cap. 2).

Il Bain osserva su questo processo di Boole: Se si accorda che le condizioni del silloggismo sono state convenientemente espresse dai simboli di Boole, e che la riduzione algebrica s'applica giustamente alle proposizioni, è naturale di ammettere che l'assioma del sillogismo è l'assioma algebrico, che permette di sostituire ad y, in un'equazione, il suo equivalente nell'altra, cioè Due quantità eguali ad una terza sono eguali fra loro (più, ci permetteremo di aggiungere per essere più esatti, l'assioma, che Aggiungendo a quantità eguali quantità eguali, le somme sono eguali. Quest'assioma, con quelli che ne derivano: Sottraendo, moltiplicando, dividendo quantità eguali, ecc,, fa che il membro dell'equazione in cui si opera la sostituzione ha, dopo la sostituzione, lo stesso valore; il primo assioma fa che l'equazione sussista ancora, dopo la sostituzione). Ora è in virtù di questi assiomi forse che Boole opera la sostituzione nelle sue equazioni del sillogismo?

$$x = vy$$
$$y = v^1z$$

operando la sostituzione, $\quad x = vv^1z$.

Cominciamo per istabilire un principio assai semplice, ma che è sfuggito a quei filosofi che hanno confuso le inferenze apparenti con le reali. Per distinguere queste due sorta d'inferenze, bisogna tradurre le forme verbali

---

Non bisogna lasciarsi illudere dai simboli: qui = non è il segno dell'eguaglianza, ma è per un'estensione arbitraria del linguaggio algebrico che esso viene impiegato. Quali saranno infatti le cose eguali? Non certamente i termini, cioè le parole, simboleggiati da questi segni. Saranno dunque le cose reali, che questi termini denotano? Nemmeno, perchè le cose che corrispondono ad y non sono *eguali* a quelle che corrispondono a v^1z, ma sono le stesse e identiche cose, e per conseguenza non può esservi sostituzione alcuna, perchè una cosa non potrebbe sostituirsi a se stessa. O saranno forse i concetti, che essi significano? Nemmeno questi, perchè v non è che il segno indeterminato della particolarizzazione; quindi x non è uguale a vy nè y a v^1z, vy potendo essere egualmente, non x, ma un'altra parte qualunque del genere y, e v^1z, non y, ma un'altra parte qualunque del genere z. Si dirà che il segno v indica, non semplicemente che *uomini* è una parte di *animali* e *animali* una parte di *mortali*, ma l'attributo che, aggiunto ad *animale*, dà *uomo*, e quello che, aggiunto a *mortale*, dà *animale*? Ma nemmeno in questo caso potrebbe parlarsi di sostituzione, perchè il concetto y sarebbe lo stesso e identico concetto che v^1z, v e z non essendo che gli elementi di cui quello è composto. Le cose eguali non possono essere dunque nè i termini nè le cose reali nè i concetti significati da questi termini, e il segno = non è quindi realmente il segno dell'eguaglianza. La verità è che quando Boole scrive: $y = v^1z$, egli vuol dire semplicemente che v^1z può sempre sostituirsi ad y. Ora se è così, quando egli nella equazione: $x = vy$, sostituisce ad y v^1z, questa sostituzione non è altro che l'applicazione particolare del principio generale, già espresso in questa forma: $y = v^1z$. Questa sostituzione non è, in altri termini, che la conclusione di questo sillogismo: Si può sempre sostituire v^1z ad y in qualunque proposizione y si trovi; ma questa espressione: $x = vy$, che Boole chiama un'equazione, è una proposizione in cui si trova y; dunque in questa espressione si può sostituire v^1z ad y. Così, lungi che il sillogismo sia fondato sulla sostituzione, è al contrario la sostituzione che è fondata sul sillogismo. Se noi ora domandiamo a Boole donde sa egli che $y = v^1z$, cioè che v^1z può sempre sostituirsi ad y, egli non potrà dare al fondo una ragione che sia differente dalla vecchia massima: *nota notae est nota rei ipsius.*

nei fatti reali e concreti che esse significano: dire che una proposizione è vera è dire semplicemente che i fatti reali e concreti, che sono da essa significati, esistono realmente; così tutte le volte che la verità di date proposizioni implica l'esistenza di certe cose o di certi fenomeni, e l'esistenza di queste cose o di questi fenomeni stessi basta, senz'altro, perchè una nuova proposizione sia vera, allora il passaggio dalle prime proposizioni alla seconda è, non un'inferenza reale, ma apparente. L'inferenza è reale, quando invece l'esistenza dei fatti implicati dalla verità di proposizioni date non basta per se stessa perchè la nuova proposizione, a cui si passa, sia vera, ma bisognano perciò altri fatti nuovi, sia d'altronde che questi, nel nostro pensiero, siano separabili dai primi, sia che siano legati ad essi d'una maniera inseparabile. Facciamo ora l'applicazione del nostro principio a queste pretese inferenze: Se A è prima di B e B prima di C, A è prima di C; ovvero: se A è simultaneo con B e B è simultaneo con C, A è simultaneo con C. L'affermazione delle conseguenze importa forse dei fatti nuovi che si aggiungono ai fatti implicati nell'affermazione delle premesse? È evidente che no: tuttavia si replicherà che, quantunque nella coesistenza di A con B e di B con C

Infatti la lettera c^1 indica unicamente che z è più esteso di y, e ciò vuol dire che y è il soggetto, e z l'attributo; così scrivendo $y = c^1 z$, si vuol dire semplicemente che tutte le volte in cui vi ha in una proposizione il predicato y, si può sempre del soggetto di questa proposizione predicare il predicato di y. È dunque questa massima che è il vero principio su cui si fondano i processi di Boole relativi al sillogismo, massima che non è se non una generalizzazione tirata dalle illazioni valide che noi abbiamo già fatte senza l'aiuto nè di questa nè di altre massime, e in virtù del semplice principio della coerenza, e che non ha niente di comune con gli assiomi su cui è fondato il processo della sostituzione in matematica.

Queste stesse osservazioni possono applicarsi al processo di sostituzione ammesso da Jevons.

è implicata la coesistenza di A e di C, e che per l'affermazione di quest'ultima coesistenza non viene posto alcun fatto nuovo, che non fosse contenuto nella posizione delle due prime coesistenze, nondimeno una nuova relazione viene affermata, quella tra A e C, la quale non lo era ancora, quando si affermava la relazione di A con B e di B con C. Così nell'assioma matematico sull'eguaglianza mediata: «Se A è uguale a B e B uguale a C, A e C sono eguali», per le due prime affermazioni le tre grandezze vengono determinate in modo, che la terza affermazione non importa in esse alcuna nuova determinazione, e ciò che si afferma di nuovo nella conseguenza è un'altra relazione, quella dell'eguaglianza tra A e C, relazione che è diversa dalle relazioni, cioè dalle uguaglianze, tra A e B e tra B e C. Ora se invece di uguaglianze si tratta di coesistenze, il caso, si dirà, è lo stesso: la conclusione non afferma niente di nuovo sulle cose stesse, ma afferma una nuova relazione tra le cose, che le premesse non avevano ancora affermato.

Io credo che tra i due casi, l'assioma matematico sulle eguaglianze e il preteso assioma sulle coesistenze, vi sia una differenza reale: affermando l'eguaglianza fra A e C, dopo aver affermato l'eguaglianza tra A e B e quella tra B e C, si afferma realmente un fatto nuovo, un fatto subbiettivo, se non un fatto obbiettivo, perchè le eguaglianze sono dei fenomeni subbiettivi, delle percezioni, reali o possibili, che si distinguono realmente dalle percezioni dei fenomeni obbiettivi tra cui le eguaglianze si stabiliscono. Dicendo che A è uguale a C, io intendo dire che io o altri potremmo avere la percezione attuale dell'eguaglianza tra queste grandezze, facendole coincidere perfettamente l'una con l'altra, o misurandole e trovando che esse hanno la stessa misura, cioè facendo coincidere l'una e l'altra uno stesso numero di volte con una stessa grandezza. Ora questi fatti, significati dalla proposizione: A è

uguale a C, sono dei fatti nuovi, che non sono compresi tra i fatti significati direttamente dalle proposizioni: A è uguale a B, B è uguale a C. Ma niente di simile potrebbe dirsi per le coesistenze, perchè una coesistenza o una sequenza non è un nuovo fenomeno, distinto dai fenomeni che si dicono coesistere o seguirsi; non è che un ordine nel tempo, cioè un modo di esistere, di questi fenomeni: ora dato l'ordine nel tempo tra A e B e tra B e C, è dato già con ciò stesso quello fra tutti e tre questi fenomeni, e quindi pure tra A e C. É perciò che l'assioma sulle eguaglianze esprime un'inferenza reale, mentre il preteso assioma sulle coesistenze, o quello sulle sequenze, non esprime che un'inferenza apparente.

Lo stesso deve dirsi delle proposizioni: « Se A è fratello o camerata di B, e B è fratello o camerata di C, A e C sono fratelli o camerati », e di tutte le altre pretese inferenze, che si sono immaginate o possono immaginarsi sullo stesso tipo. Se esistono i fatti, i quali sono le condizioni perchè le due prime affermazioni siano dette vere, questi fatti stessi, senz'altro, bastano perchè la terza affermazione sia detta anch'essa vera. Nè il caso è differente per la vecchia arguzia menzionata da Spencer: vi hanno più persone in una città che capelli sulla testa di una persona qualunque, dunque vi hanno almeno in questa città due persone con un numero eguale di capelli. È evidente che se esistono i fatti, i quali permettono di dire che la premessa è vera, gli stessi fatti, senz'altro, permetteranno pure di dire che è vera la conseguenza. Tuttavia qui vi sarebbe una difficoltà al punto di vista della teoria concettualista: la premessa non determina con precisione quali siano i fatti particolari e concreti, con tutte le loro circostanze individuanti, a cui essa corrisponde. Perchè essa sia vera, è certo che certi fatti particolari e concreti devono esistere, e questi fatti non possono esistere d'una maniera astratta e indeterminata,

come le entità degli scolastici, ma con tutte le circostanze particolari che appartengono alle cose concrete e determinate. Ma la proposizione non pone alcuna di queste circostanze particolari: così essa non afferma niente sul numero delle persone che esistono nella città, sulla loro qualità, e su tutti i caratteri particolari che fanno di ciascuna di queste persone un tal individuo determinato; essa non afferma dunque che una condizione *astratta* dei fatti concreti, la quale si verifica in tutti i differenti casi possibili, in cui la proposizione non cessa di essere vera La stessa indeterminazione vi ha pure nella conclusione: questa afferma un'altra condizione *astratta*, alla quale i fatti sono necessariamente sottomessi tutte le volte che essi sono sottomessi alla prima, e l'inferenza é reale, in quanto afferma la correlazione necessaria fra queste due condizioni *astratte*, la necessità che la seconda segua la prima.

Questo potrebbe dirsi al punto di vista della teoria concettualista: ma noi sappiamo che una proprietà o una condizione *astratta* non è altro che la possibilità di applicare ad una cosa determinata o a dei fatti determinati una certa forma verbale; perciò la correlazione necessaria fra due proprietà o condizioni *astratte* non è altro che la correlazione necessaria tra due forme verbali, di cui se l'una è applicabile, l'altra è pure necessariamente applicabile. « La proposizione non enuncia che una condizione astratta »: ciò vuol dire semplicemente che le parole non sono perfettamente determinative; non determinano d'una maniera assoluta i fenomeni particolari di cui esse sono i segni. Le parole essendo generali, non possono esprimere perfettamente l'individuale, ciò che è assolutamente determinato: applicando la parola *uomo*, non affermiamo niente del colore, della statura e di tutte le particolarità infinite, che sono proprie dell'individuo, qualunque esso sia, a cui il nome viene applicato. Se si dice: vi ha

là un uomo, un' infinità di rappresentazioni particolari possono ugualmente essere suggerite al nostro spirito; è possibile che vi sia un uomo bianco o nero, di statura alta o di statura bassa, ecc. Qualunque sia di questi casi possibili quello che si verifica, la propos izione è sempre vera, ma perchè la proposizione sia vera, uno o un altro di questi casi possibili deve verificarsi La parola non determina dunque i fatti reali da essa indicati; ma ci presenta un numero infinito di possibilità, tra cui si è in certa guisa liberi di scegliere. Essa traccia, per dir così, come un cerchio di possibilità: una o un'altra delle possibilità comprese dentro il cerchio deve effettuarsi, ma nessuna di quelle che restano fuori del cerchio può effettuarsi, se la enunciazione è vera. Ora se, qualunque sia quella fra le possibilità, incluse da una proposizione, che si verifichi, i fatti saranno sempre tali che essi basteranno, senz'altro, perchè una seconda proposizione sia vera, vi ha allora un passaggio possibile dalla prima proposizione alla seconda, che noi possiamo, se vogliamo, chiamare un'inferenza, purchè sia convenuto che l' inferenza è in questo caso semplicemente verbale o apparente, e non reale.

§. 25.° Le stesse osservazioni possono applicarsi al sillogismo numericamente definito: La più parte dei B sono C, la più parte dei B sono A, dunque alcuni A sono C. Supponiamo, come fa Spencer, che la classe B rappresenti gli animali d'una masseria, C i montoni, e A gli animali malati; ed esponiamo così il sillogismo in termini più concreti: La più parte degli animali della masseria sono montoni; la più parte degli animali della masseria sono malati; dunque vi hanno tra gli animali della masseria alcuni montoni malati. Si paragoni questa inferenza con quest'altra: Tutti i montoni che io ho conosciuti ruminavano; dunque i montoni della masseria ruminano. Qui i fatti significati dalla premessa e i fatti

significati dalla conseguenza sono dei fatti distinti: essi esistono separatamente nella realtà, e noi possiamo rappresentarceli separatamente. I fatti del primo gruppo sono certamente in un tal rapporto con quelli del secondo gruppo, che la verità dei primi ci permette di ammettere anche la verità dei secondi. Ma ciò non toglie che l'esistenza dei fatti significati dalla prima proposizione: « i montoni che ho conosciuto ruminavano », non importa per se stessa la verità della seconda proposizione: « i montoni della masseria ruminano »; la verità di questa seconda proposizione implica l'esistenza di un altro gruppo di fatti, i quali, quantunque siano logicamente legati con quelli del primo gruppo, ne sono però assolutamente distinti. In questo caso perciò l'inferenza è reale. Ma nel sillogismo numericamente definito di cui è quistione, il caso non è lo stesso. Gli stessi fatti implicati dalla verità delle due premesse, importano pure per se stessi la verità della conseguenza. Se gli animali della masseria sono in tali condizioni che le due premesse siano vere, ciò basta, senz'altro, perchè la conseguenza sia pure vera. I fatti che permettono di enunciare le due prime proposizioni, sono gli stessi fatti che permettono di enunciare la terza proposizione. Le due prime proposizioni, in verità, non determinano questi fatti d'una maniera assoluta: ma ciò non toglie che i fatti reali, di cui esse sono i segni, siano dei fatti assolutamente determinati; poichè le proposizioni non significano delle astrazioni, le quali non esistono nè nella realtà nè nel nostro pensiero, ma dei fatti concreti e particolari. I fatti reali, di cui le due prime proposizioni sono i segni, sono dunque gli animali della masseria con tutte le circostanze particolari con cui questi esistono. Ma le proposizioni non determinano che certe condizioni *astratte* dei fatti reali significati: ciò vuol dire che esse lasciano aperto il campo ad un gran numero di possibilità, delle quali qualunque siano quelle che si

verifichino, le proposizioni non cesseranno di essere vere. « La più parte degli animali della masseria sono montoni »: questa proposizione ci permette di fare un'infinità di supposizioni sul numero degli animali, sulla proporzione precisa dei montoni con gli altri, sulla specie di questi altri, sullo stato di salute o di malattia e su tutte le altre condizioni particolari di ciascun individuo. La proposizione segna i limiti dentro cui possiamo fare delle supposizioni: una o un'altra di queste deve effettuarsi, perchè la proposizione sia vera; una o un'altra può effettuarsi, la proposizione restando sempre vera. Il somigliante deve dirsi dell'altra proposizione: « La più parte degli animali sono malati ». Ora, tra le possibilità a cui queste due proposizioni lasciano aperto il campo, qualunque siano quelle che si verifichino, in ogni caso saranno già date le condizioni perchè sia vera anche la terza proposizione: « Alcuni montoni sono malati ». In altri termini, qualunque sia la forma particolare in cui esistono i fatti obbietivi di cui le due prime proposizioni sono i segni; basta che questi fatti siano tali che questi segni siano applicabili, perchè altri segni, cioè la terza proposizione, siano anch'essi applicabili, e non vi ha bisogno perciò dell'esistenza di altri fatti distinti. In un tal caso quindi l'inferenza non è reale, ma semplicemente apparente.

Ciò che vi ha di particolare a questa sorta di sillogismi è che la verità affermata dalla conseguenza non è, come nel sillogismo propriamente detto, contenuta nella verità affermata dall'una delle premesse: essa è però contenuta in quella di entrambe le premesse, se si prendono, non isolatamente, ma congiuntamente. Come due proposizioni, prese congiuntamente, possono significare ciò che non possono nè l'una nè l'altra prese isolatamente? Ciò avviene per la proprietà che hanno i simboli verbali di determinarsi reciprocamente nel loro significato, quando

vengono applicati agli stessi oggetti. I significati delle parole o si addizionano l'uno all'altro, o si determinano l'uno con l'altro. «Un amico e un vicino di casa» è un esempio del primo caso; «un amico vicino di casa» un esempio del secondo. La parola, abbiamo detto, traccia come un cerchio di possibilità, includendo quelle comprese dentro il cerchio (di cui una o un'altra deve effettuarsi perchè l'enunciazione sia vera), ed escludendo quelle che restano fuori del cerchio. Ora quando due nomi si predicano dello stesso soggetto, noi abbiamo necessariamente due cerchi di possibilità che, per dir così, s'intersecano: le possibilità incluse nel solo spazio proprio a ciascuno dei due cerchi, vengono escluse dall'altro cerchio, e non restano che quelle comprese nello spazio comune ai due cerchi. È così che i significati delle parole (ciò che ordinariamente si dice: i concetti) si determinano reciprocamente. Ora lo stesso che per i nomi avviene per le proposizioni, quando esse si applicano simultaneamente alle stesse cose. Ciascuna di due proposizioni, presa isolatamente, ci presenta un campo limitato in cui è racchiuso un numero infinito di possibilità, fra cui la nostra immaginazione può scegliere; ma riunendo le due proposizioni, il campo delle possibilità diviene più limitato di quello che era proprio all'una o all'altra per sè sola. In questo modo avviene che un'inferenza (apparente), la quale non è giustificata nè dall'una nè dall'altra delle premesse prese isolatamente, lo è tuttavia dalle due premesse prese congiuntamente (1).

(1) Questo non è però che uno dei modi. Anche nei veri sillogismi per giustificare la conclusione occorrono due premesse; ma in essi, come insegnano i logici, i fatti affermati nella conclusione sono compresi nel significato della sola premessa maggiore, la minore non servendo che a far vedere che vi sono compresi.

Può sembrare strano che delle inferenze le quali, per essere fatte, esiggono un certo esercizio dell'ingegno, siano ciò non pertanto apparenti o verbali, mentre al contrario delle inferenze che

§ 26. L'illusione creata dal concettualismo, o piuttosto sorgente dalla stessa fonte da cui il concettualismo, di credere, confondendo le parole con le idee, che quando vi ha un passaggio da date proposizioni a qualche altra

---

noi non facciamo per il solito che d'una maniera puramente meccanica, sono reali. La difficoltà in questi casi d'inferenza consiste nella adequata interpretazione dei simboli: la interpretazione delle forme verbali può esigere in certi casi il concorso delle facoltà più elevate dell'intelligenza, come noi vediamo nelle quistioni controverse della giurisprudenza, in cui non si tratta che d'interpretare le parole del legislatore.

Del resto non si potrebbe affermare senza riserva che il sillogismo numericamente definito sia un' inferenza, non reale, ma apparente Ciò ci sembra vero del sillogismo che Spencer adduce per esempio, ma non di quelli a cui Morgan applica propriamente la designazione di *sillogismi a quantità numericamente definita*. Questi sillogismi hanno luogo, quando sono dati dei numeri esatti. P. e., in 100 casi di non importa che cosa (siano 100 animali della masseria) 70 sono *Xs* (montoni), e 60 sono *Ys* (malati): dunque almeno $70 + 60 - 100 = 30$ *Xs* (montoni) devono essere *Ys* (malati). In questo caso non può dirsi che vi sia una semplice inferenza apparente, perchè per trovare il numero 30 bisognano delle inferenze reali. Questo numero esatto non può trovarsi senza fare delle operazioni sui numeri dati; ora queste operazioni implicano l'applicazione degli assiomi matematici sulle eguaglianze, e perciò delle inferenze reali.

In verità il sillogismo a quantità numericamente definita, sotto la forma apparente del sillogismo, non è che un vero problema di matematica, di cui le premesse presentano i dati, e la conseguenza dà la soluzione. Esso non differisce da un altro problema qualunque di aritmetica, se non perchè i dati del problema possono venire esposti in due proposizioni, presentando così una somiglianza con le due premesse del sillogismo.

È evidente che nè i sillogismi a quantità numericamente definita nè quelli che Morgan chiama *a quantità trasposta* non sono dei veri sillogismi: le regole del sillogismo non possono applicarsi ad essi. Bisognerebbe riserbare il nome di sillogismi a quelle inferenze in cui vi ha l'applicazione di un principio generale a qualche caso particolare: è a questa specie d'inferenza che si applicano di tutto punto le massime e le regole odinarie sul sillogismo. D'altronde questa specie d'inferenza merita di occupare un posto

proposizione distinta, vi sia necessariamente un progresso reale del pensiero e una vera inferenza; questa illusione, dico, è tanto naturale al nostro spirito, che gli stessi promotori della vera teoria del ragionamento, la nominalista, non ne sono stati del tutto esenti. Il Mill e il Bain si sono anch'essi lasciati sedurre da questa falsa analogia tra le inferenze puramente apparenti della logica formale e le inferenze reali della matematica. Per evitare la difficoltà che il ragionamento sia una semplice petizione di principio, e spiegare al tempo stesso l'intromissione d'una seconda proposizione (la premessa minore), per cui un'inferenza mediata si distingue da un' inferenza immediata, il concet-

---

distinto fra tutte le inferenze di cui è quistione o può essere quistione nella logica formale, perchè, se essa si considera non più isolatamente, ma in connessione con l'induzione anteriore di cui la premessa maggiore è il risultato, noi abbiamo il tipo a cui ogni inferenza reale legittima può ricondursi. Ma niente di tale può dirsi di tutte le altre inferenze apparenti della logica formale, e non importa se abbiano una sola o due premesse. Queste inferenze con due premesse, le quali non sono dei veri sillogismi, nel senso che è stato definito, potrebbero chiamarsi *pseudo - sillogismi* Tali sono, oltre i silligismi numericamente definiti di Morgan, i sillogismi con premesse singolari, e i sillogismi ipotetici, di cui il sillogismo disgiuntivo e il dilemma non sono che dei casi particolari (confr. Bain lib. 1. c. 3. 30 - 33, lib. 2. c. 1. 12). Alcuno di questi tipi non si conforma al principio fondamentale del sillogismo, ch'è espresso nel *dictum de omni et de nullo*; alcuni non si conformano nemmeno alle regole del sillogismo: così nel *sillogismo* numericamente definito si conclude da premesse entrambe particolari, nel *sillogismo* ipotetico non vi hanno che due termini, e nel *sillogismo* disgiuntivo con una premessa negativa si ha una conclusione affermativa. Si potrebbero pure ricondurre alla stessa categoria dei pseudo - sillogismi le inferenze di cui è stata quistione: Se A è prima di B e B prima di C, A è prima di C, Se A è fratello di B e B è fratello di C, A e C sono fratelli, ecc., e in generale tutte le inferenze apparenti a doppia premessa, che non sono dei veri sillogismi. Il Bain riconduce alcuni di questi tipi all'inferenza immediata, perchè, come vedremo appresso, un'inferenza mediata è per lui un'inferenza, non apparente, ma reale.

tualismo mette da parte il senso in estensione delle proposizioni, e non vi considera se non il senso in comprensione. Se non che, mentre secondo una delle dottrine concettualiste che noi abbiamo incontrate, cioè la dottrina *analitica* (quella di Hamilton), i concetti si considerano come inclusi l' uno nell' altro, nella dottrina di Mill, che noi possiamo chiamare *sintetica*, si considerano invece come associati l'uno all'altro. Secondo questa dottrina, la maggiore afferma la coesistenza di due attributi o gruppi di attributi, di quello indicato dal termine medio e di quello indicato dal termine maggiore; la minore alla sua volta afferma che l' attributo o gruppo d' attributi indicato dal termine minore coesiste con quello indicato dal termine medio; e di là l'inferenza che l'attributo o gruppo d'attributi indicato dal termine minore coesiste con quello indicato dal termine maggiore. Il fondamento del ragionamento è perciò secondo il Mill questo principio: Due cose che coesistono con una terza coesistono tra di loro, ed egli trova che questo principio rassomiglia d'una maniera sorprendente all'assioma matematico: Due grandezze eguali ad una terza sono eguali fra di loro.

È singolare che il Mill obbietti al *dictum de omni et de nullo* (*quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et de singulis; quidquid de nullo valet, nec de quibusdam et singulis valet*) di essere fondato sulla dottrina *realista*, cioè sul sistema metafisico che considera gli universali come delle entità per sè esistenti (*Logica*, libro 2°, cap. 2°), senza accorgersi che questa obbiezione colpisce con una forza ben maggiore la sua propria teoria. Sia il vecchio esempio di sillogismo: L' uomo è mortale, Pietro è uomo, dunque Pietro è mortale. Il fondamento di questo sillogismo è, dice il Mill, che delle cose che coesistono con un' altra cosa coesistono fra di loro. Ora quali sono queste cose che coesistono? Sono i concetti: mortale, uomo, Pietro? No, perchè, dice il Mill, le

cose di cui è quistione nelle proposizioni, non sono i nostri concetti, ma i fatti su cui i nostri concetti devono essere fondati (*Filosofia di Hamilton*, cap. 19°, traduz. franc. pag. 419). Questo è conforme alla dottrina dell'autore, secondo cui il giudizio afferma, non i rapporti tra le idee, ma i rapporti tra gli oggetti. Ma se queste cose che coesistono non sono dei concetti, che cosa possono essere? Niente altro che delle astrazioni realizzate. Gli attributi connotati dal termine Pietro coesistono, secondo il Mill, con gli attributi connotati dal termine uomo, e questi coesistono con quelli connotati dal termine mortate. Se essi *coesistono*, ciascuno di essi *esiste per se stesso* separatamente dagli altri, ed è realmente distinto dagli aitri. Ma queste cose che coesistono, dirà il Mill, non sono già degli attributi astratti, ma dei fatti concreti e reali, che possono ciascuno essere l' oggetto d' una percezione distinta dei nostri sensi, e che a questo titolo possono considerarsi come sensazioni attuali o possibili. E infatti egli, rispondendo ad un'obbiezione dello Spencer, dà quest'interpetrazione al suo principio. « L'assioma, egli dice, potrebbe essere espresso così: Due tipi di sensazioni, di cui ciascuno coesiste con un terzo tipo, coesistono l'uno con l'altro. » Ma questa interpetrazione non può salvare il principio. L'essenza del ragionamento deduttivo è, come ben dice il Bain a proposito dell'assioma di Mill (*Logica*, lib. 2°. Assioma del sillogismo), l'applicazione a un caso particolare d'un principio generale. Ora essa non corrisponde all'assioma del Mill così interpetrato. *Pietro* è un'individuo del genere *uomo*: i due termini non designano due ordini distinti di fatti o di sensazioni, in modo che si possa dire che le une sono unite alle altre. Le proprietà particolari di Pietro non sono dei fenomeni distinti dalle proprietà ch'egli ha comuni con gli altri uomini, ma ne sono una determinazione particolare, queste, senza le differenze individuali, essendo indeterminate ed astratte: sic-

chè fare di queste differenze individuali qualche cosa di distinto in se stesso dai caratteri generali della specie e di coesistente con essi, è precisamente realizzare delle astrazioni. L'assioma del Mill suppone dunque necessariamente ciò che egli non vuole ammettere, ciò che «un attributo sia una cosa reale, obbiettivamente esistente». (*Logica* lib. 2° c. 2°. in nota).

Se poi la dottrina del Mill si considera, non isolatamente, ma in relazione alle altre parti della sua dottrina del sillogismo, vi hanno anche contro di essa obbiezioni di un'altra natura. Noi abbiamo già notato la continua oscillazione del Mill tra il nominalismo e il concettualismo: quest'incorrenza che si trova in tutta la filosofia del Mill, si ritrova naturalmente nella teoria del sillogismo. Il Mill ha formulato per il primo, d'una maniera al tempo stesso chiara e profonda, secondo il costume di questo eminente pensatore, la teoria *nominalista* del ragionamento, secondo la quale l'inferenza è sempre dal particolare al particolare; ma a lato di questa teoria e malgrado di essa, si trova pure in lui un ritorno alla teoria *concettualista* del ragionamento, che ha dato luogo alla dottrina di cui abbiamo parlato. Ora le due dottrine del ragionamento di Mill, la *nominalista* e la *concettualista*, sono incompatibili l'una con l'altra. E infatti che cosa sono questi attributi fra cui l'assioma del sillogismo indica la coesistenza? Gli attributi la cui coesistenza è affermata nella maggiore, sono rigorosamente gli *stessi* che quelli la cui coesistenza è affermata nella conclusione, o no? Gli attributi umanità e mortalità, di cui la maggiore afferma la concomitanza, sono rigorosamente *gli stessi* attributi (*eadem numero*) che la minore e la conclusione affermano poi di Pietro? Se l'inferenza è dal particotare al particolare, questi attributi, o i fatti espressi da questi attributi, non possono essere rigorosamente *gli stessi*. Secondo il Mill, noi non inferiamo che Pietro morrà da ciò che

in generale ogni uomo deve morire, ma da ciò che tutti gli uomini conosciuti sono morti. Se è dunque quest'ultima verità che nella nostra mente occupa il posto che nella espressione verbale del ragionamento, nel sillogismo, occupa la premessa maggiore, le cose la cui coesistenza è affermata nella premessa maggiore *reale* sono numericamente distinte da quelle la cui coesistenza è affermata nella minore e nella conclusione—l'umanità e la mortalità che si trovano in Pietro sono numericamente distinte dalla umanità e dalla mortalità che si sono trovate negli altri uomini, non sono una sola e stessa cosa — Ma se è così, l'assioma che Due cose che coesistono con una terza coesistono fra di loro, assioma che secondo il Mill è così evidente come l'assioma analogo della matematica (e perciò deve interpretarsi nel suo senso strettamente letterale), è inapplicabile, e lo Spencer gli obbietta giustamente ch'egli confonde l'esatta rassomiglianza con l'identità assoluta (V. *Principii di psicologia*, t. 2°. §. 294). Per riguardare gli attributi come rigorosamente gli stessi, essi devono prendersi, non come indicanti dei fatti particolari, ma come degli attributi astratti e generali, per concepire i quali si fa astrazione dagl'individui particolari in cui essi si trovano. In questo caso l'assioma è applicabile; ma vi ha allora nel sillogismo un'inferenza che non è dal particolare al particolare, e questa inferenza è reale, almeno se l'assioma del sillogismo si considera una proposizione *sintetica*, come l'assioma matematico a cui il Mill lo paragona. Allora non sarà più vero, come vuole il Mill, che ogn'inferenza è dal particolare al particolare. Se poi l'assioma: Due cose che coesistono con una terza coesistono fra di loro, è una proposizione *analitica*, cioè, secondo il Mill, identica e puramente verbale, allora l'assioma è completamente inutile, perchè il Mill vi ha ricorso per non ammettere che il ragionamento è fondato sul semplice principio d'identità e di contraddizione, e sal-

vare per questo mezzo il sillogismo dall'accusa di essere una petizione di principio (1).

§. 27°. A queste obbiezioni contro l'assioma di Mill possiamo aggiungere altre obbiezioni, che non sono partico-

(1) Il MILL accorda in verità agli avversari del sillogismo che « in ogni sillogismo, considerato come un argomento provante una conclusione, vi ha una *petitio principii* » (*Logica* lib. 2. c. 3. §. 2). Ma contuttociò egli respinge il *dictum* come principio del sillogismo, perchè, il *dictum* essendo una proposizione identica, in questo caso « il sillogismo sarebbe certamente, come spesso si è detto, una sollenne futilità » (lib. 2. c. 2. §. 2) Sembra dunque che l'introduzione dell'assioma dell'autore abbia per oggetto di salvare il sillogismo, non dall'accusa di essere una petizione di principio, ma da quella di essere una futilità. Ma ci pare difficile di vedere una distinzione reale tra futilità e petizione di principio. Locke chiamava frivola una proposizione in cui lo stesso si predica dello stesso, cioè in cui l'attributo è contenuto nel soggetto: un ragionamento frivolo o futile sarà così un ragionamento in cui lo stesso si prova per lo stesso, cioè in cui la conclusione è contenuta nelle premesse, vale a dire una petizione di principio.

Ammettere, come si fa generalmente, che il sillogismo è fondato sul principio di contraddizione, è riconoscere che esso, considerato come costituente una prova per se stesso, è realmente una petizione di principio. Se in effetto si ammette che è una contraddizione di negare la conclusione dopo aver affermato le premesse, è perche il principio generale, che fa da premessa maggiore, si considera come l'equivalente di tutte le verità particolari che esso abbraccia, e quindi la verità affermata dalla conclusione come una parte di quelle affermate dalla premessa maggiore. Ora, siccome è appunto perchè la verità affermata dalla conclusione è una parte delle verità affermate dalla premessa maggiore, che questa proposizione è una prova di quella, ne segue che una cosa è la prova di se stessa, e che il ragionamento è un circolo vizioso.

Questa obbiezione contro il sillogismo, che esso non è che una petizione di principio, è, come abbiamo detto, tanto vecchia quanto la teoria stessa del sillogismo. Nel sillogismo, dice Aristotile, può trovarsi la difficoltà di cui è quistione nel *Menone*, dove si dice che o non s'impara niente, o non può impararsi che quello che già si sapeva. Alcuni, egli aggiunge, risolvono questa difficoltà, dicendo che ciò che si preconosce (ciò che Mill chiama gli antecedenti logici reali) non sono già tutte le cose contenute sotto la

lari ad esso, ma sono comuni a tutte le dottrine che vogliono fondare il sillogismo sovra un *assioma*, cioè sovra un principio *sintetico* e *reale*, e non sul semplice principio della coerenza, cioé d'identità o di contraddizione. E prima di tutto, se fare un sillogismo è applicare un assioma, l'applicazione di quest'assioma al sillogismo particolare che facciamo, suppone essa stessa un altro sillogismo, e questo un altro ancora, e così all'infinito. Di più, l'assioma essendo una proposizione sintetica, ammettere la contraddittoria della conclusione non sarebbe essere incoerente, ma negare una verità di fatto: così, se io dico: « Ogni uomo è mortale, Pietro è uomo, ma egli non è mortale », non vi ha in ciò contraddizione alcuna; non è una contraddizione di dire che quest'uomo non è mortale, dopo aver detto che ogni uomo senza eccezione è mortale! Se il Mill poteva credere di sfuggire a questa conseguenza della sua dottrina, è perchè effettivamente il suo preteso assioma: Due cose che coesistono con una terza coesistono fra di loro, non è che una specie di proposizione identica, il cui contrario implica perciò contraddizione: ora così essendo, l'assioma, come abbiamo detto, è completamente inutile, e la difficoltà che se il sillogismo è fondato sopra una proposizione identica come il *dictum*, esso non può essere che una sollenne futilità, non viene, per questo mezzo, risoluta.

È, come abbiamo osservato, per risolvere questa dif-

generalità, ma soltanto quelle tali cose particolari che erano già a nostra conoscenza (È la teoria di Mill, la nominalista). Aristotile, in quanto a lui, respinge questa soluzione, e ammette invece che, prima di fare il sillogismo, in un certo modo si può dire che la cosa si sa, in un certo altro modo che s'ignora: si sa in quanto si conosce nel generale, ma assolutamente s'ignora (È la teoria concettualista, con tutte le sue perplessità). Noi troviamo in questo luogo notevole (*Analit. poster.* lib. I. c. I. 6 e seg). riunite tutte le controversie moderne intorno alla teoria del ragionamento.

ficoltà, che il Mill ha immaginato la sua seconda teoria del ragionamento, quella che abbiamo chiamato *concettualista*: ma questa era superflua, perchè la sua prima teoria, cioè la *nominalista*, dava la vera soluzione della difficoltà. Come inferenza reale, il ragionamento va dal particolare al particolare: il tipo generale, a cui ogni ragionamento si riduce, è l' inferenza fondata sull'analogia di casi particolari distinti, e il vero antecedente logico, la premessa reale, sono i fatti particolari dell'esperienza su cui l'inferenza è fondata. Ma è necessario, per controllare le inferenze spontanee che noi facciamo da certi particolari ad altri, di considerare la nostra premessa come strettamente generale, in quanto un'inferenza fondata sopra una premessa che non si può generalizzare, non può essere un'inferenza logicamente valida. In altri termini, il sillogismo non rappresenta per se stesso il processo reale del ragionamento; ma ogni ragionamento valido deve esser capace di poter passare, nella sua enunciazione verbale, per due momenti, di cui il sillogismo è il secondo, l'induzione essendo il primo: l'induzione e il sillogismo non sono dunque due ragionamenti, ma due momenti della enunciazione verbale di un ragionamento reale, tutte le volte in cui noi ragioniamo mediante idee reali, e non semplicemente mediante simboli, cioè nude forme verbali. Ma se il sillogismo si considera per sè solo; se esso non si riguarda in connessione con l' induzione antecedente di cui esso è il complemento; allora l'operazione del nostro spirito non è un ragionamento reale, ma l'interpretazione d'una formula, d'un segno. Una proposizione generale, lo sappiamo, non è che un segno, che noi dobbiamo tradurre, all'occasione, nelle verità particolari significate; e applicare una proposizione generale a un caso particolare, cioè fare un sillogismo, non è che fare una di queste traduzioni. Il solo senso di cui sia suscettibile il principio unanimamente ammesso dai teorici del

sillogismo, che la conclusione è contenuta *implicitamente* nelle premesse, è che la verità espressa nella conclusione fa parte delle verità significate dalla premessa maggiore, ma che ciò non diviene manifesto che dopo un processo d'interpretazione di questa proposizione—la minore che, come insegnano i logici, fa vedere che la conseguenza è compresa nella maggiore, non è che un momento, il solo che debba essere posto espressamente, di questo processo—Ora quest'operazione non suppone alcun assioma, nè sperimentale nè intuitivo; non suppone che la riconoscenza d'una verità (che è *a priori*, perchè non è che l' intuizione di rapporti di somiglianza), cioè che l'interpretazione è esatta, in altri termini, che l'applicazione dei segni, fatta nella circostanza presente, è conforme all'uso regolare di essi.

Fare un sillogirmo non è dunque applicare un assioma generale del sillogismo: nè il *dictum de omni et de nullo*, nè il principio *nota notae est nota rei ipsius*, di cui quello del Mill non è che una trasformazione, non sono gli assiomi del sillogismo, non è su di essi che la sua validità è fondata. Essi non sono che l'espressione astratta dell'operazione sillogistica, la descrizione del processo in cui il sillogismo consiste. Nè dicendo che il sillogismo è fondato sul prinncipio d' identità e di contraddizione, si vuol dire che queste massime sono degli assiomi di cui il sillogismo è l'applicazione; perchè le sole proposizioni che meritino il nome d' assiomi, sono quelle che riassumono il risultato d' una esperienza uniforme, e vi ha applicazione di un assioma tutte le volte che è questa esperienza uniforme, di cui l' assioma è l' espressione, che garantisce la verità dell'affermazione in un altro caso particolare. Che il sillogismo è fondato sul principio d'identità, vuol dire semplicemente che la verità delle premesse implicando l'esistenza di certi fatti, gli stessi fatti bastano immediatamente perche la conclusione sia vera;

e che esso è fondato sul principio di contraddizione, non significa se non che la negativa della conclusione sarebbe in contraddizine con le premesse, cioè che la verità di questa negativa implicherebbe o escluderebbe l'esistenza di fatti, la cui esistenza è invece esclusa o implicata dalla verità delle premesse (1).

§. 28.° Noi abbiamo combattuto la dottrina di Mill sull'assioma del sillogismo, perchè essa tende a stabilire che il sillogismo sia un'inferenza reale e non apparente, e quindi a mettere in dubbio e ad oscurare l'altra dottrina dello stesso Mill che l'inferenza è sempre dal particolare al particolare. La stessa ragione vale per quella del Bain. Questi non è soddisfatto dell'assioma di Mill, ma sostiene, d'una maniera più categorica che il Mill stesso, che il principio di contraddizione non basta a giustificare la transizione dalle premesse alla conseguenza, e che questa transizione è fondata sovra un assioma *reale* e *sintetico*. Egli adotta come assioma il *dictum de omni et de nullo*, che esprime però sotto una forma modificata, e trova anch'egli che l'assioma del sillogismo è analogo all'assioma matematico. « Il *dictum*, egli dice, sembra avvicinarsi prossimamente ad una semplice regola di consistenza; la necessitá di qualche cosa di mediato fa sola tutta la differenza. Due termini identici ad un terzo sono identici fra di loro; ciò suppone un passo avanti, ed esige una giustificazione. Alcuno non vorrebbe ammettere un'inferenza anche così evidente come questa: Gli uomini sono mortali, i re sono uomini, i re sono mortali; senz'aver verificato anteriormente per degli esempi la specie particolare di transizione che quest'argomento racchiude. » E più lungi: « Il *dictum* suppone un' operazione discorsiva, un progresso del pensiero, e la legittimità di questo progresso non può essere provata che per un appello all'esperienza. Il *dictum* ha gli stessi caratteri che la seconda formula sopra indicata (quella di Mill): Le cose che coesistono con una terza coesistono fra di loro; e che l'assioma matematico: Delle cose che sono eguali ad una terza sono eguali fra loro» (*Logica*, lib. 2,° *Ass. del sillogismo*). Così secondo il Bain il fondamento del sillogismo, non solo è della stessa natura dell'assioma matematico, ma è come questo un principio induttivo. Noi incontriamo qui uno di quegli sviluppi esagerati della dottrina dell'esperienza, che talvolta si trovano negli empiristi inglesi: essi si sforzano di spiegare per questa dottrina delle cose che non hanno alcun bisogno di essere spiegate. « Noi siamo tanto esposti, dice il Bain, ad incontrare degli errori dissimulati sotto le forme di linguaggio più plausibili e più usuali, che non dobbiamo aver confidenza in nessuna di esse, senza ricorrere al controllo di molte esperienze reali (cioè, come ha detto nel luogo già citato, senza verificare per degli esempi la specie particolare di transizione che l'argomeuto racchiude). » Senza dubbio, se l'operazione é puramente meccanica, come è il caso per la macchina di Ievons, se essa si riduce ad una semplice manipolazione di nomi, noi ci regoliamo sopra altri sillogismi che già abbiamo fatti, e in cui badavamo al senso delle parole, e non ci limitavamo a combinarle meccanicamente. Noi ci fondiamo allora certamente sugli esempi e sull'esperienza anteriore: ma quali sono qui le

(1) Il MILL non ammette che il sillogismo sia fondato sul principio di contraddizione, perchè a negare la conclusione non vi ha, egli dice, una contraddizione nei termini, e bisognerebbe un altro sillogismo per mostrare che questa negativa della conclusione è in contraddizione con una delle premesse. Ciò è vero, ma vuol dire semplicemente che una contraddizione non è necessariamente una contraddizione nei termini, e che due proposizioni *congiuntamente* possono escludere qualche altra proposizione che nè l'una nè l'altra *separatamente* escludono. Se poi ciò che non è una contraddizione nei termini debba o no chiamarsi una *contraddizione*, sarebbe una semplice quistione di parole, che per noi non avrebbe nessuna importanza.

esperienze e gli esempi, su cui verifichiamo o abbiamo verificato anteriormente la specie particolare di transizione che l'argomento racchiude? Sono dei sillogismi: ora questi sillogismi anteriori non possono essere fondati sull'esperienza e sull'induzione, nel senso in cui qui il Bain lo pretende.

La dottrina del Bain va naturalmente incontro alle ultime obbiezioni che abbiamo fatte contro quella del Mill. Noi ripresenteremo l'una sotto la forma di un dilemma. Se l'operazione particolare di un sillogismo è l'applicazione dell'assioma del sillogismo, considerando quest'assioma come una proposizione strettamente universale, allora quest'applicazione stessa è già un sillogismo, e quindi la transizione che l'argomento sillogistico racchiude non può venire spiegata di questa maniera. Se invece l'assioma del sillogismo non è considerato come una proposizione strettamente universale, ma come l'equivalente della totalità delle esperienze passate; se così l'applicazione dell'assioma del sillogismo al sillogismo che noi facciamo presentemente è una semplice inferenza dal particolare al particolare (come sarebbe dai sillogismi fatti nel passato al sillogismo presente); siccome è evidente che qui l'inferenza sarebbe della stessa natura che quella contenuta in un'altra deduzione qualunque, non si vede perchè tutte le operazioni di deduzione in generale non devono essere spiegate della stessa maniera che questa operazione particolare di deduzione, che consiste a giustificare la validità di un sillogismo fondandosi sull'assioma generale del sillogismo. La tesi che l'inferenza, nel sillogismo, non è fondata sui principii d'identità e di contraddizione, ha poi nel Bain una strana conseguenza che essa non aveva nel Mill. Secondo il Bain le sole verità necessarie sono le proposizioni fondate su questi principii: ma l'assioma del sillogismo è un principio sintetico ed induttivo; esso è anche, non una

legge del pensiero, ma una legge delle cose, perchè al fondo di quest'assioma, come di quelli della matematica e come del principio di causalità, vi ha l'assioma più fondamentale dell'uniformità della natura (*Logica*, lib. 2°, c. V, 9-11). L'assioma del sillogismo, su cui la transizione di quest'argomento è fondata, non è perciò secondo Bain una verità necessaria. Ne segue che la transizione che l'argomento racchiude, non ha niente di necessario, e che la negativa è concepibile: se Pietro è un uomo e ogni uomo è mortale, *non è necessario* che Pietro sia mortale; noi possiamo concepire che le premesse siano vere, ma la conseguenza sia falsa.

§. 29°. La conclusione di questa nostra escursione nel dominio della logica è una conferma di una delle verità più salienti che emerge da tutto il capitolo, cioè che non vi ha altra inferenza reale che quella dal particolare al particolare, fondata sull'analogia, e ogni altra inferenza non è reale, ma apparente o puramente verbale. Da questo principio risulta l'inanità di ogni tentativo per conoscere la realtà fondandosi sul semplice legame logico delle idee, la pretesa implicazione reciproca delle idee risolvendosi unicamente nella possibilità di applicare simultaneamente diverse forme verbali, perchè gli stessi fatti che ne giustificano alcune, ne giustificano pure qualche altra. Un'inferenza reale legittima è quella che può rivestire la forma di una induzione valida seguita da un sillogismo regolare. Ogni altra inferenza è necessariamente illegittima. Se pretende fondarsi sull'esperienza e sull'analogia, ma non può ricondursi alla forma tipica di una induzione seguita da un sillogismo, in altri termini se non è possibile di formulare una legge generale, garantita dall'esperienza, vera per tutta una classe di fatti, di cui tanto i casi da cui s'inferisce, quanto quelli su cui s'inferisce, sono degli esempi particolari, allora l'inferenza non è rigorosa, non è una vera prova. Se invece vuol fondar-

si, non sull'esperienza, ma sul preteso legame logico delle idee, siccome questo non può dare che delle inferenze apparenti o verbali, allora la pretesa inferenza reale non può essere che o una petizione di principio o un sofisma. È questa l'alternativa in cui sono strette le dottrine che pretendono far uscire la conoscenza del reale dalla semplice deduzione: sia che esse, uniformandosi ai principii della logica ordinaria, riconoscano che ogni legame logico, indipendente dall' esperienza, non può che basarsi sui principii d'identità e di contraddizione; sia che abbandonino completamente i principii della logica comune, per seguire quelli di una logica nuova, d'invenzione dei loro autori; in ogni caso, le loro pretese deduzioni, se non sono delle petizioni di principio, saranno dei sofismi, e se non sono dei sofismi, saranno delle petizioni di principio. Questo risultato collima con quello che è stato l'oggetto principale del capitolo, cioè che le conoscenze immediate non possono, più che le mediate, derivarsi da una semplice necessità logica, in altri termini, che le proposizioni evidenti per se stesse, vale a dire *a priori*, o pretese tali, non sono fondate, come vuole la dottrina analitica, sui semplici principii d'identità e di contraddizione, nei quali si risolve ogni necessità logica. Il primo di questi risultati distrugge la base dell'*apriorismo* come metodo scientifico, l'altro, come teoria psicologica—tra le ipotesi su cui si appoggia questa teoria, la dottrina analitica, come la meno apertamente contraria ai dati del senso comune, essendo la più accettata e la più accettabile —. Ciò che poi si deve notare è che entrambi questi risultati sono delle verità che seguono necessariamente dal rigetto della dottrina dei concetti: se non vi hanno che idee particolari, ogn'inferenza non può andare che dal particolare al particolare, e delle idee che unisce una proposizione l'una non può essere contenuta nell'altra. Noi avremmo potuto dunque presentarli come dei semplici corollari di

quello ottenuto nel primo capitolo, e il lettore è ora più in grado di vedere che non è arbitrariamente che abbiamo cominciato questo scritto per l'esame del concettualismo. Il seguito di questo primo Saggio e il Saggio terzo mostreranno, del resto, d'una maniera più completa, il legame intimo che vi ha tra l'*apriorismo* e il concettualismo, e per conseguenza, tra l'empirismo e il nominalismo.

CAPITOLO V.

Dottrina di Kant sui giudizi sintetici a priori

§ 1.º Abbiamo detto che Kant ha introdotto la distinzione dei giudizi in analitici e sintetici. Mentre tutti i giudizi analitici sono *a priori*, tutti i giudizi fondati sull'esperienza sono sintetici, ma vi hanno anche dei giudizi sintetici *a priori*, cioè affatto indipendenti dall' esperienza. Secondo Kant, come secondo gli altri filosofi razionalisti in generale, vi hanno due criteri per distinguere i giudizi *a priori* dagli empirici: la necessità e la rigorosa universalità sono proprie dei primi, e non appartengono mai ai secondi. « La esperienza ne insegna che qualche cosa esiste in un modo o nell'altro, ma non che essa non possa essere altrimenti. Se dunque c'incontriamo in una proposizione, nel pensare alla quale ricorra insieme al pensiero la di lei necessità, essa sarà un giudizio *a priori* ». « In secondo luogo l'universalità che imprime ai suoi giudizi l'esperienza, non è mai assoluta e rigorosa, ma solo supposta e relativa, e propriamente indica od esprime: questa o quella regola, per quanto abbiamo appreso sinora, si trova senza eccezione. Ma se il giudizio è pensato come assolutamente universale, sicchè non si am-

metta come possibile la minima eccezione, allora esso non proviene dalla esperienza », « ma da una sorgente affatto particolare, cioè la facoltá di conoscere per anticipazione ». « Dunque la necessità e l'assoluta universalità sono gl'indizi sicuri della cognizione *a priori*, e sono così fra loro strettamente accoppiate, che non può l'una disgiungersi dall'altra ». « Che poi si diano simili giudizi necessari e strettamente universali, quindi *a priori*, e veramente inerenti all'intendimento umano, nulla di più agevole che il provarlo. Chi ne volesse infatti esempi dalle scienze, non ha che a trascorrere gli assiomi (le proposizioni) della matematica, e ne rileverà in tutti. Chi poi fosse vago di averne dall'uso più volgare dell' intendimento, la proposizione che enuncia che ogni mutamento dipende da una causa, potrà servirgli di esempio. E in verità in questa proposizione il concetto d'una causa importa si evidentemente quello d'una necessità del legame con un effetto, e della stretta generalità della regola, ch' esso disparirebbe completamente se, come fa Hume, si volesse derivato dal frequente legame di ciò che segue con ciò che precede, e dall' abitudine (per conseguenza dalla necessità subbiettiva) d'associare le rappresentazioni che noi acquistiamo così. Ma non è già d'uopo ricorrere a simili esempi, onde provare vera la esistenza dei principii *puri a priori* nella nostra cognizione; giacchè si potrebbero persino dimostrare indispensabili alla possibilità della stessa esperienza. Donde mai questa ricaverebbe infatti la propria certezza, ove già empiriche fossero per se stesse, quindi avventizie, le regole, giusta le quali procede; e come ammettere che in tal caso queste regole avessero valore di principii e di leggi primitive? » (*Critica della ragion pura*, Introduzione, II).

Kant ammette dunque che i primi principii, che servono di fondamento alla conoscenza sperimentale, sono dei giudizi sintetici *a priori*. Inoltre vi hanno, secondo

lui, delle scienze costituite interamente da questa sorta di giudizi: tali sono le matematiche. Se alcuno non volesse accordargli questa proposizione nella sua generalità, Kant vuole almeno che la limiti alle matematiche pure; ma oltre queste scienze, egli parla anche di una fisica *pura* o razionale. Questa comprende le proposizioni, che stabiliscono la permanenza della stessa quantità nella materia, l' inerzia dei corpi, l' eguaglianza dell' azione e reazione nella comunicazione del movimento, ecc.: tali proposizioni sono d' origine evidentemente sperimentale, ma Kant le dà per dei giudizi sintetici *a priori* come quelli della matematiea pura. Noi abbiamo tralasciato le ragioni per cui Kant dimostra la natura sintetica di tutti questi giudizi, perchè noi non dobbiamo mettere in rilievo i punti in cui ci accordiamo con lui, ma quelli in cui ne differiamo.

Stabilita l'esistenza dei giudizi sintetici *a priori*, Kant si propone la quistione: come sono possibili questi giudizi? È questo il problema, di cui la *Critica della ragion pura* deve darci la soluzione.

§ 2.° Come la maggior parte dei filosofi moderni, Kant ammette che noi non conosciamo le cose stesse, ma i *fenomeni*, cioè le apparenze delle cose: ma ciò che vi ha in lui di particolare è che egli vuole spiegare l'origine e le leggi di questo mondo subbiettivo dei fenomeni, e vuole spiegarli, non per le proprietà delle cose, delle quali non abbiamo alcuna conoscenza, ma per la natura del soggetto conoscente, cioè del nostro spirito. Kant distingue negli oggetti dell'esperienza, cioè nei fenomeni, la *materia* e la *forma*: la materia ci viene offerta *a posteriori*, secondo le impressioni che fanno le cose sulla nostra sensibilità; ma la forma si trova già preparata nell'animo *a priori*, niente potendo essere oggetto della nostra conoscenza senza ricevere questa forma. La *forma* è così un elemento soggettivo; è il modo, determinato dalla nostra

facoltà conoscitiva, in cui le cose devono apparirci. Quest'elemento formale delle nostre conoscenze è doppio: vi hanno le forme della sensibilità e le forme dell'intendimento. Le forme della sensibiltà, che Kant chiama anche intuizioni pure, sono lo spazio e il tempo. Se gli oggetti sensibili sono estesi, se ogni cosa o fenomeno esteriore ha una certa localizzazione, ciò è perchè lo spazio è una forma della nostra sensibilità. Così ancora, se tutti gli avvenimenti, comparati fra di loro, sono simultanei o successivi, se vi ha un prima e un dopo, se ogni fenomeno occupa una posizione nel tempo, è che questo è pure una forma della nostra sensibilità, e noi non possiamo conoscere niente, nè noi stessi nè le altre cose, senza rivestirlo di questa forma. L'estensione, la successione non sono dunque nelle cose stesse: se noi potessimo conoscere qualche cosa, per esempio noi stessi, indipendentemente dalle condizioni della nostra sensibilità, quelle stesse modificazioni, che ora ci appariscono come cangiamenti, ci darebbero invece una conoscenza, in cui non avrebbe alcuna parte la rappresentazione del tempo nè quella, per conseguenza, del cangiamento. Le forme dell'intendimento, che Kant chiama *categorie*, sono dei concetti, i più universali di tutti, con cui noi pensiamo necessariamente le cose. La sostanza, la causa, ecc. sono delle forme del pensiero o delle categorie: se nel mondo dell' esperienza vi hanno delle sostanze, cioè delle cose (fenomeniche) che perdurano in mezzo al cangiamento delle loro modificazioni; se vi ha nei fenomeni un incatenamento di cause e d'effetti; ciò è perchè noi non possiamo altrimenti conoscere le cose che secondo queste forme del nostro pensiero. Ora si comprende facilmente che lo spazio e il tempo essendo le forme della nostra sensibilità, gli oggetti sensibili o i fenomeni debbano necessariamente apparirci nello spazio e nel tempo: ma come noi ritroviamo nei fenomeni stessi, cioè negli oggetti dell' esperienza, le forme del nostro pensiero? Ciò avviene perchè quest' ordine o questa congiunzione dei fenomeni è il prodotto e l'opera del nostro pensiero: è il pensiero stesso che costruisce il mondo dell'esperienza coi materiali che gli vengono offerti dalla sensazione. Ciò che noi ci rappresentiamo in congiunzione, siamo noi stessi che lo abbiamo congiunto: questa congiunzione delle rappresentazioni o dei fenomeni è una *sintesi*, cioè un effetto dell'attività del nostro intendimento. L'attività dell'intendimento di cui questa sintesi è l'opera, è una facoltà cieca ed incosciente dello spirito, che Kant chiama *immaginazione produttiva:* questa sintesi dell'immaginazione produttiva ha delle regole *a priori*, che sono in ultima analisi le categorie, o i concetti puri dell'intendimento. Le categorie dunque dettano leggi *a priori* ai fenomeni, e quindi a tutta la natura che non è che il loro complesso; poichè i fenomeni, che non sono che semplici rappresentazioni, non soggiacciono ad alcuna legge di accoppiamento, tranne a quella che detta la facoltà connettente. Questa facolta è, come abbiamo detto, la immaginazione produttiva; e siccome la sua sintesi dipende dalle categorie, così debbono a queste soggiacere, rispetto al loro congiungimento, tutte le percezioni possibili, cioè tutti i fenomeni della natura. Così viene risoluto il problema proposto da Kant: Come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*?

Non vi hanno, dice Kant, che due casi, dove si possa immaginare un accordo tra la rappresentazione sintetica e i suoi oggetti: quando cioè l' oggetto rende la rappresentazione unicamente possibile, o questa unicamente l'oggetto. Nel primo caso abbiamo una conoscenza empirica: ma questa non può darci niente di necessario nè di assolutamente universale. Le nozioni che hanno questi caratteri sono *anticipate*, o indipendenti dall' esperienza, e per esse vale dunque il secondo caso, quello cioè in

cui la rappresentazione determina *a priori* l'oggetto stesso (*Analitica*, par. 14 e 27). I giudizi sintetici *a priori* non contengono che le condizioni formali di ogni esperienza possibile: essi hanno luogo quando riferiamo agli oggetti dell'esperienza le condizioni formali sì dell'intuizione pura o anticipata che della sintesi dell'immaginazione produttiva. Niente non potendo essere oggetto d'esperienza che non sia conforme a queste condizioni formali o subbiettive della conoscenza, cioè alle forme della sensibilità e dell'intendimento, di là il valore obbiettivo dei giudizi sintetici *a priori*. (*Analitica* l. 2° c. 2° sez. 2ª).

§ 3.° Una discussione del sistema di Kant sarebbe qui fuori di luogo: noi toccheremo un solo lato della quistione, e vedremo che un tentativo come quello di Kant, in cui si cerca alle nostre conoscenze un fondamento altrove che nell'esperienza, non può avere successo, perchè è intrinsecamente impossibile e contraddittorio.

Kant presuppone, come punto di partenza delle sue ricerche, la conoscenza di fatti mentali ch' egli non può avere attinto se non dall'esperienza. Egli ammette che lo spirito umano ha certe facoltà, e stabilisce dei principii generali su queste facoltà: egli dice, p. e., che i giudizi necessari ed assolutamente universali sono *a priori*, e che alcun giudizio ricavato dall'esperienza non può avere questi caratteri. Questa proposizione è certamente per lui d'una universalità assoluta: senza di ciò la sua Critica non avrebbe un fondamento scientifico. Notiamo che il senso della proposizione di Kant, al punto di partenza delle sue ricerche, non può già essere che l'esperienza non può logicamente giustificare la necessità e l'universalità rigorosa d'un giudizio: non si tratta, a questo momento, che di costatare certi fatti psicologici. Egli trova che vi hanno dei giudizi necessari ed universali, e quindi *a priori*, senza sapere ancora quale sia il fondamento della legittimità di questi giudizi: egli non ammette

dunque la necessità e l'universalità di questi giudizi che come un fatto dato dello spirito umano. Così pure la mancanza di questi caratteri nei giudizi empirici non è ammessa da lui che come un altro fatto psicologico. Ora come sa Kant, se non lo sa per l'esperienza, che tutti i giudizi empirici mancano della necessità e dell'universalità rigorosa? Ma se questa proposizione, ricavata dall' esperienza, è essa stessa d' una universalità assoluta, allora la proposizione è necessariamente falsa, e non c'è bisogno di confutarla, perchè si confuta da se stessa.

§ 4.° Secondo Kant e tutti i Kantiani vecchi e nuovi, la stretta universalità non compete che a ciò che proviene dall' elemento formale o subbiettivo della conoscenza. Ora ciò suppone la persistenza e l'inalterabilità di quest'elemento formale. Se io so, dice il Lange, che la struttura del mio occhio è la causa di questo fatto, che i colori acquistano per il contrasto una vivacità particolare, io concluderò tosto che il fatto deve essere sempre così in tutti i casi. Prima di sapere che il fatto ha questa causa, il mio giudizio relativamente a questo fatto non poteva essere apodittico, ma semplicemente assertorio: io poteva congetturare che fosse sempre così, ma non poteva saperlo. Così se io so che un telescopio ha delle macchie nei suoi vetri, io so pure, avanti d'averlo provato, che queste macchie appariranno in tutti gli oggetti sui quali io lo dirigerò (Lange *Storia del materialismo* vol. 2° part. 1ª cap. 1°). Con questi esempi il Lange vuol provare che la più grande generalità, nella nostra conoscenza, appartiene a ciò che è determinato dalla natura del nostro intendimento: ma vediamo le supposizioni che essi implicano. Perchè, nei casi indicati, io possa fare delle previsioni sicure e generali sul modo come mi appparirannno gli oggetti, non devo io prima supporre che la struttura del mio occhio e il telescopio non cangino, e non cangi nemmeno l'efficienza di queste cause nella determinazione

dei fenomeni della visione? Evidentemente, se io ammettessi che la struttura del mio occhio, con le funzioni ad essa legate, potrebbe cangiare da un momento all' altro, io non potrei, dopo aver compreso che i fenomeni del contrasto dei colori dipendono dai miei occhi e non dai colori stessi, concluderne che anche per l'avvenire, in tutti i casi, i colori mi appariranno, per il loro contrasto, d'una vivacità più grande. Ma donde io so che questa struttura e queste funzioni non cangeranno? Io non lo so che per le lezioni dell'esperienza, la quale mi ha appreso che vi ha della costanza nella struttura di un essere organizzato e di tutte le parti della sua organizzazione, e nelle funzioni determinate da queste strutture. Similmente, se dopo aver osservato che il telescopio ha delle macchie, io prevedo che queste macchie appariranno negli oggetti sui quali io lo dirigerò, ciò suppone che io sappia che le macchie persisteranno nel telescopio dopo il momento della mia osservazione. Questa è un' inferenza fondata sovra un'esperienza costante, la quale m'insegna che gli oggetti materiali tendono a persistere nello stesso stato, e che non vi ha in essi cangiamento senza una causa esteriore adequata. Ciò suppone inoltre che io sappia che questi due fatti, macchie nel telescopio, macchie negli oggetti osservati, sono uniti da un legame costante: è questa un'altra nozione che io non posso aver attinto, egualmente, se non dall'esperienza.

Facciamo ora l'applicazione di ciò che precede alle forme della conoscenza. Noi non possiamo, dice Kant, rendere ragione della proprietà che ha il nostro intendimento di effettuare *a priori* la sintesi dei fenomeni mediante le categorie soltanto, e non con altro modo e numero delle medesime che l' attuale, come nè anche del perchè possediamo appunto queste funzioni dei giudizi, e non altre, o perchè lo spazio ed il tempo siano le forme uniche d'ogni nostra intuizione possibile (*Analitica* §. 21. fine).

Egli ammette la possibilità che delle forme dell' intuizione o delle forme dell' intendimento, diverse dalle nostre attuali, abbiano luogo (*Analitica, l. 2°, c. 2°, sez. 3ª, IV, Postulato della necessità*). Supponiamo dunque che vi sia un cangiamento nella struttura del nostro spirito: che altre forme dell'intendimento, p. e., si sostituiscano alle attuali, che la sintesi dell'immaginazione produttiva abbia luogo secondo altre regole, e non più secondo le categorie attuali. Allora l'universalità assoluta dei nostri giudizii, che noi fondiamo sulle forme attuali della nostra intelligenza, si troverebbe in fallo: noi affermiamo, in un giudizio universale, che le cose avverranno sempre così in tutti i casi, perchè supponiamo che le forme del nostro pensiero ce le mostreranno sempre della stessa maniera. Se queste forme potessero cangiare, noi non potremmo dire che le cose ci appariranno sempre ed in tutti i casi così. A ciò risponderà forse un kantiano che la nozione del cangiamento non essendo applicabile che ai fenomeni o alle apparenze, ma non alle cose stesse, l'ipotesi d'un cangiamento nella struttura del nostro spirito non ha senso. Ma questa obbiezione non toccherebbe il fondo della quistione, perchè noi possiamo modificare la nostra ipotesi: noi supporremo dunque che possa esservi nelle forme della nostra conoscenza, non un *cangiamento* propriamente detto, ma quella modificazione o differenziazione, qualunque essa sia, corrispondente a ciò che degli esseri sensibili, condizionati a questa forma dell'intuizione che è il tempo, conoscono come cangiamento. Le conseguenze dell' ipotesi sarebbero sempre le stesse: non vi sarebbe alcun giudizio assolutamente valevole per tutti i casi, le apparizioni dovendo necessariamente differire secondo la differenza del punto di vista, cioè delle forme della nostra intelligenza. Ora chi può insegnarci la persistenza di queste forme, se non l'esperienza? donde sappiamo noi, nel caso presente, che vi ha della costanza nella struttura

del nostro spirito, come, nel caso precedente, nella struttura del nostro occhio, se non dall'esperienza?

Inoltre, quando Kant stabilisce le condizioni universali di ogni esperienza possibile, quando egli suppone che un giudizio sintetico abbia uu valore universale nel mondo dei fenomeni, egli non parla, senza dubbio, esclusivamente della sua propria esperienza personale, del proprio mondo di fenomeni subbiettivo o individuale. « L' universo, dice il neo—kantiano Lange, è un prodotto dell'organizzazione del genere nei tratti generali e necessari di ogni esperienza. .. La realtà è il fenomeno per il genere, mentre l' apparenza illusoria è un fenomeno per l'individuo, fenomeno che non diviene un errore se non perchè gli si attribuisce la realtà, cioè a dire l' esistenza per il genere» (*Op. cit.* t. 2'. parte 4ª. c. 4º.) Il mondo dei fenomeni di cui Kant vuole spiegare l'origine, la conoscenza di cui egli ricerca gli elementi, è dunque il mondo dei fenomeni e la conoscenza, non di un individuo particolare, ma del genere umano. Kant sa che le regole necessarie dell'esperienza degli altri uomini sono identiche alle regole necessarie della sua propria esperienza, perchè sa che lo spirito degli altri uomini è costituito come il suo, che le stesse forme della conoscenza sono comuni a lui ed agli altri. Ma chi può avere insegnato questo a Kant, se non ancora l'esperienza? La validttà obbiettiva d' un giudizio universale suppone dunque questa condizione: che le forme della conoscenza siano qualche cosa d'invariabile, sia in ciascun individuo, sia in tutti gl'individui del genere; e la cognizione che questa condizione si verifica non potendo essere attinta altrove che nell'esperienza, è perciò vano il tentativo di Kant di fondare altrove che nell'esperienza stessa la legittimità delle conoscenze universali.

§. 5.º Secondo Kant, il fondamento della leggittimità dei principii universali è che essi non fanno che riferire

agli oggetti conosciuti le condizioni formali della conoscenza: cosi il principio della causalltà è obbiettivamente valevole, perchè l'idea della causalità è una regola dell'attività sintetica del pensiero, dí cui la natura fenomenale è un risultato. Ne segue che un principio tale non è applicabile che nei limiti della conoscenza fenomenale, e non abbiamo alcun diritto di estenderlo al di là: ne segue ancora che, ogni progresso, logicamente valido, nella conoscenza non essendo che l'applicazione di alcuno di questi principii rigorosamente universali, non vi ha cosa alcuna, che non sia l'oggetto d'una percezione attuale, di cui noi possiamo logicamente ammettere l'esistenza, se non sia legata coi fatti conosciuti dell'esperienza, in virtù delle leggi di ogni esperienza possibile. In una parola non è possibile alla nostra conoscenza di oltrepassare l'esperienza e il mondo dei fenomeni. Kant ha esplicitamente ammesse queste conseguenze delle sue presupposizioni: « I giudizi sintetici *a priori*, egli dice, non possono estendersi oltre la sfera degli oggetti subordinati ai sensi; ed hanno valore unicamente nelle cose che possono essere comunque presentate dall'esperienza ». (*Conclus. dell'estet. trascendent.* 2ª ediz.) « Le categorie non sono d'altro uso alla cognizione delle cose, che altrettanto solamente che queste sono considerate come oggetti della esperienza possibile » (*Analitica* §. 22 fine, 2ª ediz.) « Dove giunge la percezione, con quanto ne dipende in conformità delle leggi empiriche, ivi giunge pure il nostro sapere intorno all'esistenza delle cose. Se non si parte dalla esperienza, e non si progredisce giusta le leggi della connessione empirica delle apparizioni, é vana ogni speranza di poter indovinare o conoscere l'esistenza di qualche cosa » (*Analitica, lib. 2º, c. 2º, sez. 3ª, IV, Postulato della effettività*). Ma se è cosi, è vana la pretesa di Kant di ricercare gli elementi della conoscenza fenomenale e l'origine di questi elementi, le cause, subbiettive ed estra-subbiettive, di cui

la natura fenomenale è un effetto, il modo di formazione, in una parola, di questo mondo delle nostre apparizioni. Kant ammette che delle cose esteriori obbiettivamente esistenti, quantunque per noi sconosciute, e che egli chiama *noumeni*, ci forniscano, agendo sui nostri sensi, la *materia* della nostra conoscenza; ed egli crede di avere scoverto le leggi necessarie e il processo dell'attività del nostro spirito, per cui, con questa materia, è formato il mondo dell'esperienza. Kant ammette dunque necessariamente l'esistenza di qualche cosa che non fa parte dell'esperienza possibile; egli ammette ancora un'attività o un'efficienza causale, una legge, al di fuori della cerchia dei fenomeni; egli fa un uso illegittimo delle categorie, applicandole, non più alle apparizioni soltanto, ma anche alle cose in se stesse. Spoglieremo noi i noumeni di tutto ciò che proviene dalle forme della nostra conoscenza? ma allora del noumeno non resterà che un puro niente, una parola interamente vuota di senso. « Secondo Kant, dice uno storico a lui favorevole, il Buhle, spazio, tempo, grandezza, realtà, sostanza ed accidente, causalità, unione di parti per formare il tutto, possibilità ed impossibilità, necessità, contingenza, esistenza, apparenza, forza, azione, passione, riposo, sono principii soggettivi della nostra sensibilità o del nostro intendimento, che non appartengono oggettivamente alle cose. Che cosa è dunque la cosa in se stessa, che ammette Kant, e sulla quale riposano tanti punti del suo sistema, come la realtà oggettiva della conoscenza, la spiegazione del libero arbitrio e la soluzione delle antinomie cosmologiche, se questa cosa non esiste oggettivamente in alcun tempo nè in alcun luogo, se non ha nè grandezza nè realtà, se non è nè sostanza nè accidente, nè causa nè effetto, nè tutto nè parte, nè possibile nè impossibile, nè positiva nè negativa, nè necessaria nè contingente, se non è nè esistenza nè apparenza, se non ha alcuna azione nè alcuna passione e non è nemmeno in riposo? » (*Stor. della filos. mod. t. 6, del criticismo*). L'ammissione dei *noumeni* è certamente in contraddizione col principio di Kant che non possiamo ammettere l'esistenza di alcuna cosa, se non partendo dall'esperienza, e progredendo giusta le leggi empiriche della connessione dei fenomeni, principio che, come abbiamo visto, è una conseguenza di quest'altro, che la giustificazione della conoscenza universale è che il pensiero stesso dà le leggi alle cose conosciute. La stessa contraddizione si presenta, quando è quistione del processo con cui lo spirito costruisce la natura fenomenica, dell'azione dell'intendimento che determina l'ordine con cui i fenomeni ci appariscono, della sintesi dell'immaginazione produttiva, dei concetti puri, degli *schemi*, che sono le regole di questa sintesi. Quest'attività del pensiero, di cui il mondo dei fenomeni è il prodotto, è essa stessa qualche cosa di fenomenale o di ultra — fenomenale? Nel primo caso essa non può spiegare l'origine del fenomeno, perchè essa stessa fa parte di quest'ordine di apparizioni che si tratta di spiegare. Nel secondo caso noi non abbiamo alcun mezzo di conoscerla nè di dimostrarne l'esistenza, perchè essa non fa parte dell'esperienza possibile, nè ha alcun legame coi fatti conosciuti dell'esperienza, in conformità delle leggi della connessione empirica dei fenomeni, che sole ci permettono d'inferire l'esistenza di qualche cosa. Inoltre tanto quando si ammette che le leggi dell'intendimento determinano le congiunzioni dei fenomeni o la loro forma, quanto quando si ammette che le cose in sè determinano la materia di questi fenomeni, noi abbiamo un'applicazione illegittima del principio di causalità, un'estensione di questo concetto al di fuori dei limiti del mondo dei fenomeni. Quest'azione delle cose in sè, da una parte, e quest'attività dell'intendimento, dall'altra, essendo supposte le cause dell'ordine fenomenale, vi ha necessariamente in questi casi l'ammissione di una connessione causale, che

non è una connessione tra fenomeni, e che quindi non può essere il prodotto della sintesi del pensiero.

§. 6.° I discepoli di Kant hanno fatto vari tentativi per eliminare dal criticismo queste contraddizioni: ma esse sono troppo inerenti ed essenziali al sistema, perchè ciò sia possibile. È impossibile di sopprimere la cosa in sè, senza trasformare completamente il sistema di Kant. Prima di tutto, ciò che vi ha di essenziale nel criticismo, è il principio della subbiettività della nostra conoscenza. Se dunque vi ha qualche cosa al di fuori del soggetto conoscente, cioé di me stesso (e vi hanno almeno, oltre di me stesso, altri esseri che sentono e che pensano), io non posso conoscere questo qualche cosa, secondo Kant, che rivestendolo delle forme della mia sensibilità e del mio pensiero. Questo qualche cosa che esiste fuori di me, questi altri esseri che sentono e che pensano, esistono quali io me li rappresento, nelle forme determinate dalle mie facoltà conoscitive? Se si, e allora le forme della mia sensibilità e del mio pensiero hanno un valore obbiettivo, e non puramente subbiettivo: i rapporti, in cui io mi rappresento i differenti stati di ciascuno di questi esseri, e questi esseri differenti, fra di loro, sono reali, e non sono l'opera del mio pensiero; l' ordine e la regolarità dei fenomeni sono nelle cose stesse, e non vi sono stati posti da me stesso, o dalla natura del mio proprio spirito. E che resterà allora di tutto l'edifizio della Critica Kantiana? Ammetteremo perciò invece che questi essesi fuori di me, e quest'essere stesso che io chiamo me, non esistono nel modo in cui io me li rappresento? Ma ciò è ammettere che vi hanno dei *noumeni* differenti dai fenomeni: questa distinzione tra il fenomeno e il noumeno, e perciò l'esistenza del noumeno, è dunque un'ipotesi inevitabile nell'idealismo Kantiano.

Vi ha oltre di ciò una dottrina in Kant che sembra logicamente legata con l'ammissione dei noumeni: è la

distinzione tra fa forma e la materia della conoscenza. Questa spiega perchè noi non possiamo conoscere *a priori* le leggi particolari della natura, ma solo le modalità generali della congiunzione tra i fenomeni, quale il principio della connessione tra la causa e l' effetto; la conoscenza delle uniformità particolari tra i fenomeni essendo d'altronde per Kant fondata sull'esperienza. Ma se la materia della conoscenza non sopravvenisse allo spirito dal di fuori, non si comprenderebbero questi limiti imposti all' attività del pensiero nella formazione del mondo dei fenemeni, e sarebbero perciò stesso inesplicabili i limiti corrispondenti che lo spirito incontra nella conoscenza *a priori* di questo mondo. Se non si ammette dunque la cosa in sè, bisogna abbandonare la distinzione tra la forma e la materia, tra l'*a priori* e l'*a posteriori*: da Kant si passa a Fichte, il quale sopprime il noumeno Kantiano, ma ammette al tempo stesso che la natura, senza distinzione di forma e di contenuto, è unicamente il prodotto dell'attività del pensiero, e che questo sviluppa dal suo proprio fondo il sistema intero della conoscenza.

Un kantiano moderno, conformemente alla tendenza essenzialmente materialista e punto idealista della filosofia contemporanea, é piuttosto nell'ipotesi trascendente dell'efficienza dei concetti puri dell'intendimento che deve trovare un intoppo. Così il Lange vuol sostituire l'organizzazione ai concetti puri dell'intendimento di Kant: la sintesi *a priori* non è più per lui dovuta all'azione coordinatrice dell'intendimento puro sui dati dei nostri sensi, ma piuttosto, sembra, al concorso spontaneo di questi dati stessi secondo leggi determinate dalla nostra organizzazione. Le categorie di Kant gli sembrano « una personificazione alla maniera di Platone »: questi concetti non sono l'origine dell'*a priori*, essi ne sono tutt'al più l'espressione più semplice. Ma se non si ammette questo platonismo, tutta la critica delta ragion pura si risolve, dice il Lange, in una

pura tautologia: la sintesi *a priori* ha la sua causa nella sintesi *a priori*, e l'esperienza deve essere spiegata per le condizioni generali dell'esperienza possibile. Se la deduzione trascendentale deve, in luogo di questa tautologia, dare un *risultato sintetico*, bisogna necessariamente che le categorie siano ancora qualche cosa oltre che esse costituiscano le condizioni generali dell'esperienza. È ciò che bisogna cercare in Kant, che le chiama *concetti - stipiti* della ragion pura: ma l'autore, in quanto a lui, li rimpiazza per l'organizzazione. La dottrina d'un pensiero *puro*, d'un intendimento libero interamente dall'influenza dei sensi, sembra giustamente al Lange una delle debolezze più deplorevoli del sistema kantiano. La sintesi delle impressioni non presuppone, egli dice, la categoria della sostanza; al contrario la sintesi sensoriale delle impressioni è la base sulla quale solamente una categoria della sostanza potrà svilupparsi. Non sono i concetti stessi che esistono avanti l'esperienza, ma solo delle disposizioni tali che le impressioni del mondo esteriore sono tosto riunite e coordinate conformemente alla regola fornita da questi concetti. Forse si troverà, un giorno, il fondo dell'idea di causalità nel meccanismo del movimento riflesso e dell'eccitazione simpatica: allora avremo la Ragion pura di Kant tradotta in fisiologia, e resa così più evidente (V. *Storia del materialismo* t. 2° parte 1ª c. 1° e note 25, 26, 37).

A questa trasformazione del kantismo si presenta naturalmente lo stesso dilemma che noi dianzi abbiamo opposto al sistema originale di Kant. Come bisogna intendere quest'organizzazione, in cui Lange vuol trovare la base della sintesi *a priori*, delle condizioni generali di ogni esperienza possibile? È l'organizzazione fisica, fenomenale? Ma questa suppone già le leggi generali del fenomeno, le condizioni di ogni esperienza possibile: essa non può spiegare l'ordine dei fenomeni, perchè essa stessa è parte di quest'ordine che si tratta di spiegare. Sarà invece il lato

trascendente dell'organizzazione fisica, fenomenale, la «cosa in sè del cervello»? (v. t. 2° nota 60 alla 3ª parte). Ma non si può, secondo i principii del criticismo, concepire la cosa in sè, non si può provarne l'esistenza. Noi non possiamo concepirla, perchè le nostre concezioni sono limitate dalle forme subbiettive dell'intuizione sensibile e del pensiero; noi non possiamo provarne l'esistenza, perchè ogni prova riposa su dei principii che non sono che l'espressione delle condizioni generali dell'esperienza possibile, e questi principii non possono applicarsi che nei limiti di questa esperienza stessa.

Per altro questo compromesso tra i principii della *Critica della ragion pura* e quelli della psicologia fisiologica sembrerà, dopo riflessione, non altro che una combinazione puramente arbitraria, che non soddisfa alle esigenze, per cui le ipotesi metafisiche, rimaneggiate in uno spirito di eclettismo, erano state unicamente create. Tanto la cosa in sè, quanto la efficienza d'un principio subbiettivo sulle forme o sull'ordine con cui i fenomeni ci vengono presentati, sono delle veri ipotesi metafisiche: vale a dire, esse sono destituite affatto di prove, e non si è inclinati ad ammetterle che in virtù delle tendenze metafisiche dello spirito umano. Queste tendenze, come mostreremo nel Saggio 2,° si riducono, nella loro origine, all'influenza di forti abitudini mentali, inseparabili dall'esercizio della nostra intelligenza. Noi non ammettiamo la cosa in sè che per l'abitudine di obbiettivare le nostre sensazioni: tutta la forza e il valore dell'ipotesi si riduce a ciò, che per essa è soddisfatto questo bisogno dell'obbiettività che ha il nostro spirito. Similmente l'ipotesi kantiana, che le forme o l'ordine con cui ci vengono dati i fenomeni, hanno le loro cause nel soggetto conoscente, non deve la sua forza e il suo valore che alla tendenza generale, di cui essa è un caso, che ci porta ad elevare la nostra attività, sia interna sia diretta sul mondo este-

riore, a tipo di spiegazione universale. Questa tendenza proviene anch'essa dall'influenza di una forte abitudine mentale, poichè i fatti che servono di base alla spiegazione, come quelli che servono di base a qualsiasi altra spiegazione metafisica, non sono che dei fenomeni della nostra esperienza più familare, la spiegazione metafisica consistendo appunto a ricondurre tutti i fenomeni a quelli che ci sono i più familiari (v. Saggio 2º parte 1ª). Così se all'attività del pensiero, come principio determinante l'ordine e la regolarità dei fenomeni, si sostituisce il meccanismo dell'azione riflessa, con cui solo il fisiologo ha qualche familiarità, o l'azione delle cosa in sè del cervello, di cui alcuno non ha mai conosciuto nè immaginato niente di simile, l'ipotesi così modificata non corrisponde più alle condizioni e allo scopo d'un'ipotesi metafisica: essa non riduce più i fatti al tipo di qualche fatto dei più familiari della nostra esperienza quotidiana, e non è più quindi una *spiegazione*. Da un alto canto, è più soddisfacente per il nostro bisogno dell'obbiettività, di riguardare con Spencer il *nexus* dei fenomeni come il correlativo di un *nexus* obbiettivo delle cose in se stesse, anzichè di riguardarlo, con Kant e coi suoi, come il prodotto di un principio subbiettivo. Ma ciò che Kant perdeva da questa parte, lo guadagnava dall'altra, perchè egli dava una spiegazione di questo *nexus* dei fenomeni: al contrario, la perdita di Lange è senza compenso, perchè la sua ipotesi sull'origine di questo *nexus* non è, come abbiamo detto, una spiegazione.

Del resto, sia che col vecchio kantiano Sigismondo Beck (in cui Fichte riconosceva il suo precursore) si sopprima l'azione della cosa in sè nella produzione del mondo dei fenomeni; sia che col neo—kantiano Lange si sopprima l'azione dei concetti; non si è fatto niente ancora per eliminare la contraddizione, inerente al sistema, di estendere al di là del mondo dei fenomeni la nozione di

causa, che, secondo i principii del criticismo, non serve che a completare il cerchio delle conoscenze fenomenali. Se si sopprime la cosa in sè, non si fa che riportare sui concetti la parte di causalità che a quella veniva attribuita; se si sopprime l'attività dell'intendimento o dei concetti, la parte di causalità attribuita a questi viene riportata sulla cosa in sè: ma, in ogni caso, ricercare con Kant l'origine e la produzione del mondo dei fenomeni, significa mettere in rapporto questo mondo dei fenomeni con qualche esistenza trascendente, mediante un legame che non può essere che quello di causalità, qualunque sia d'altronde il nome con cui si voglia designarlo (1).

---

(1) Non bisogna tacere che il Lange non ha, in fin dei conti, più rispetto per la cosa in sè che pei concetti dell'intendimento puro. «Noi non sappiamo realmente, egli dice, se una cosa in sè esiste. Noi sappiamo solamente che l'applicazione logica delle leggi del nostro pensiero ci conduce all'idea di una qualche cosa d'interamente problematico, che noi ammettiamo come causa dei fenomeni, dacchè abbiamo riconosciuto che il nostro mondo non può essere che un mondo della rappresentazione. Si domanda: Ma ove restano ora dunque le cose? la risposta sarà: Nei fenomeni. Più la *cosa in sè* si volatizza, e si riduce a una semplice rappresentazione, più il mondo dei fenomeni acquista della realtà. Esso comprende in generale tutto ciò che noi chiamiamo *reale*. I fenomeni sono ciò che il senso comune chiama cose. Il filosofo chiama le cose fenomeni, per indicare che esse non sono semplicemente qualche cosa di situato esteriormente in faccia di me, ma un prodotto delle leggi del mio spirito e dei miei sensi» (t. 2, p. 58 traduzione francese).

Ecco dunque Lange arrivato, come già altri criticisti prima di lui, al puro fenomenismo: il concetto problematico e, come egli dice seguendo lo stesso Kant, puramente *limitativo* della cosa in sè non pone niente di contrario a questa dottrina; nessun fenomenista vorrà contestare la possibilità di qualche altra forma della esistenza al di fuori del mondo dei fenomeni che noi conosciamo. Certamente il fenomenismo è il risultato, a cui uno spirito logico, prendendo le mosse dai principii della *Critica della ragion pura*, è facilmente condotto. Kant si avvolgeva in una contraddizione

§ 7.° Riassumiamo. Secondo Kant, ogni principio rigorosamente universale, che dà un'estensione alla nostra conoscenza, è un giudizio sintetico *a priori*; e un giudizio sintetico *a priori* ha un valore obbiettivo, in quanto è il pensiero stesso che determina il suo oggetto. Un principio necessario ed universale dunque, o un giudizio sintetico *a priori*, non ha valore che nei limiti del mondo delle apparizioni, in quanto queste sono, riguardo alla forma,

---

insolubile quando, avendo posto come principio che la nostra conoscenza è puramente fenomenale, si domandava poi donde ci provenisse quest' oggetto fenomenale che noi conosciamo, il che supponeva che si potesse conoscere qualche cosa al di là del fenomeno. Il Lange poteva dunque felicitarsi di avere sbarazzato il kantismo da una patente contraddizione, quando egli rigettava l'affermazione categorica d'una cosa in sè e la dottrina dell'intendimento puro che produce la sintesi delle impressioni sensibili, o l'ordine dei fenomeni. Ma che resta allora di Kant? Non resta che ciò che questo filosofo ha di comune col vecchio Protagara: l'uomo è la misura di tutte le cose.

Il fenomenismo criticista non è il fenomenismo dei grandi filosofi empiristi inglesi: noi potremmo chiamare quello di un Mill o di un Bain un fenomenismo *obbiettivo*, e quello dei neo - kantiani un fenomenismo *subbiettivo*. La categoria non è più per Lange un concetto dell'intendimento puro anteriore alla conoscenza empirica; ma essa è sempre una forma subbiettiva di cui lo spirito riveste i dati dei sensi. L'ordine dei fenomeni dunque non è niente di reale e di assoluto, perchè quest' ordine non è che una forma della mia conoscenza; la connessione dei fenomeni non esiste che per lo spirito connettente. Vi furono *realmente* prima di me degli esseri che sentirono e che pensarono? ve ne sono simultaneamente a me? ve ne saranno dopo di me? Il prima, il dopo, il simultaneamente hanno un' esistenza reale, obbiettiva? No, secondo i Kantiani: il tempo non è niente fuori di me; l' ordine non è nei fatti conosciuti, ma nel soggetto conoscente; gli altri esseri, quali io li conosco, non sono che un prodotto della mia facoltà conoscitiva; l'oggetto conosciuto non esiste per se stesso, ma pel soggetto conoscente. È questa impossibilità di uscire dal proprio me, quest'apperenza universale senza poter afferrare alcuna realtà, che è la conseguenza inevitabile del kantismo. È ciò che Fichte dichiara

determinate dal pensiero. Ne segue che alcuna connessione fra le cose non è conoscibile, se non è una connessione tra apparizioni, in quanto questa viene determinata dall'attività connettente del pensiero. Ne segue ancora che l' esistenza di cosa alcuna non è conoscibile, se questa cosa non appartiene al mondo dei fenomeni, o delle apparenze; poichè, da una parte, noi non abbiamo altro di dato che i fenomeni o le apparenze, e dall'altra parte, niente

---

nei termini più espliciti (v. *Destinazione dell'uomo*, in fine della 2. parte): egli vuol ricondurre per la credenza l'elemento della realtà che sfugge alla conoscenza, ma questo è semplicemente confessare l'insufficienza del sistema. (V. la stessa opera, parte 3. Noi dobbiamo ammettere, secondo Fichte, che le apparizioni che, nello spazio, si mostrano simili a noi stessi, sono realmente degli esseri simili a noi, perchè la coscienza morale ci ordina di riguardarle come creature libere, indipendenti da noi ed esistenti per se stesse, e di rispettare la loro libertà. Percorrendo sino in fondo la via su cui Kant aveva fatto i primi passi con la *Critica della ragion pratica*, ciò che il kantismo ha distrutto o reso problematico, Fichte lo ristabilisce a titolo di credenza, fondata sulla coscienza della legge morale: l'esistenza di altri me al di fuori del suo proprio e la realtà del mondo esteriore, come l' esistenza di Dio e l' immortalità dell'anima. Un tale processo, applicato in tutto il suo rigore, conduce ad abbracciare nel dominio della credenza tutto ciò che oltrepassa il fenomeno immediato della coscienza — poi chè, dacchè si tratta di passare dalla rappresentazione alla cosa rappresentata, quand' anche questa non fosse che uno stato, passato o futuro, della nostra propria coscienza, nasce la difficoltà che tutto ciò che noi ci rappresentiamo, non ce lo rappresentiamo che nel modo determinato dalla forma della nostra facoltà rappresentativa — È ciò che fa esplicitamente Renouvier (*Saggi di critica generale*, Saggio 2. parte 2, segnatamente § 14 e 16), ritornando, dopo aver attraversato il criticismo, alla filosofia del senso comune o delle credenze naturali. Senza dubbio, è vero in un senso di dire che è per un atto di credenza che noi oltrepassiamo il fenomeno immediato della coscienza, in quanto il pensiero non può uscire da se stesso e portarsi sulla cosa pensata, per conseguenza la coincidenza tra il pensiero e la realltà non è che un postulato, e ogni nostra conoscenza riposa, in ultima analisi, sopra un atto di fede nel va-

può essere inferito se non in virtù d'una connessione con qualche cosa di dato, e noi non possiamo conoscere altra connessione che tra fenomeni o apparenze, in quanto questa è prodotta dall'attività sintetica del pensiero.

Ma dire che gli oggetti che noi conosciamo non sono che apparenze, è dire che vi hanno oltre di essi delle realtà di cui essi sono le apparenze: quindi è dire ancora che vi ha una connessione tra queste realtà e queste ap-

---

lore reale delle nostre facoltà conoscitive (v. il capitolo ultimo di questo Saggio). Ma quest'atto di fede nel criticismo diventa irragionevole, poichè, se si ammette che tutto ciò che noi conosciamo, lo conosciamo nel modo determinato dalla nostra facoltà conoscitiva, resta sempre possibile, è vero, che vi siano al di fuori delle nostre rappresentazioni delle cose conformi a queste rappresentazioni, ma questa conformità diviene un fatto fortuito e assolutamente incomprensibile, perchè la conformità tra il pensiero e le cose noi non possiamo comprenderla altrimenti che come un effetto delle impressioni delle cose stesse -- cioè dei fenomeni reali— sul soggetto pensante).

Secondo Stuart-Mill il mondo materiale non è niente all'infuori delle sensazioni, e si può dire che il reale per lui non consiste che nelle sensazioni, o per usare una parola a cui è stato dato un senso più generico, nei sentimenti degli esseri senzienti. Ma l'ordine con cui queste sensazioni si presentano (ciò che noi chiamiamo le leggi della natura) è qualche cosa di reale, di obbiettivo: le loro connessioni, le serie distinte che esse formano (di cui ciascuna costituisce un me distinto), non che i rapporti fra queste serie, esistono indipendentemente dalla mia conoscenza. Si è obbiettato a questo sistema l'impossibilità di affermare l'esistenza di altri spiriti al di fuori del proprio: quest'obbiezione nasce da una comprensione inesatta del sistema. Io osservo che certe sensazioni appartenenti al gruppo che io chiamo il mio corpo, sono in rapporti costanti di sequenza o di antecedenza con altri sentimenti appartenenti alla serie che io chiamo il mio spirito: emozioni, volizioni, pensieri, ecc. (notiamo che questi rapporti non sono, rigorosamente parlando, costanti, che se alle sensazioni reali si aggiungono le *possibilità di sensazioni*). Fondandomi sull'esperienza di questi rapporti, tutte le volte che mi si presentano altre sensazioni simili, o che io sono autorizzato ad ammettere delle possibilità di altre sensazioni si-

parenze. Ora se è così, noi conosciamo delle cose che non sono apparenze, e delle connessioni che non sono connessioni tra semplici apparenze, determinate dalla virtù connettente del pensiero. Inoltre dire che l'attività del pensiero determina le apparizioni in quanto alla loro connessione, è dire che vi ha qualche cosa (il pensiero connettente) prima e al di là del mondo delle apparizioni: di più è dire che fra questa qualche cosa e il mondo delle apparizioni

---

mili, appartenenti ai gruppi che io chiamo corpi simili al mio, io ne inferisco che esse sono legate per gli stessi rapporti di sequenza e di antecedenza con altri sentimenti simili a quelli che io chiamo stati del mio spirito. Questi altri sentimenti che io inferisco, non fanno parte della mia coscienza; essi sono gli stati di altre coscienze, di altri spiriti simili al mio. Ma ciò non toglie niente alla validità delle mie inferenze: io non ho potuto osservare i rapporti su cui queste inferenze si fondano, nè verificarle direttamente, che nei limiti della mia esperienza personale, cioè della mia propria coscienza; ma è nella esperienza personale di ciascuno che si trovano, in ultima analisi, gli antecedenti logici di tutte le conoscenze che egli può acquistare. Se io ho appreso per la mia esperienza personale che certe possibilità di sensazioni, che noi chiamiamo dei fatti del mondo materiale, sono in un rapporto costante con certi stati di coscienza o fatti del mondo spirituale, io sono autorizzato ad inferirne che lo stesso avviene al di là dei limiti della mia esperienza personale, cioè al di fuori della mia propria coscienza. L'operazione induttiva, così bene che i dati da cui essa parte, sono precisamente gli stessi che se io credessi alla realtà della materia, cioè se io realizzassi, come fa il *realista naturale*, le possibilità di sensazioni (confr. Mill *Filosofia di Hamilton*, cap. 12. e Appendice ai cap. 11. e 12. nota penultima). Questa inferenza, la quale mi conduce all'affermazione di altri esseri fuori di me, è legittima, perchè i rapporti sovra cui essa si fonda, sono dei rapporti reali, obbiettivi: ma un kantiano non può fare legittimamente questa inferenza, perchè l'antecedenza e la sequenza, il tempo, la causalità, in una parola, l'ordine dei fenomeni, non è che un prodotto del suo pensiero, una forma della sua conoscenza, un'apparenza insomma e non una realtà. L'oggetto conosciuto è per Mill indipendente dal soggetto conoscente; ma per un kantiano, e tanto più per un kantiano fenomenista, l'oggetto conosciuto non è niente di asso-

vi ha una connessione, che non può essere l'effetto dell'attività del pensiero, perchè questa connessione non è altro che la stessa attivita del pensiero. Noi abbiamo così delle conoscenze sulle cose e sulle connessioni tra le cose, che non sono limitate al mondo delle apparenze: se queste conoscenze fossero scientifiche o rigorose, dovrebbero essere il portato di principii necessari e strettamente universali, e quindi di giudizi sintetici *a priori*. Ma questi

luto, esso non è che relativo al soggetto conoscente. Sinchè il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto sono una sola e stessa cosa (la coscienza che ciascuno ha degli stati del suo proprio me), non vi ha una difficoltà seria: ciò che io (come oggetto conosciuto) sono relativamente a me stesso (come soggetto conoscente), sarà una realtà in confronto di tutto ciò che io posso essere relativamente ad altri soggetti conoscenti. Ma quando si stabilisce un rapporto (p. e. di anteriorità e posteriorità) fra esseri distinti, dove sarà la realtà? Il tempo non è, secondo Kant, che una forma del mio senso interno; la causazione, la reciprocita d'azione, ecc. non sono che categorie del mio intendimento; in una parola, non vi ha alcun rapporto reale tra i fatti stessi, e l'ordine che noi attribuiamo alle cose non è niente al di fuori della nostra rappresentazione. Un essere organizzato differentemente da noi potrebbe loro attribuirne un altro: quale sarà la verita? *Per ciascuno è vero ciò che gli pare:* ecco la formula che riassume il criticismo fenomenista. Per Kant, che ammetteva i *noumeni*, la verità era inaccessibile; per un kantiano che li rigetta, la verità non esiste. Senza dubbio, Protagora era più logico di Kant e dei suoi discepoli, quando dichiarava ugualmente vere tutte le apparenze, tutte le opinioni: noi riconosciamo che vi ha in questa audace tesi dell'antico sofista un carattere veramente *sofistico* (nel senso tradizionale della parola), ma è una conseguenza logica del principio, ammesso ugualmente dai kantiani, che l'oggetto conosciuto non è che relativamente al soggetto conoscente La verità è la corrispondenza fra il pensiero e le cose, fra la rappresentazione e gli oggetti rappresentati, *aequatio rei et intellectus:* se questa corrispondenza non esiste, la verità non esiste, non vi ha più distinzione tra il vero e il falso, e tutte le opinioni sono egualmente vere (ed egualmente false).

Noi non potremmo troppo insistere su questa differenza tra il

giudizi non hanno valore che unicamente nei limiti del mondo delle apparizioni, perchè non vi ha che un caso, secondo Kant, in cui un giudizio sintetico *a priori* è possibile: quando è il pensiero che determina l'oggetto conosciuto. Per conseguenza o non è vero che sia questa che dice Kant la condizione della validità dei giudizi sintetici *a priori*, o non è vero che le conoscenze di cui sopra abbiamo parlato, le quali non potrebbero essere che

fenomenismo di un empirista e quello di un criticista. Per Mill le cose risolvendosi in sensazioni, la verità è l'accordo fra le rappresentazioni e le sensazioni: quando i rapporti di sequenza o di coesistenza, che noi ci rappresentiamo fra le sensazioni (nostre e degli altri), corrispondono al loro ordine reale, vi ha verità; la verità è assoluta, perchè quest'ordine è assoluto, non è relativo al soggetto conoscente. Ma, per un kantiano, cosa può essere la verità? « L'universo (sono parole di Lange che in parte abbiamo già citate) è non solo una rappresentazione, ma la *nostra* rappresentazione, un prodotto dell'organizzazione del genere nei tratti generali e necessari di ogni esperienza, un prodotto dell'individuo nella sintesi che dispone liberamente del suo oggetto. Si può dunque dire che la realta è il fenomeno per il genere, mentre l'apparenza illusoria è un fenomeno per l'individuo, fenomeno che non diviene un errore, se non perchè gli si attribuisce la realtà, cioè a dire l'esistenza per il genere ». Ma queste proposizioni di Lange possono sembrare un'inconseguenza in un darwiniano: esse suppongono che la specie sia rigorosamente delimitata; che vi siano delle essenze o delle Idee, degli stampi insomma su cui la natura modella costantemente gl'individui; che un'affinità e una distinzione di specie sia qualche cosa di reale, mentre le altre relazioni fra gli esseri sono qualche cosa di semplicemente ideale. Per un criticista che non ammette la fissità delle specie, la verità, se essa è il prodotto dell'organizzazione, non può essere che variabile e individuale come l'organizzazione stessa. Ma sia qualsivoglia la definizione della verità per un kantiano: tutte le volte che per questa parola s'intende altra cosa che la conformità della rappresentazione con gli oggetti rappresentati, non si conserva che il nome solo della verità. E allora non si può parlare che per equivoco di vero e di falso, di rappresentazione, di conoscenza, ecc.: gli stessi stati subbiettivi, che noi chiamiamo certezza, opinione, dubbio, afferma-

fondate su giudizi sintetici *a priori*, abbiano un valore obbiettivo. La spiegazione di Kant dei giudizi sintetici *a priori* implica perciò contraddizione: ma questi giudizi non sono possibili che alla condizione voluta dalla spiegazione; dunque non vi hanno giudizi sintetici *a priori*. Ora, siccome secondo Kant non possono immaginarsi che due casi, in cui possa esservi coincidenza fra la conoscenza sintetica e il suo oggetto—o il pensiero determina l'oggetto, e vi ha una conoscenza *a priori*; o l'oggetto determina il pensiero, e vi ha una conoscenza empirica—eliminato il primo caso, non resta che il secondo, e bisognerà dire che, in tutti i casi, l'oggetto determina il pensiero, e non vi ha cognizione che non sia fondata sull'esperienza.

zione, negazione, ecc., un fenomenista kantiano non può provarli che mettendosi in contraddizione con le sue idee speculative. Ma a che si riducono allora queste idee speculative, ch'egli è obbligato di smentire ad ogni momento nei casi particolari? Esse non hanno per lui stesso un valore reale, ma semplicemente nominale: non sono delle idee, ma, come dice Spencer, delle pseudo — idee.

Ora non sarà privo d'interesse il domandarci cosa può divenire per Lange la spiegazione del giudizio sintetico *a priori* (la quistione fondamentale della *Critica della ragion pura*), dopo che egli ha rigettato l'azione coordinatrice dell'intendimento puro sulle impressioni dei sensi. La spiegazione, noi lo sappiamo, era questa per Kant: il giudizio sintetico *a priori* è possibile, perchè è il pensiero stesso che determina l'esperienza, vale a dire la forma o l'ordine con cui i fenomeni ci appariscono. Per Lange non è il pensiero che determina l'esperienza, e non è nemmeno l'esperienza che determina il pensiero, il giudizio essendo *a priori*: come spiegare dunque la loro coincidenza? Kant emette incidentalmente la congettura che le due sorgenti della conoscenza umana, i sensi e l'intendimento, provengono forse da una radice comune: quest'idea, secondo il Lange, può ben contenere la vera soluzione del problema trascendentale (v. *Stor. del mater.* t. 2. parte 1. c. 1. p. 38 trad. franc.; e cfr. c. 2. pag 92) — sarebbe, al fondo, la spiegazione spinozista della coincidenza tra l'essere e il pensiero —. Ma se non vi ha che il fenomeno, se il noumeno non esiste, questa radice comune della percezione sensitiva e del pensiero non può essere che una chimera. La spiegazione di un kantiano fenomenista come Lange del giudizio sintetico *a priori* non si riduce che a questo: le categorie essendo le forme della nostra conoscenza, queste forme devono ritrovarsi egualmente in tutte le fasi di questa conoscenza, tanto nella percezione sensitiva (conoscenza presentativa) quanto nel pensiero (conoscenza rappresentativa). Ma questa non è una spiegazione reale; è una di quelle spiegazioni apparenti o illusorie, che consistono a ripetere in termini differenti il fatto stesso che si tratta di spiegare. Il fatto che si tratta di spiegare è che le due fasi della conoscenza, la presentativa e la rappresentativa, sono (secondo la dottrina dei giudizi sintetici *a priori*) subordinate alle stesse leggi o alle stesse forme: dire che ciò avviene perchè queste sono le leggi o le forme della conoscenza in generale, non è una spiegazione, ma semplicemente una tautologia.

§. 8.º Ora dobbiamo esaminare particolarmente la dottrina di Kant rapporto alle proposizioni della matematica pura. Premettiamo una riflessione che sin qui non ci è stata necessaria: è che il sistema kantiano ha bisogno, come di una presupposizione indispensabile, della teoria concettualista. Le categorie, gli *schemi* (che nascono dall'unione delle categorie con le forme della sensibilità), le intuizioni pure, ecc. non sono che delle astrazioni, e niente di ciò è possibile, se si nega l'esistenza delle idee astratte. Inoltre la dottrina dei giudizi sintetici *a priori* è fondata sulla distinzione dei giudizi *a priori* in analitici e sintetici: ora, come si è spiegato nel capitolo precedente, i giudizi analitici suppongono necessariamente l'ipotesi dei concetti. Posto ciò, noi cominceremo per un'osservazione sul rapporto tra i giudizi analitici e i giudizi sintetici *a priori* della matematica. Noi abbiamo visto che le proposizioni, in cui si riconosce più chiaramente il tipo dei giudizi analitici kantiani, non sono che delle classazioni, e non affermano che delle somiglianze. Così l'esempio di Kant: Il corpo è esteso, assimila il corpo allo spazio, cioè all'intervallo tra i corpi in cui non percepiamo alcun og-

getto sensibile. A questa specie di giudizi analitici, che sono affermativi, Kant ne aggiunge un'altra, i negativi. Nel giudizio analitico affermativo si attribuisce al concetto, dice Kant, ciò che già in esso si pensava; nel negativo si esclude da esso ciò che è opposto al medesimo (*Analitica*, lib. 2,° c. 2,° sez. 2,ª in principio). Eliminando la terminologia concettualista, noi diremo che la prima specie di proposizioni esprime l'inclusione in una classe, o un'assimilazione, la seconda l'esclusione da una classe, o una differenziazione. L'uomo è un animale, é un esempio della prima specie; L'uomo non è una pianta, della seconda. Ora tutti i giudizi della matematica pura, come appresso mostreremo in dettaglio, non affermano anch'essi che delle somiglianze o delle differenze, come le proposizioni che Kant chiama analitiche: p. e. $5+7=12$, afferma un rapporto d'eguaglianza, cioè una somiglianza determinata; La retta è la linea più breve fra due punti dati, afferma un rapporto d'ineguaglianza definita, cioè una differenza determinata. Le proposizioni della matematica pura e le proposizioni analitiche di Kant sono dunque costituite essenzialmente sullo stesso tipo: le prime sono indipendenti dall'esperienza e necessarie nello stesso senso e per la stessa ragione che le seconde. Secondo Kant, l'apriorità dei giudizi matematici viene dalla circostanza, che le nozioni su cui volgono questi guidizi, sono delle nozioni anticipate, o date *a priori*. Le proposizioni della geometria descrivono le proprietà dello spazio e delle sue determinazioni; e la ragione per cui è possibile l'apriorità di queste proposizioni, è che lo spazio è un'intuizione *a priori* o anticipata. Il numero è ugualmente una nozione *pura* o *a priori*, non essendo che una determinazione del concetto intellettuale *puro* o categoria della quantità, mediante le condizioni formali dell'intuizione; e perciò le proposizioni sintetiche sui rapporti numerici sono anch'esse *a priori*. Kant suppone dunque che l'apriorità

del giudizio dipende dall'apriorità delle nozioni su cui esso volge: ma ciò non è vero, perché i suoi pretesi giudizi analitici — che in realtà sono anch'essi dei giudizi sintetici, i quali, come abbiamo visto, affermano delle relazioni della stessa natura che quelli della matematica — sono secondo lui dei giudizi *a priori*, e non per tanto le nozioni che entrano in essi, cioè i termini delle relazioni affermate, possono essere, secondo lui stesso, semplicemente empiriche, come nella proposizione che ci è servita di esempio: L'uomo è un animale. Come dunque l'apriorità e la necessità dei giudizi pretesi analitici non suppongono che gli elementi di questi giudizi siano delle idee o delle intuizioni *pure*, così l'apriorità e la necessità dei giudizi matematici non suppongono che gli elementi di questi giudizi sono delle idee o delle intuizioni *pure*. Il carattere distintivo ammesso da Kant fra i giudizi sintetici *a priori* della matematica e i giudizi analitici, cade con la teoria dei concetti. I giudizi matematici si fondano, per lui, sull'intuizione sensitiva, quantunque *pura*, mentre al contrario i giudizi analitici si fondano sul solo esame dei concetti. Ma s' è vero che noi non pensiamo che per rappresentazioni concrete; se perciò le proposizioni che Kant chiama analitiche non esprimono che il risultato d'una comparazione fra oggetti dell'intuizione sentitiva; è evidente che anch'esse si fondano su questa intuizione, della stessa maniera che le proposizioni della matematica.

Questa identità di natura dei giudizi matematici coi giudizi pretesi analitici e, in generale, con tutti quelli che si limitano ad affermare le somiglianze e le differenze, apparirà con più evidenza, se l'esame porterà sui primi principii, cioè sulle premesse, della matematica, anzichè, come suol fare Kant, sulle proposizioni derivate. È chiaro che la quistione sull'origine della conoscenza matematica volge su questi principii primitivi: lo stesso Kant ne conviene, quando, per mostrare il carattere sintetico dei giu-

dizi matematici, dice che, quantunque la dimostrazione matematica procede in virtù del principio di contraddizione, come richiede la natura di ogni apodittica certezza, le premesse però non possono essere provate e riconosciute mediante questo principio, e una proposizione sintetica non può altrimenti stabilirsi, in virtù del principio di contraddizione, che presupponendo qualche altra proposizione sintetica (*Introd.*, *V*). Tuttavia Kant crede che il carattere sintetico delle proposizioni aritmetiche si manifesti con più evidenza, quando si opera su numeri elevati; mentre Leibnitz aveva già mostrato che ogni proposizione sui rapporti numerici può venire dimostrata, prendendo come premesse gli assiomi generali sulle eguaglianze e delle proposizioni particolari su eguaglianze numeriche, di cui ciascuna enuncia che un dato numero più l'unità è uguale al numero che immediatamente segue il primo nella serie ascendente dei numeri. Così, oltre gli assiomi generali sulle eguaglianze, le proposizioni dell'aritmetica, su cui deve portarsi l'esame per risolvere la quistione sull'origine e la natura di queste conoscenze, sono delle proposizioni come queste: $2+1=3$, $3+1=4$, ecc:. È dunque all'esame di tali proposizioni e delle altre veramente assiomatiche sì dell'aritmetica che della geometria, che Kant avrebbe dovuto limitarsi: ciò gli avrebbe forse mostrato che la sua ipotesi non è propria a dare una spiegazione del carattere particolare dei giudizi matematici, e che non vi ha una grande distanza tra questi giudizi e quelli che egli chiama analitici. Il fatto che Leibnitz e tanti altri filosofi non vedono nelle proposizioni indicate sui rapporti numerici che delle semplici definizioni, è già un indizio che queste proposizioni non differiscono essenzialmente dalle analitiche di Kant: e in effetto non vi ha, nelle une come nelle altre, che la semplice percezione d'una somiglianza definita (da una parte, p. e., dell'uomo con gli altri animali, o del corpo con lo spazio; e dall'altra, di un gruppo di oggetti e un altro oggetto isolato con un altro gruppo eccedente il primo d'una unità). Le premesse assiomatiche della geometria, oltre gli assiomi sulle eguaglianze, sono alcune poche proposizioni, delle più semplici, che si chiamino assiomi o definizioni, di cui ciascuna enuncia una proprietà primitiva di qualche forma geometrica, p. e. della retta, del piano, delle parallele. Queste ultime proposizioni hanno ordinariamente la più grande analogia con le analitiche di Kant. P. e. l'assioma della retta: « Due rette non chiudono uno spazio », non afferma se non che due rette sono affatto differenti da uno spazio chiuso da linee , ed è quindi della stessa specie che le proposizioni, che Kant chiamerebbe analitiche negative: « Luomo non è una pianta », « Il quadrato non è rotondo ». Se invece enunciamo quest'assioma nella forma che gli danno i geometri moderni: « Due rette che coincidono in più di un punto coincidono interamente », si può mostrare facilmente la sua analogia coi giudizi analitici affermativi. È all'intuizione, secondo Kant, che noi dobbiamo la conoscenza dell'assioma: ma è evidente che l'intuizione è uno stato puramente passivo del nostro spirito, e non potrebbe darci per sè sola alcun giudizio. La verità è che l'operazione dell'intelligenza è qui delle più semplici: essa si limita a riconoscere, esaminando gli oggetti dell'intuizione, che due linee, se esse sono rette e se si toccano in più di un punto, cioè se possono classarsi tanto fra le rette quanto fra le cose che coincidono in più di un punto, devono classarsi pure fra le cose che coincidono interamente; se invece non coincidono interamente, allora o non sono rette, o non coincidono in più di un punto. Tutta l'azione del nostro spirito si riduce dunque ad esaminare se le linee di cui abbiamo l'intuizione, siano o no delle «rette», siano o no «delle cose che coincidono in più di un punto», siano o no delle «cose che coincidono interamente»: ad esaminare cioè, in linguaggio concettualista, se gli oggetti della nostra intuizione posso-

no o no ridursi sotto questi concetti; in linguaggio nominalista, se essi possono o no chiamarsi con queste denominazioni e includersi in queste classi. L'operazione intellettuale non è così che una complicazione di quella più semplice, che dà luogo ad una proposizione analitica.

Ciò che non deve tralasciarsi di notare è che i caratteri di necessità e di apriorità, che si trovano nelle proposizioni della matematica pura, sono comuni a tutte le proposizioni che non affermano se non delle somiglianze o delle differenze. Queste proposizioni, come abbiamo detto nel capitolo 3°, sono necessarie, nel senso che noi non possiamo ammettere che il contrario di ciò che affermiamo potrebbe o avrebbe potuto aver luogo. Questa possibilità del contrario è sempre ammissibile per le proposizioni che affermano l'esistenza delle cose, le sequenze o le coesistenze dei fenomeni; noi sappiamo che vi ha nella natura una legge, secondo cui, nella comunicazione del movimento, un corpo ne guadagna altrettanto quanto l'altro ne perde; ma possiamo immaginare che la natura avrebbe potuto essere costituita altrimenti. Così per ogni altra proposizione affermante una sequenza o una coesistenza: ma se noi conosciamo che due cose hanno fra loro un rapporto determinato di somiglianza o di differenza, noi possiamo ammettere bensì che queste cose avrebbero potuto non esistere con le proprietà che esse effettivamente hanno, ma non che, essendo come esse sono, il loro rapporto potrebbe essere diverso. Nel 3° capitolo abbiamo pure parlato dell'altra particolarità dei giudizi sulle somiglianze e le differenze: è che essi sono, in un certo senso, *a priori*, vale a dire che noi possiamo anticipare sull'esperienza delle cose stesse, limitandoci all'esame delle idee di queste cose. L'esame delle idee di due fenomeni non ci apprenderà mai niente sull'esistenza di questi fenomeni o sull'ordine con cui essi si sono succeduti o si succederanno; ma noi possiamo, paragonando,

non le cose stesse mentre ci sono presenti, ma semplicemente le loro rappresentazioni, apprendere i loro rapporti di somiglianza o di differenza. Così, sia che noi diciamo che la retta è più breve della spezzata e della curva fra gli stessi punti, sia che diciamo che tal gradazione di un colore è più carica che tal altra gradazione dello stesso colore; sia che affermiamo l'eguaglianza di due più uno con tre, sia che paragoniamo il colore del cielo a quello del zaffiro; i nostri giudizi sono necessari ed *a priori* egualmente e nello stesso senso. Questi caratteri di necessità e di apriorità delle proposizioni matematiche non dipendono dunque dalla circostanza che esse volgono, come vuole Kant, su nozioni *pure* o indipendenti dall'esperienza, ma da quella che esse non enunciano che delle somiglianze o differenze determinate. Un esempio evidente di questa verità ci è offerto dall'assioma sull'eguaglianza: Due cose eguali ad una terza sono eguali fra loro. Quest'assioma non si applica soltanto alle pretese intuizioni *pure*, cioè alle grandezze geometriche e ai numeri. Se noi sappiamo che due copie sono esattamente rassomiglianti allo stesso originale, possiamo inferirne che le due copie sono esattamente rassomiglianti fra di loro. Quantunque ogn'idea di comparare le cose sotto il punto di vista della quantità sia assolutamente assente dal nostro spirito, noi non facciamo in questo caso che un'applicazione dell'assioma sopraindicato; e tuttavia gli oggetti rapportati non sono oggetti d'un'intuizione *pura*, ma empirica. La necessità e apriorità degli assiomi matematici non deriva, per conseguenza, da ciò che essi sono fondati sulla intuizione *pura* o anticipata, ma dalla natura particolare dei rapporti che essi affermano.

§. 9°. La spiegazione di Kant dei giudizii sintetici *a priori* della matematica è dunque completamente illusoria; essa non tende a spiegare altro che questo: come dei giudizi ricavati da un'intuizione anticipata o puramente

ideale siano poi applicabili agli oggetti reali dell'esperienza. Ciò dipende, come abbiamo detto, dalla natura dei rapporti studiati dalla matematica, che non sono che delle somiglianze e delle differenze: Kant crede invece che dipenda dalla circostanza che questi giudizi sono ricavati da un'intuizione *pura*, alla quale, trovandosi in essa le condizioni formali dell' esperienza, devono necessariamente corrispondere le proprietà degli oggetti d'ogni esperienza possibile. Crediamo necessario di esporre la dottrina di Kant con le stesse parole dell'autore: « La geometria è una scienza che determina le proprietà dello spazio sinteticamente, e ciò non ostante, *a priori*. Ora perchè sia possibile una tale cognizione dello spazio, in che dovrà consistere la di lui rappresentazione? Dev'essere in origine un'intuizione, giacchè da un semplice concetto non possono ricavarsi proposizioni che oltrepassano questo concetto; ciò che non per tanto accade in geometria. Ma questa intuizione deve trovarsi in noi stessi *a priori*, cioè innanzi qualsivoglia percezione di oggetti, e deve per conseguenza essere intuizione pura, e non empirica Le proposizioni geometriche infatti sono apodittiche, cioè congiunte con la coscienza della loro necessità, e principii di questa fatta non possono essere dei giudizi dell'esperienza nè derivarne. Ma come può trovarsi nello spirito stesso un'esterna intuizione, la quale preceda gli oggetti medesimi, e nella quale debba essere *a priori* determinata l'idea di questi oggetti? Certo in verun'altra maniera, tranne solo che tale intuizione sia inerente al soggetto come disposizione formale dello stesso ad essere affetto dagli oggetti, ed a riceverne così l'immediata rappresentazione cioè l'intuizione, per conseguenza come forma del senso esterno. È questa dunque la sola spiegazione, per la quale comprendere la possibilità della geometria come cognizione sintetica *a pirori* » (*Estetica trascendent.* §. *3.*) — «Poichè le proposizioni della geometria sono conosciute

sinteticamente *a priori* e con apodittica certezza, io domando: donde questa scienza prende queste proposizioni, e su di che si appoggia il nostro intendimento, per giungere a verità di valore sì assolutamente necessario ed universale? Non vi hanno che due mezzi, i concetti o le intuizioni; ma questi due mezzi, come tali, ci sono dati o *a priori* o *a posteriori*. Nè dai concetti empirici, nè da ciò su cui essi si fondano, cioè dalla intuizione empirica, può essere fornita una proposizione sintetica, che non sia sperimentale; ma una proposizione sperimentale non può mai racchiudere la necessità ed assoluta universalità, le quali costituiscono tuttavia il carattere essenziale di tutte le proposizioni geometriche. Quanto al primo e unico mezzo di acquistare queste cognizioni, vale a dire per semplici concetti o per intuizioni *a priori*, è chiaro che da soli concetti non può ricavarsi alcuna cognizione sintetica, ma soltanto una analitica. Sia pure la proposizione che due linee rette non possono chiudere uno spazio, e che non si può quindi con esse costruire una figura; e proviamoci di derivarla dai concetti della linea retta e del numero due. Oppure sia quest'altra, che per mezzo di tre linee rette si può costruire una figura, e cercate ugualmente di ricavarla da questi concetti. Tutti i vostri sforzi saranno inutili; e sarete costretti di ricorrere alla intuizione, come ha fatto sempre la geometria. Voi dunque vi date un oggetto in intuizione: ma di quale specie è questa intuizione? è una intuizione pura o *a priori*, o una intuizione empirica? Se fosse empirica, non potrebbe certamente venirne mai una proposizione universale, molto meno una proposizione apodittica, perchè l'esperienza non può somministrarne. Dunque dovete darvi il vostro oggetto *a priori* in una intuizione, e fondarvi la vostra proposizione sintetica. Ora se non fosse in voi una facoltà di avere delle intuizioni *a priori*, se questa condizione, subiettiva quanto alla forma, non fosse al tempo stesso la

condizione *a priori*, sotto la quale unicamente può darsi l'oggetto di questa esterna intuizione; se infine quest'oggetto, p. e. il triangolo, fosse qualche cosa in sè e senza rapporto al vostro soggetto: come potreste dire, in tutti questi casi, che quanto è necessario, nella vostra condizione subbiettiva, per la costruzione di un triangolo, debba con uguale necessità convenire al triangolo in se stesso? Giacchè ai vostri concetti (di tre linee) nulla potete aggiungere di nuovo (la figura), che dovesse perciò trovarsi necessariamente nell'oggetto, se questo oggetto è dato prima, e non mediante, la vostra cognizione. Se dunque lo spazio (e così pure il tempo) non fosse una pura forma della vostra intuizione, che contiene le condizioni *a priori*, sotto le quali soltanto delle cose possono essere per voi degli oggetti esteriori (che non sono niente in sè stessi, o senza queste condizioni subbiettive), voi non potreste niente pronunziare *a priori* e sinteticamente su questi oggetti » (*Estet. trascend.* § 8) — Il principio che tutti i fenomeni sono grandezze estensive é quello « che rende applicabile, in tutta la sua precisione, agli oggetti dell'esperienza la matematica pura: il che non sarebbe per sè evidente senza questo principio, e ha dato anche occasione a molte contraddizioni. La visione empirica non può aver luogo tranne mediante la pura (dello spazio e del tempo): il perchè vale per quella, senza eccezione, ciò che di questa dice la geometria; nè regge il pretesto che non corrispondano gli oggetti dei sensi alle leggi, per le quali si costruisce nello spazio (come alla divisibilità degli angoli o delle linee all'infinito). Giacchè per tal guisa s'impugnerebbe pure ogni valore obbiettivo allo spazio e a tutte le matematiche: nè più si saprebbe perchè nè sin dove esse sono applicabili ai fenomeni. Ciò che rende possibile l'apprensione di questi, quindi ogni esperienza esterna e qualsiasi conoscenza degli oggetti della medesima, è la sintesi degli spazi e dei tempi: e ciò

che provano le matematiche nel loro impiego puro a tal sintesi ha eziandio valore necessario nella esperienza. Le obbiezioni che sono state mosse in contrario si risolvono in meri cavilli di una ragione falsamente erudita: la quale avvisa, in modo erroneo, far liberi e separare dalla condizione formale della nostra sensibilità gli oggetti dei sensi: e, quantunque non siano che mere apparizioni, li rappresenta offerti all'intelletto quali oggetti per se stessi. Nel qual caso certamente nulla si potrebbe dire dei medesimi sinteticamente *a priori*, per conseguenza mediante i concetti puri dello spazio; e non sarebbe possibile la scienza che determina tali concetti, cioè la geometria » *(Analit. l. 2,° c. 2,° sez. 3ª, Ass. dell'intuizione)*.

§. 10°. I luoghi citati contengono, in sostanza, tutto ciò che si trova in Kant sulla spiegazione della possibilità dei giudizi sintetici *a priori* della matematica; e per quanto concerne la geometria, cui specialmente l'autore ha di mira, la dottrina di Kant si riduce a dire che la geometria può essere una scienza *a priori*, perchè, lo spazio essendo un elemento formale della conoscenza, noi possiamo avere un'intuizione *a priori* delle determinazioni dello spazio, e i giudizii ricavati da questa intuizione *a priori* possono applicarsi agli oggetti che ci vengono offerti dall'esperienza, in quanto niente può essere oggetto dell'esperienza, che non sia conforme a questa condizione formale della conoscenza. Secondo questa dottrina di Kant, la grande obbiezione che i kantiani fanno alla teoria empirista è la seguente: « Donde sappiamo noi e possiamo sapere che le linee reali rassomigliano perfettamente alle linee immaginarie? » (Cohen ap. Lange *Stor. del mater.* vol. 2°. parte 1ª. c. 1°.) Due linee rette prolungate all'infinito non possono circoscrivere uno spazio. Noi non possiamo fare alcuna esperienza a questo riguardo nel senso volgare della parola. Secondo Mill l'immaginazione rimpiazza qui l'intuizione esteriore; ma donde sappiamo

noi che i quadri della nostra immaginazione si comportano esattamente come le cose esteriori? « Donde sappiamo noi che due linee rette ideali si comportano assolutamente come le linee reali? Kant risponde: È che stabiliamo quest'accordo noi stessi.... L'intuizione dello spazio, con le proprietà che gli appartegono necessariamente, è un prodotto del nostro spirito nell'atto dell'esperienza; ed ecco perchè essa appartiene egualmente e necessariamente ad ogni esperienza possibile come ad ogni intuizione dell' immaginazione » (Lange vol. 2°. parte 1ª. c. 1°.)

Una quistione analoga si era proposta il Locke nel capitolo sulla realtà della nostra conoscenza. La conoscenza consistendo per lui nella percezione della convenienza o disconvenienza delle nostre proprie idee, era naturale di domandarsi come una tale conoscenza possa istruirci sulla realtà delle cose stesse. Per quel che riguarda le conoscenze matematiche, ecco come risponde alla quistione: «Il matematico esamina la verità e le proprietà che appartengono a un rettangolo o a un cerchio, considerandoli solamente quali sono in idea nel suo spirito; perchè forse egli non ha mai trovato in vita sua alcuna di queste figure, che fosse matematicamente, cioè a dire precisamente ed esattamente, vera. Il che non impedisce pertanto che la conoscenza ch'egli ha di qualsiasi verità o proprietà che appartenga al cerchio o ad ogni altra figura matematica, non sia vera e certa, anche a riguardo delle cose realmente esistenti, perchè le cose reali non entrano in questa sorta di proposizioni, e non vi sono considerate, se non altrettanto che esse convengono realmente con gli archetipi che sono nello spirito del matematico. È vero dell'idea del triangolo che i suoi tre triangoli sono eguali a due retti? La stessa cosa sarà pure vera d'un triangolo, in qualunque luogo esso esista realmente. Ma che ogni altra figura attualmente esistente non sia esattamente conforme all'idea del triangolo ch'egli ha nel-

lo spirito, essa non ha assolutamente niente da fare con questa proposizione. E per conseguenza il matematico vede certamente che tutta la sua conoscenza toccante questa sorta d'idee è reale; perchè non considerando le cose se non altrettanto che esse convengono con queste idee ch'egli ha nello spirito, egli è sicuro che tutto ciò ch'egli sa su queste figure, mentre non hanno che un'esistenza *ideale* nel suo spirito, si troverà pure vero riguardo a queste stesse figure, se esse vengono ad esistere realmente nella materia: le sue riflessioni non volgono che su queste figure, che sono le stesse, ovunque e di qualunque maniera esse esistano ».

Che la risposta di Locke contenga o no una soluzione soddisfacente della difficoltà proposta dallo stesso autore, essa calza ad ogni modo alla domanda dei Kantiani: Donde sappiamo noi che le linee reali rassomigliano esattamente alle linee ideali? Ma se le linee reali non rassomigliassero esattamenta alle linee ideali che il matematico ha nello spirito, esse non sarebbero delle linee di quella specie determinata di cui parla il matematico: se sono di quella specie determinata, le linee reali non possono non rassomigliare esattamente alle linee ideali. Che esistano o no nella realtà delle linee conformi alle linee ideali, agli archetipi, come dice Locke, che sono nello spirito del matematico, è questa una quistione assolutamente estranea alla matematica, perchè le proposizioni di questa scienza non affermano niente sull'esistenza. Se per l'osservazione delle immagini mentali di certe linee, veniamo a conoscere una proprietà di questa specie di linee, noi non concludiamo già che esistano nel mondo esterno delle linee aventi tale proprietà: se vi saranno nella realtà delle linee conformi a quelle che noi ci rappresentiamo, la nostra osservazione ideale varrà anche per queste linee reali; ma se le linee della realtà saranno differenti dalle nostre linee ideali, una proposizione fondata sull'osservazione delle seconde non riguarda le prime nè punto

nè poco. Siano queste proposizioni: Due rette non possono chiudere uno spazio; Un triangolo rettilineo ha la somma degli angoli eguale a due retti; ovvero l'assioma, su cui la seconda proposizione è fondata: Per un punto non può passare che una sola parallela ad una retta data. Secondo Kant il valore e l'universalità di questi giudizi dipende da ciò, che gli oggetti dall'intuizione empirica sono condizionati dalle condizioni stesse dell'intuizione pura o anticipata, perchè in quest'ultima si trovano le condizioni formali di ogni esperienza possibile, e che perciò dei giudizi fondati sull'intuizione *a priori* o anticipata si applicano agli oggetti reali dell'esperienza. In altre parole, dipende da ciò, che i triangoli e le rette dell'esperienza sono necessariamente conformi ai triangoli e alle rette dell'intuizione anticipata o *a priori*, triangoli e rette che il matematico costruisce egli stesso, sia nell'immaginazione, sia sulla carta, e che, secondo Kant, egli costruisce, in tutti i casi, *a priori*, cioè conformemente alla *visione pura*, e senza averne imprestato il modello da alcuna esperienza (v. *Disciplina della ragion pura*). Ma sia che le rette e i triangoli ideali del matematico siano i modelli di quelli dell'esperienza, come vuole Kant, sia che quelli dell'esperienza siano i modelli delle rette e dei triangoli ideali del matematico, come vuole la dottrina dell'esperienza; sarebbe sempre un non senso di dire che gli uni potrebbero differire dagli altri. Se le rette e i triangoli reali fossero costituiti secondo un altro tipo che le rette e i triangoli costruiti dal matematico, non sarebbero più nè rette nè triangoli, nel senso in cui il matematico intende queste parole: è dunque un non senso di domandare con Kant: perchè quanto è necessario nella nostra condizione subbiettiva per la costruzione di un triangolo, deve convenire necessariamente al triangolo stesso? ovvero coi kantiani: perchè le linee reali rassomigliano esattamente alle linee ideali, che il matematico ha nello spirito? Ciò che

domandano i kantiani è perchè tutte le rette dell'esperienza sono, come le rette che il matematico ha nello spirito, incapaci di chiudere uno spazio; ma se noi potessimo avere la nozione corrispondente a queste parole: « due rette che chiudono uno spazio », è chiaro che queste pretese rette sarebbero abusivamente chiamate con questo nome; che questo nome: *rette*, applicato ad esse, verrebbe preso in un senso differente dall'attuale; e che, ad ogni modo, queste supposte linee, sia che vengano chiamate rette o no, formerebbero una classe di linee distinta da quella delle rette attuali, e costituita secondo un tipo affatto differente. Ora se queste supposte linee diventassero per noi un oggetto d'esperienza, ne seguirebbe forse che la proposizione: Due rette non possono chiudere uno spazio, perderebbe il suo valore universale? No, perchè la proposizione sarebbe sempre vera per tutta la classe delle rette della nostra intuizione attuale: le nuove linee supposte non sarebbero comprese in questa classe determinata, poichè esse sarebbero costituite sopra un altro tipo, e la proposizione quindi non si riferirebbe che alle prime, e non avrebbe niente a fare con le seconde.

Vi hanno dei geometri moderni, i quali ammettono la possibilità di spazi costituiti differentemente dal nostro, o in altri termini, di sistemi di forme geometriche differenti dal sistema che noi attualmente conosciamo. Riemann ammette, p. e., la possibilità di uno spazio, in cui due *rette* finiscono per incontrarsi dalle due estremità. Nei sistemi di questi geometri, la parola *retta* non designa propriamente una retta della nostra intuizione, ma la linea della più breve distanza fra due punti. Così in uno spazio differente dal nostro, quale potrebbe supporsi secondo Riemann, le pretese *rette* chiudenti uno spazio sarebbero, non ciò che noi attualmente chiamiamo rette, ma, secondo una definizione arbitraria della parola, le linee della più breve distanza fra tutte quelle che potrebbero

condursi in questo supposto spazio differente dal nostro. L'esistenza di questo spazio non toglierebbe perciò l'universalità dell'assioma: Due rette non chiudono uno spazio; perchè quest'assioma non si riferisce che alle *vere* rette, ma le pretese *rette* del nuovo spazio supposto, qualunque sia la loro analogia con le *vere* rette, cioè con le nostre, sarebbero sempre una classe differente di linee, che non avrebbero con le nostre rette se non un'identità di nome.

L'ipotesi di questi geometri è la più propria a far vedere l'inanità della spiegazione di Kant dei giudizi sintetici *a priori* della geometria. Il fondamento della possibilità e del valore di questi giudizi, della loro necessità ed universalità, è, secondo Kant, che lo spazio obbiettivo deve necessariamente conformarsi allo spazio subbiettivo studiato dal matematico; che le rette, le parallele, i triangoli, ecc. dell'esperienza si conformano necessariamente alle nozioni che noi ci formiamo *a priori* della retta, del triangolo, delle parallele. Nell'ipotesi dunque di uno spazio obbiettivo differente dal subbiettivo, o di un sistema di forme reali differente dal sistema di forme ideali, di cui il matematico ha la nozione, il valore e l'universalità di questi giudizi dovrebbe, secondo Kant, venir meno. Ma ciò, come abbiamo visto, non è vero: dunque Kant non spiega, come si era proposto, la possibilità di questa classe di giudizi sintetici *a priori*.

§. 11.° Sembrerebbe da ciò che precede che le proposizioni della geometria fossero delle proposizioni analitiche: delle rette che chiudessero uno spazio non sarebbero, abbiamo detto, delle *vere* rette, perchè a queste pretese *rette* sarebbe applicabile non la nostra nozione della retta, ma un'altra nozione. Dunque l'attributo di non chiudere uno spazio è una condizione della nozione della retta: due *rette* che non chiudesseso uno spazio non sarebbero delle *rette*, cioè sarebbbero una nozione contraddittoria, e la proposizione: Due rette non possono chiudere uno spazio, è una

proposizione analitica, fondata sul principio di contraddizione. In verità, se l'attributo affermato in una proposizione geometrica fosse una qualità intrinseca e, per dir cosi, un elemento astratto della forma geometrica a cui la proposizione si riferisce, allora il giudizio che questa esprime, dovrebbe essere certamente analitico. Spieghiamoci più chiaramente: l'attributo affermato in una proposizione geometrica è propriamente un rapporto di somiglianza o di differenza definita, di eguaglianza o di ineguaglianza, ecc, e questo rapporto, il quale non esiste che nella comparazione degli oggetti, non è, al fondo, che un sentimento, uno stato particolare del nostro spirito, vale a dire un che di distinto e separato dai termini stessi del rapporto, cioè dalle forme geometriche come oggetti della nostra intuizione. Ma se invece quest'attributo si considera, non come una relazione, ma come una certa proprietà astratta, inerente nel soggetto per se stesso, e che sarebbe il fondamento della relazione, allora quest'attributo verrebbe riguardato, conformemente alla dottrina dei concetti, come un elemento, una qualità, che fusa, per dir cosi, e combinata con le altre proprietà della forma geometrica, costituirebbe questa forma stessa come essa ci viene presentata nell'intuizione o rappresentata nell'immaginazione. In questo caso la proposizione enunciante l'attributo, cosi considerato, sarebbe necessariamente analitica, poiché una forma geometrica che non fosse dotata dell'attributo, sarebbe, come abbiamo visto, non quella che è il soggetto dellla proposizione, ma un'altra, e quindi il concetto della forma geometrica, di cui si tratta nella proposizione, contiene l'attributo.

Vi ha dunque contro la spiegazione di Kant un dilemma inevitabile: se l'attributo si considera come una qualità assoluta della forma geometrica di cui si tratta, e per dir cosi, come un elemento costitutivo di quest'oggetto della nostra intuizione, allora la proposizione non è sintetica

a priori, ma analitica, e la spiegazione di Kant è superflua. Se invece l'attributo non è contenuto nell'intuizione o rappresentazione spaziale designata dal soggetto, ma è qualche cosa di sovraggiunto ad essa, p. e, come noi ammettiamo, una relazione che non esiste se non per la comparazione del soggetto con altre cose; allora la proposizione è sintetica, ma non vi ha altra sintesi che quella della rappresentazione della forma geometrica con la relazione che il pensiero le aggiunge. Ora la spiegazione di Kant non dà ragione di questa sintesi. Kant ci spiega come uno degli elementi che questa sintesi riunisce, cioè l'oggetto dell'intuizione, ci è dato per anticipazione; che esso è qualche cosa di necessario e di *a priori*; che dipende dalle condizioni formali della conoscenza: ma egli non avrebbe dovuto spiegare questo; egli avrebbe dovuto spiegare la sintesi di quest'elemento con l'altro elemento del giudizio, cioè con la relazione; come questa sintesi possa essere anticipata o *a priori*; com'essa derivi dalle condizioni formali della conoscenza. Prendiamo questa proposizione: la linea retta è la più breve fra due punti dati, cioè essa è più breve della spezzata e della curva: vi ha qui una relazione, d'ineguaglianza definita, e i termini di questa relazione, cioè la retta, la spezzata e la curva; e il giudizio è sintetico, perchè aggiunge alla rappresentazione dei termini la rappresentazione della relazione. Sia che noi facciamo un giudizio anticipato, confrontando queste linee per la sola immaginazione, sia che l'esperienza ci presenti queste linee reali in congiunzione con questo stato del nostro spirito in cui consiste la percezione della loro relazione; le rappresentazioni o i fenomeni, tra cui vi ha una sintesi o una congiunzione, sono, da una parte, certe determinazioni dello spazio, dall'altra, certe percezioni di relazioni. Ora non é l'apriorità del primo elemento di questa sintesi che Kant avrebbe dovuto mostrare, ma l'apriorità della stessa sintesi dei due elementi.

§. 12. Facciamo infine un'altra osservazione su questa dottrina dei giudizi sintetici *a priori* della matematica. Quest'espressione: giudizi *a priori*, può prestare all'equivoco: prima, può significare che per questi giudizi noi anticipiamo sull'esperienza, estendendo, anteriormente a questa, agli oggetti del mondo esteriore ciò che abbiamo trovato vero di oggetti ideali, chenoi abbiamo concepito secondo le condizioni formali dell'intuizione, senza prenderne il modello dagli oggetti reali dell'esperienza. Non è che in questo senso della parola *a priori*, che la teoria di Kant tende a spiegare la possibilità dei giudizi sintetici *a priori* della matematica. Ma *proposizione a priori* ha un altro senso ancora: essa significa una proposizione generale che non é fondata sulla generalizzazione di alcuni casi particolari, cioè sull'estensione, per analogia, a tutti i casi nuovi di ciò che si è trovato vero per i casi caduti sotto l'osservazione. Ora, in questo senso, i principii della matematica sono o no *a priori* secondo Kant? sono o no delle generalizzazioni ottenute per la induzione? È questo un punto oscuro nella teorica Kantiana, e, se si approfondisce un poco, é impossibile di salvare questa teorica da una evidente contraddizione. Secondo i principi generali della Critica, l'induzione non potrebbe fornire delle proposizioni apodittiche, quali sono secondo Kant le proposizioni della matematica: queste per conseguenza devono essere assolutamente indipendenti dall'induzione. Ma, secondo Kant, la conoscenza dei principii della matematica non deriva che dall'intuizione; e l'intuizione non può avere che un oggetto concreto e singolare. L'intuizione per se stessa non può dunque niente darci di universale; immediatamente essa non ci dà che delle conoscenze particolari. Ora come generalizziamo noi queste conoscenze particolari? come ne ricaviamo delle proposizioni universali, quali sono gli assiomi della matematica, se non è per un'induzione? Sia per es. l'assioma che

per un punto dato non può passare che una sola parallela ad una retta data (le parallele essendo definite: due rette situate nello stesso piano, che, prolungate indefinitamente, non s' incontrano mai). È all' intuizione che noi dobbiamo, secondo Kant, la conoscenza di questa proposizione. Ma è evidente che l' intuizione non può darci la proposizione in tutta la sua generalità, ma solo dei dati particolari, da cui noi possiamo inferirla, ragionando, per analogia, da questi dati dell'intuizione a tutti gli altri casi della stessa specie, di cui non ci è possibile, almeno per il momento, l'intuizione. Io tiro o immagino una parallela alla retta data che passa per il punto dato, e quindi faccio passare per lo stesso punto un numero indefinito di altre rette, di cui alcune, ma soltanto alcune, osservo che vanno ad incontrare la retta data. L'intuizione per la semplice immaginazione può, è vero, sostituire l'intuizione effettiva, ed estendere così ad altre delle rette che passano per il punto dato, la mia osservazione che esse incontrano la retta data. Ma, senza contare che nè la mia intuizione effettiva nè la mia intuizione immaginaria può comprendere *tutte* le rette che possono passare per il punto dato, il loro numero essendo infinito; è evidente che l'immaginazione non può estendere l'intuizione reale che sino ad un certo punto. La vista dell'immaginazione, come quella dell'occhio, non può seguire due rette che sino ad una certa distanza: noi non possiamo prolungarle indefinitamente, nè nella realtà nè nella semplice immaginazione; noi non possiamo nè vedere nè immaginare delle linee che abbiano al di là di una certa lunghezza. Lungi dunque che l'intuizione possa mostrarci la verità della proposizione nella totalità dei casi compresi nella sua estensione, essa non può nemmeno mostrarcela, rigorosamente, in un sol caso particolare. Qui, come da per tutto, non è che l'induzione quella che può stabilire una verità generale.

Kant salta a piè pari questa difficoltà; sembra anche

ch' egli l' abbia appena intraveduta. Ma ascoltiamo lo stesso autore: « La conoscenza *filosofica* è la *conoscenza razionale* per *concetti*, ma la conoscenza matematica è la conoscenza razionale per la *costruzione* dei concetti. Ora, *costruire* un concetto è esporre *a priori* l' intuizione che gli corrisponde. Per la costruzione di un concetto bisogna dunque una intuizione *non empirica*, che abbia per conseguenza, come intuizione, un oggetto unico, ma che, nondimeno, come costruzione d'un concetto (d'una rappresentazione generale), deve esprimere nella rappresentazione qualche cosa di universalmente valevole per tutte le intuizioni possibili che appartengono a questo concetto. Così io costruisco un triangolo, allorchè espongo un oggetto che corrisponde a questo concetto, o, per mezzo della semplice immaginazione, in intuizione pura, o, secondo l'immaginazione ancora, sulla carta, in intuizione empirica, ma nell'uno e l'altro caso perfettamente *a priori*, senza averne preso l' esemplare da alcuna esperienza. La figura particolare descritta è empirica, e serve nondimeno a esprimere il concetto senza pregiudizio per la sua generalità, perchè in questa intuizione empirica non si considera mai che l'azione di costruire un concetto, al quale molte determinazioni (p. e. quella della grandezza, dei lati e degli angoli) sono affatto indifferenti, e si fa per conseguenza astrazione da queste differenze che non cangiano il concetto del triangolo— La conoscenza filosofica non considera dunque il particolare che nel generale, e la conoscenza matematica il generale che nel particolare, e anche nel singolare, quantunque tuttavia *a priori* e per mezzo della ragione; di tal sorta che, come il singolare è determinato da certe condizioni generali della costruzione, così l'oggetto del concetto a cui questo singolare corrisponde solamente come schema, devè essere concepito determinato universalmente. » (*Metodologia trascendentale*, c. 1°. sez. 1ª.) E

un po' più lungi: « La filosofia si attiene semplicemente ai concetti generali; le matematiche non possono niente fare con questi semplici concetti, ma esse si affrettano di ricorrere all'intuizione, nella quale considerano il concetto *in concreto*, quantunque tuttavia non empiricamente, ma semplicemente in una intuizione che esse propongono o costruiscono *a priori*, e nella quale ciò che risulta dalle condizioni generali della costruzione deve valere pure generalmente per l'oggetto del concetto costruito ».

Ma si domanda: come facciamo noi a sapere, in una figura particolare che abbiamo sotto gli occhi o nell'immaginazione, se una proprietà determinata risulta dalle condizioni generali della costruzione del suo concetto, o appartiene soltanto a questo caso particolare? Riconoscere che una proprietà appartiene in generale all' oggetto del concetto costruito, e dipende dalle condizioni generali della costruzione di questo concetto, e non invece da una di quelle determinazioni particolari indifferenti al concetto, da cui si fa astrazione perchè questo non ne è mutato; è precisamente generalizzare, fare un'induzione, inferire da qualche caso particolare, esibito nell'intuizione, a tutti i casi compresi nel giro dello stesso concetto. Sia da dimostrare la proposizione (è l'esempio stesso di Kant) che gli angoli del triangolo sono eguali a due retti. Noi facciamo astrazione, egli dice, da tutte le determinazioni particolari della figura che non mutano il concetto (p. e. quelle della grandezza, dei lati e degli angoli): ma chi ci permette di fare quest' astrazione? di stabilire che la proprietà dimostrata per questa figura particolare non è legata a queste determinazioni particolari che non cangiano il concetto? È che noi sappiamo che la stessa dimostrazione può aver luogo per un altro triangolo, qualunque ne sia la grandezza, i lati e gli angoli. È la stessa considerazione che ci autorizza, nel corso della dimostrazione, a fare l'applicazione dei teoremi antecedenti, i

quali essi stessi non sono stati dimostrati che sopra una figura particolare. Ma infine la dimostrazione arriva agli assiomi; fra di cui a quello di Euclide che non è che un'altra espressione dell' assioma di cui sopra abbiamo parlato, cioè: che due rette inclinate l' una verso l'altra, o in altri termini, che formano, con una trasversale, la somma degli angoli interni minore di due retti, prolungate, finiscono per incontrarsi. Come sappiamo noi che la proprietà d'incontrarsi appartiene in generale all'oggetto del concetto: due rette inclinate l'una verso l' altra? che risulta dalle condizioni generali della costruzione di questo concetto, e non dalle determinazioni particolari dell'esempio esibitoci nell'intuizione? Chi ci autorizza, dopo aver verificato questa proprietà nei casi particolari dell'intuizione, a stabilire ch'essa non è legata alle determinazioni particolari indifferenti al concetto, p. e. la distanza o il grado d'inclinazione delle rette osservate sia nella visione reale sia nell'immaginaria? Sono certamente i casi particolari osservati che ci autorizzano, secondo il principio dell'analogia, ad estendere a tutti gli altri casi della stessa specie il risultato della nostra osservazione: noi possiamo dirlo, ma Kant non lo può, perchè egli nega che l'induzione possa stabilire delle proposizioni necessarie e rigorosamenie universali (1).

---

(1) Non è forse inutile di riportare altri luoghi di Kant, comprovanti che tale è effettivamente la sua dottrina, cioè che le proposizioni della matematica si fondano sull'intuizione, per conseguenza sull'osservazione dei casi particolari. Nell'*Introduz.* della *Crit. della rag. pura*, V, (2. ediz.), egli dice: « Il concetto di 12 non è affatto pensato per ciò solo che io concepisco questa unione di 7 e di 5; ed io posso decomporre il mio concetto in altrettanti numeri possibili quanti io vorrò, senza che perciò io vi trovi il numero 12. Bisogna dunque lasciare questi concetti, e ricorrere a un'intuizione che corrisponda all'uno dei due numeri, come alle cinque dita della mano, o (come Segner ha fatto nella sua aritmetica) a cinque punti,

L'obbiettività dei giudizi sintetici *a priori*, la possibilità di applicarli agli oggetti dell'esperienza, è fondata, secondo Kant, su di ciò che l'esperienza stessa, cioè la sintesi dei fenomeni, si fa secondo le regole di cui questi giudizi

---

e aggiungere successivamente al concetto di sette le cinque unità date in intuizione. Perchè io prendo allora il numero sette, e ricorrendo alle mie dita come ad altrettante intuizioni per significare il numero cinque, io aggiungo successivamente a sette, staccandole dall'immagine totale che le rappresentava, le unità che io aveva prima riunite in intuizione, col mezzo delle mie dita, per formare il numero cinque, e io vedo risultare da questa operazione complessa il numero 12. Per l'addizione di 7 a 5 io ho in verità l'idea d'una somma=7+5, ma non l'idea che questa somma è uguale al numero 12. La proposizione aritmetica è dunque sintetica: ciò che si vede più chiaramente ancora quando si prendono numeri più grandi; gli è allora evidente che, di qualunque maniera noi rivolgiamo i nostri concetti, non possiamo mai formare la somma per il solo mezzo della decomposizione dei nostri concetti, senza ricorrere all'intuizione ».

Nell'*Estetica trascendentale*, *dello spazio*, *n. 1*: « Tutti i principii della geometria, p. e. che due lati di un triangolo presi insieme sono più grandi del terzo, non saranno mai derivati con certezza apodittica dai concetti generali di linea e di triangolo, ma dalla intuizione, da una intuizione *a priori* ». - Nell'*Analit. trascendentale. c. 2. Sist. di tutti i principi dell' intendimento puro*: « I principii della matematica non fanno parte del sistema dei principi dell'intendimento puro, perchè essi non sono presi che dalla intuizione, e non dai concetti dell' intendimento ». - E più oltre, nello stesso cap., sez. 3: «Vi hanno dei principi puri *a priori* che io non posso propriamente attribuire all' intendimento puro, perchè essi non derivano da concetti puri, ma da intuizioni pure (quantunque per l'intermediario dell'intendimento), mentre l'intendimento è la facoltà dei concetti. Le matematiche hanno dei principii di questo genere; ma la loro applicazione all'esperienza, per conseguenza il loro valore obbiettivo, e anche la possibilità di una tale conoscenza sintetica *a priori* (la sua deduzione) riposa tuttavia sempre sull' intendimento puro. È per questa ragione che io non farò entrare nei miei principii quelli delle matematiche, ma bensì quelli su cui si fonda la loro possibilità e il loro valore obbiettivo *a priori*, e che possono in conseguenza essere riguardati come il principio di quelli delle matematiche, andando dai concetti all' intuizione,

sono l'espressione: la coincidenza del pensiero con l'oggetto è possibile, o quando l'oggetto determina il pensiero, o quando il pensiero determina l'oggetto; ma solo in questo secondo caso noi possiamo avere dei giudizi necessari e

---

e non dall'intuizione ai concetti ». (Confronta con questo luogo la nota susseguente)—Nella *Metodologia trascendentale*, c. 1. sez. 1. Kant divide le proposizioni sintetiche *a priori* in due classi: le *trascendentali*, che sono per semplici concetti (sulle quali volge la conoscenza *filosofica*), e le matematiche, che sono fondate sull'intuizione. Le citazioni che potremmo aggiungere sono abbondanti, ma le riteniamo superflue.

Kant parla come se la semplice vista bastasse a farci conoscere la verità di una proposizione matematica; certamente egli non nega che il ragionamento vi abbia la sua parte, ma, come tutti gli avversari dell'empirismo, non comprende questa semplice verità, che ogni deduzione suppone un'induzione anteriore. Così la sua spiegazione ci abbandona precisamente al punto in cui una spiegazione diventa necessaria, vale a dire quando arriviamo alle generalità più alte della scienza (Noi abbiamo già osservato che Kant ebbe il torto di non vedere chiaramente ch'era necessario di distinguere con cura i primi principii della matematica, sui quali doveva portare il suo esame, e le proposizioni derivate). La sua spiegazione è sì poco propria a dar conto di questi principii generali, che, quando egli incontra gli assiomi la cui natura sintetica è la meno contestabile, vale a dire gli assiomi sulle eguaglianze, egli non sa decidersi a riconoscere il loro carattere sintetico «Un piccolo numero di principii supposti dai geometri, dice nell'*Introduzione*, *V. n. 1.*, sono in verità analitici, e riposano sul principio di contraddizione; ma pure non servono, come proposizioni identiche, che all'incatenamento del metodo, e non hanno alcun valore come principii. Tali sono p. e. gli assiomi: a=a, un tutto è uguale a se stesso, o (a+b)> a, cioè il tutto è più grande della parte. E tuttavia questi assiomi in se stessi, quantunque valevoli secondo semplici concetti, non sono ricevuti nelle matematiche che perchè essi possono essere rappresentati in intuizione. Ciò che ci fa generalmente credere che il predicato, in questa sorta di giudizî apodittici, si trova già far parte del nostro concetto, e che il giudizio è per conseguenza analitico, è semplicemente l'ambiguità dell'espressione. Noi siamo obbligati d' aggiungere un certo predicato a un concetto dato, e questa necessità tiene già ai concetti. Ma la quistione non è questa: Che dobbiamo noi aggiungere per il pensiero a un concetto dato?

strettamente generali. Kant ha stabilito, analogamente a questo principio, che noi possiamo applicare agli oggetti reali dell'esperienza i giudizi fondati sull'intuizione pura o anticipata, perchè gli oggetti reali dell'esperienza pro-

---

ma quest'altra: Che vi pensiamo noi realmente, quantunque oscuramente? Si vede allora che il predicato aderisce necessariamente a questo concetto, non già come concepito nel concetto stesso, ma col mezzo di un'intuizione che deve aggiungervisi». In questo luogo sono contenute due asserzioni contradittorie, che non si vede come possano conciliarsi: secondo la prima, questi assiomi sono proposizioni analitiche, secondo l'ultima, sono proposizioni sintetiche. Se il pensiero di Kant dovesse desumersi da questo solo luogo, si sarebbe fondati ad attribuirgli almeno la stessa esitazione rispetto ai grandi assiomi delle matematiche: due grandezze uguali ad una terza sono uguali fra loro; aggiungendo grandezze eguali a grandezze eguali, le somme sono eguali. Infatti la natura sintetica di queste proposizioni è più evidente che quella delle proposizioni indicate da Kant. Ma altrove l'autore sembra più esplicito: «Per quel che riguarda la quantità, cioè la risposta alla quistione: Qual è la grandezza di una cosa?, bisogna osservare che sotto questo rapporto non vi ha propriamente alcun assioma, quantunque molte di questa sorta di proposizioni siano sinteticamente e immediatamente certe (indemonstrabilia); perchè che l'eguale aggiunto all'eguale o tolto dall'eguale dia l'eguale, sono queste delle proposizioni analitiche, poichè io sono immediatamente certo dell'identità della produzione d'una quantità con l'altra, invece che gli assiomi devono essere dei principii sintetici *a priori*. Al contrario le proposizioni evidenti esprimenti i rapporti numerici, come le proposizioni geometriche, sono in verità assolutamente sintetiche, ma non generali, e non possono, precisamente per questa ragione, chiamarsi assiomi, ma solamente formule numeriche. Che 7+5=12 non vi ha là nienie d'analitico..... Quantunque questa proposizione sia sintetica, essa non è tuttavia che una proposizione singolare» (*Analit.* l. 2. c. 2. sez. 3).

Il Lange riconosce la natura sintetica delle proposizioni che qui Kant dichiara analitiche. « Le proposizioni matematiche, dice quest'autore, dacchè esse sono dimostrate per l'intuizione, svegliano tosto la coscienza della loro generalità e della loro necessità. Così p.e. per mostrare che 7 e 5 fanno 12, io mi servirò dell'intuizione, facendo un'addizione di punti, di lineette, di piccoli oggetti, ecc. In questo caso, l'esperienza m'indica solamente che i punti, lineette, ecc.

cedono dall'intuizione pura. Ma con ciò la necessità e la stretta universalità di questi giudizi non è spiegata ancora: non è dimostrato come, le condizioni generali dell'intuizione pura, di cui gli assiomi sono l'espressione, non pro-

---

determinati m'hanno questa volta condotto a questa somma precisa». « La generalizzazione rapida e assoluta di ciò che si è visto una volta» non può, spiegarsi che per «la convinzione che tutti i rapporti numerici sono indipendenti dalla struttura e dalla disposizione dei corpi contati». « La proposizione che i rapporti numerici sono indipendenti dalla natura degli oggetti contati è essa stessa una verità a priori. È facile di provare che essa è inoltre sintetica» (*Stor. del materiale*, t. 2, p. 1, c. 1, pag. 17-18 trad. franc.) Ora la proposizione di cui parla il Lange non è che l'assioma fondamentale: a grandezze eguali aggiungendo grandezze eguali le somme sono eguali, con gli assiomi secondari che ne derivano, come: da grandezze eguali togliendo grandezze eguali i resti sono eguali, ecc. È il primo assioma che ci autorizza, dopo aver verificato in un caso particolare che 7 + 5 = 12, ovvero che 7+1=8, a stabilire in generale che in un altro caso qualunque 7 + 5 saranno pure eguali a 12, e 7 + 1 eguali ad 8. Di qui si vede ancora che le sole proposizioni generali indimostrabili della scienza dei numeri sono gli assiomi fondamentali sulle egnaglianze

Kant dichiara, come si è visto, analitiche queste proposizioni: ma la cosa si ammetterà difficilmente, dopo che si è già ammesso che queste altre proposizioni: 2+1=3, 3+1=4, ecc. (che sono le sole *formule numeriche*, per usare il linguaggio di Kant, che non possano dimostrarsi) non sono analitiche, ma sintetiche. È interessante, per l'apprezzamento della dottrina Kantiana, non che della distinzione generale dei giudizi in analitici e sintetici, di confrontare l'opinione di Kant con quella di altri filosofi, i quali, come Bain, affermano che le proposizioni sintetiche della matematica sono precisamente quelle che il primo ritiene analitiche (gli assiomi delle eguaglianze), e viceversa.

Noi abbiamo accennato che il rifiuto di Kant ad ammettere risolutamente il carattere sintetico di queste proposizioni, proviene dalla sua dottrina che i giudizii sintetici della matematica si spiegano per la semplice intuizione. Kant poteva credere che alcuna induzione, alcuna inferenza da certi casi agli altri, non è necessaria per istabilire gli assiomi particolari della geometria, come questi: due rette non chiudono uno spazio; una retta che ha più di un punto in un piano, giace interamente nel piano. Infatti, pur-

cedendo dal pensiero, sia tuttavia possibile la coincidenza fra il pensiero che le conosce e la cosa conosciuta. Secondo il principio kantiano della spiegazione dei giudizi sintetici *a priori*, vi dovrebbero essere dei principii intellettuali o dei concetti, determinanti *a priori* le condizioni generali dell' intuizione pura dello spazio o, in generale, degli oggetti delle matematiche pure; dei principi che, secondo un'espressione di Kant, andrebbero non dalla intuizione ai concetti (come le generalizzazioni dell' esperienza), ma dai concetti alla intuizione (1).

---

chè noi possiamo rappresentarci le due rette, o la retta e il piano, noi conosciamo intuitivamente, in ogni caso particolare, la verità di questi assiomi. Ma vi ha almeno un assioma nella geometria (oltre quelli sulle eguaglianze, comuni con la scienza dei numeri), pel quale il bisogno dell'induzione si rende evidente: è quello delle parallele. Alcuni geometri moderni ritengono quest'assioma sperimentale e contingente, e non *a priori* e necessario come gli altri; ma Kant non potrebbe essere del loro avviso, perchè quest'assioma, appartenendo quanto gli altri alla nostra intuizione pura o formale, non può essere meno degli altri necessario ed *a priori*.

(1) Vi hanno nel sistema dei principii sintetici dell'intendimento puro (*Analit. l. 2 c. 2 sez. 3*) dei principii *matematici*, che Kant distingue dai dinamici. Essi corrispondono alle categorie della quantità e della qualità, e sono: il principio *degli assiomi dell'intuizione*: Ogni fenomeno è una grandezza estensiva (è un aggregato di parti); e il principio *delle anticipazioni della percezione*: In tutti i fenomeni il reale, oggetto della sensazione, ha una quantità intensiva, cioè un grado. È su questi principii, segnatamente su quello degli assiomi dell'intuizione, che si fonda, secondo Kant, l'applicabilità delle matematiche agli oggetti dell'esperienza, o il loro valore obbiettivo. Ma il principio degli assiomi dell'intuizione non dice altro se non che ogni percezione risulta «da una sintesi consecutiva del moltiplice omogeneo», in altri termini, che ogni oggetto dell'intuizione è percepito come un aggregato o una somma di parti date, sì rapporto allo spazio che rapporto al tempo. Kant non ha la pretensione di dedurre da questo principio gli assiomi delle matematiche: pure ci sembra evidente che i presupposti della sua dottrina necessitano un sistema di principii o di concetti, i quali dovrebbero al tempo stesso essere la sorgente degli assiomi

§ 13°. Dopo tutto ciò potrà sembrare sorprendente che, mentre Kant riesce così poco a rendere conto delle proposizioni della matematica, siano nondimeno queste proposizioni il cavallo di battaglia dei kantiani, nella loro polemica contro l'emipirismo. Per noi è evidente che, delle due classi in cui Kant divide le proposizioni sintetiche *a priori*, cioè le matematiche e le trascendentali, il suo sistema è affatto improprio a spiegare quelle della prima: non è perciò che esso era stato inventato. É dalle obbiezioni di Hume contro il princicio di causalità che Kant prese le mosse, come lo confessa egli stesso: per altro sono le leggi della natura, non sono le proposizioni della matematica, che un'*ipotesi metafisica si propone* di spiegare. E tuttavia è a questa classe di proposizioni che possono più giustamente applicarsi i caratteri che, secondo Kant, distinguono i giudizi sintetici *a priori*. Le proposizioni della matematica pura sono effettivamente necessarie, cioè tali che la possibilità del loro contrario non potrebbe concepirsi, ed anche, in un senso, *a priori*; ma nelle altre proposizioni che Kant classifica fra le sintetiche *a priori*, non vi ha alcun carattere particolare che possa giustificare la loro separazione dalle proposizioni *a posteriori* o empiriche, e questa separazione è semplicemente arbitraria. Per i principii della fisica che Kant chiama pura, quali la persistenza della quantità della materia e l'eguaglianza dell'azione e della reazione nella comunicazione del movimento, si è opposto generalmente a Kant che esse sono delle proposizioni, non *a priori*, ma sperimentati: e di fatti, se esse venissero, come crede Kant, dal fondo stesso dello spirito umano, non avrebbero dovuto essere, come sono state in realtà, il portato

---

delle matematiche, e contenere la regole *a priori* della «sintesi del moltiplice», da cui risulta la percezione di oggetti tali, che questi assiomi possono loro applicarsi.

di una lenta evoluzione scientifica, ma il patrimonio comune di ogni uomo *che viene in questo mondo*. Per il principio di causalità, è una dottrina concorde degli avversari dell'enpirismo che esso è una conoscenza innata o una necessità del pensiero, e non un prodotto dell'esperienza. Ma basterebbe la credenza quasi generale nel libero arbitrio per escludere la supposizione di una necessità del pensiero, che ci porti ad attribuire ad ogni avvenimento una causa determinante. Di più vi sono stati dei filosofi, come tutta la scuola di Epicuro, che hanno ammesso una simile indeterminazione anche nei fatti del mondo materiale: Kant ha bel chiamare impudente Epicuro per questa sua dottrina, il fatto stesso che essa è stata ammessa, costituisce una prova contro la teoria Kantiana che vede nella causalità una forma o una legge necessaria del soggetto conoscente. D'altronde questa distinzione tra i fatti del mondo morale e quelli del mondo materiale non sarebbe ammissibile che al punto di vista dell'uomo moderno che partecipa più o meno alla coltura scientifica: non sarebbe un'ironia di dire che il selvaggio, o semplicemente l'uomo superstizioso, il quale, in tutti i fenomeni della natura che sorpassano la sua stretta capacità di comprendere, vede l'effetto della volontà capricciosa di agenti spirituali, creda all'incatenamento delle cause e degli effetti, cioè all'ordine uniforme o al determinismo universale, nei fatti del mondo materiale?

Quanto ai due criteri di cui Kant si serve per distinguere questa sorta di proposizioni dalle sperimentati, noi abbiamo notato che, per ciò che concerne l'assoluta universalità, si possono fare due quistioni distinte, quella, per dir così, del fatto, e quella del dritto. Alla prima quistione, cioè se gli uomini sogliono effettivamente riguardare come assolutamente universali delle proposizioni indiscutibilmente ricavate dall'esperienza, noi abbiamo già risposto affermativamente: alla seconda, cioè se alle generalizzazioni dell'esperienza si ha il diritto di accordare una universalità rigorosa, la precedente discussione ci autorizza a rispondere pure affermativamente, perchè ci ha dimostrato l'insuccesso di ogni tentativo, come quello di Kant, di fondare fuori dell'esperienza la legittimitá delle nostre conoscenze. In quanto all'altro criterio, è chiaro che le proposizioni che Kant chiama *trascendentali*, non possono affatto aspirare alla necessità dei principii della matematica. Sarebbe per noi certamente incredibile che un'eccezione al principio di causalità avesse luogo: ma quantunque sappiamo con certezza che tutti gli avvenimenti sono subordinati a questo principio, noi possiamo tuttavia immaginare che il contrario potrebbe accadere di quello che sappiamo che effettivamente accade. Lo stesso Kant ne conviene: « Una proposizione sintetica della ragion pura e trascendentale è ben lungi, egli dice, dall'essere così evidente che la proposizione che due e due fanno quattro ». « La filosofia non ha assiomi, e non le è permesso d'imporre puramente e semplicemente i suoi principii *a priori*, ma deve applicarsi a giustificare a loro riguardo i suoi diritti con fondata ed opportuna deduzione » *(Discipl. della ragion pura nell'uso dogm., Assiomi)*. Kant, servendosi d'un termine giuridico, chiama *deduzione* la giustificazione dell'applicazione agli oggetti d'un principio *a priori*, o in altri termini, una spiegazione che valga ad assegnare il fondamento della legittimità di un tale principio *(Analit. Princ. d'una deduz. trascendent. in gener.)*. Una proposizione *a priori* trascendentale, come il principio di causalità, non potrebbe dunque, secondo Kant, ammettersi senza una *deduzione* o giustificazione. « Non potrebbe darsi in fatti, egli dice, che i fenomeni, tra cui noi stabiliamo il legame di causalità, fossero di natura tale che l'intendimento non li trovasse d'accordo con le condizioni della sua unità, e che tutto fosse in un tale di stato di confusione che, nella

successione delle apparizioni, niente non fornisse materia alla regola della sintesi; che non vi fosse niente per conseguenza che si accordasse con la nozione di causa e di effetto, sicchè infine questo concetto fosse chimerico e senza il minimo fondamento? » (*ivi*). La necessità inerente al principio di causalità non è dunque, per confessione dello stesso Kant, una necessità *assoluta*, che impedisca sinanco d'immaginare la possibilità del contrario: vi ha senza dubbio una differenza, sotto questo rapporto, fra la legge della causazione e una legge empirica che non è un prodotto spontaneo dell'esperienza più familiare, ma il risultato di un'investigazione scientifica. Nel secondo caso le idee non sono così strettamente legate fra di loro come nel primo: ma l'esperienza non è incapace di formare dei legami così stretti fra le nostre idee. Delle proposizioni incontestabilmente fondate sull'esperienza, come il preteso principio che ogni azione mutua fra i corpi suppone il loro contatto, e che non vi ha azione a distanza, sono stati, noi l'abbiamo già osservato, spesso ricevuti come dei principi *necessari*: la frequente ripetizione delle esperienze arriva in questo ed altri casi analoghi, così bene come in quello della causalità, ad associare così fortemente le idee, che non potrebbero queste venir separate senza una grande difficoltà.

§ 14°. Kant ha avuto ben ragione di pretendere che un principio *a priori* non potrebbe ammettersi, come obbiettivamente valido, senza una giustificazione o una *deduzione* conveniente. Una tendenza subbiettiva a credere non potrebbe per se stessa provare la legittimità della credenza. Nell' ipotesi dell' esistenza delle idee o dei giudizi *a priori*, non vi ha niente che si possa opporre alla supposizione di giudizi *a priori* falsi ed illusori. Questa supposizione è stata di fatto ammessa: « Vi ha, dice il Lange, delle nozioni *a priori* erronee, come delle nozioni *a priori* in generale. Il più spesso l' errore *a priori* non è

un'idea incoscientemente acquisita per l' esperienza, ma un'idea che ci è necessariamente imposta dall'organizzazione fisica e psicologica dell'uomo, avanti ogni esperienza particolare; un'idea che per conseguenza si manifesta sin dalla prima esperienza, senza l'intervento dell'induzione, ma che è rovesciata con la stessa necessità per la forza d'idee *a priori* più profondamente radicate, dacchè una certa serie d'esperienze ha dato la preponderanza a queste ultime ».

Sembra che le dottrine che Kant ha esposto nella *Dialettica trascendentale*, non siano state senza influenza su questa opinione del Lange. Come Kant ha ricercato nell'*Analitica* i principii *a priori* delle nostre nozioni sul mondo reale (dell'esperienza), così nella *Dialettica* egli ricerca i principii *a priori* delle nostre nozioni metafisiche, che sono per lui delle illusioni naturali dello spirito umano. Kant ha avuto torto di vedere nei principii della metafisica delle idee *a priori*, date con la struttura stessa del nostro spirito: questi principii non sono dovuti, come tutti gli altri, che all'impressione delle cose sopra di noi, e se essi sono naturali allo spirito umano, ciò è perchè, dato il punto di vista in cui l'uomo è collocato nella natura, si presenteranno a lui necessariamente quelle esperienze familiari, di cui le tendenze metafisiche sono il risultato. Tuttavia, se si ammette l' esistenza di nozioni ingenite nella nostra intelligenza, sembra che le credenze o tendenze a credere su cui volge la metafisica naturale dell'uomo (cioè i prodotti spontanei della sofistica *a priori* del nostro spirito, di cui i sistemi della storia sono degli sviluppi e delle applicazioni differenti — v. il Saggio seguente —) meritino, più che qualunque altra, di essere comprese fra queste nozioni. In questo caso, noi avremmo effettivamente ciò che Lange chiama degli errori *a priori*: l' esperienza rovescerebbe queste idee *a priori* che sono erronee, mentre essa confermerebbe le idee *a priori* che

sono vere. Così, in tutti i casi, è sempre l'esperienza che deve decidere, in ultimo appello, sulla verità o sulla falsità di un' idea: non vi ha di fatti, come abbiamo visto, all' infuori dell' esperienza stessa, alcun'altra *deduzione*, che possa dare un fondamento alla realtà delle nostre conoscenze.

È per quest' osservazione che termineremo il nostro esame della dottrina di Kant e, in generale, delle dottrine dei razionalisti. Nei capitoli seguenti stabiliremo direttamente la nostra tesi, che è quella che abbiamo enunciata nel primo paragrafo del capitolo terzo.

CAPITOLO VI.

Esame delle proposizioni matematiche e di altre classi meno importanti di proposizioni a priori.

§. 1°. Le proposizioni delle matematiche pure sono state sempre considerate come il tipo delle verità *di ragione*, cioè necessarie ed *a priori:* noi dobbiamo occuparci con un'attenzione porticolare dell'origine e della natura di queste proposizioni, non essendovi forse una quistione più importante per la teoria della conoscenza. Si tratta di stabilire, per dei principii generali, quali siano le forze della ragione *a priori*, su quali soggetti noi possiamo acquistare delle conoscenze indipendenti dall'esperienza. La quistione ha anche un'importanza speciale per l'argomento del Saggio seguente, cioè l'origine e lo sviluppo delle nozioni metafisiche: l'influenza dello studio delle matematiche sulle concezioni, e particolarmente sui metodi, dei metafisici è un fatto provato dalla storia (v. Saggio 2°. parte 1ª. cap. 6°.); è il successo del metodo deduttivo in queste scienze che ha dato sovratutto occasione a pensare che si potrebbe costruire *a priori* la scienza dell'universo reale così bene che quella dei numeri e delle figure. Una ricerca minuziosa sull'origine e sulla natura del-

l'evidenza particolare alla matematica non sarà dunque uno sterile esercizio del pensiero e una vana micrologia, ma una preparazione indispensabile alla soluzione delle quistioni filosofiche a cui il nostro spirito non cesserà mai d'interessarsi, sul valore e sui limiti delle nostre conoscenze, sulla legittimità dei metodi proposti per perfezionarle, e sui principii che governano lo sviluppo della intelligenza umana.

Gli empiristi hanno avuto torto di negare l'apriorità delle matematiche pure, che è la particorità più saliente per cui esse si distinguono dalle scienze naturali e da tutte le altre scienze in generale: ma questa apriorità delle proposizioni delle matematiche non deve intendersi in un senso che escluda l'origine empirica o induttiva delle premesse di queste scienze. Essa consiste unicamente in ciò, che le osservazioni, di qui queste premesse sono le generalizzazioni, non hanno bisogno di essere fatte sulle cose stesse, ma basta di contemplare le idee di queste cose. Per sapere che due e due fanno quattro, che due rette non possono chiudere uno spazio, che la retta è la linea più breve fra due punti dati, ecc., non c'è bisogno di osservare delle collezioni di oggetti reali, nè delle rette materiali: basta all'uopo di rappresentarci due coppie di oggetti e delle linee rette. Così pure basta di rappresentarci distintamente tre grandezze eguali in una situazione conveniente, per verificare l'assioma che due grandezze eguali ad una terza sono eguali fra loro. La scuola empirista non ha negato questa proprietà delle verità evidenti per se stesse della matematica: il Mill specialmente ha mostrato che essa basta per rispondere alle obbiezioni della scuola intuitiva contro l'origine empirica o induttiva di queste verità. Le nostre impressioni di forma, dice il Mill, hanno questa proprietà particolare « che le idee o immagini mentali rassomigliano esattamente ai loro prototipi e li rappresentano adequatamente per l'osservazione scientifica. Di là e dal

carattere intuitivo dell' osservazione, che in questo caso si riduce alla semplice ispezione, segue che, cercando di concepire due linee rette che chiudono uno spazio, non possiamo evocare a questo fine nell'immaginazione le due linee senza, per quest'atto stesso, ripetere l'esperienza scientifica che stabilisce il contrario » (*Logica* lib. 2° c. 5° § 6). Oltre all'obbiezione che si fa all'origine empirica degli assiomi perchè hanno per essi l'inconcepibilità della negativa, « si dice che se il nostro assenso alla proposizione che due linee rette non possono chiudere uno spazio provenisse dai sensi, non potremmo essere convinti della sua verità che per un'osservazione attuale, cioè vedendo o toccando le linee rette; mentre, in fatto, essa è riconosciuta vera solo pensandovi ». Di più per quest' assioma particolare si può aggiungere che « la sua evidenza, in virtù della testimonianza attuale degli occhi, lungi di essere necessaria, non può nemmeno essere ottenuta così »: che due rette, « prolungate all'infinito, dopo la loro intensezione, non s'incontreranno mai, e continueranno a divergere l'una dall'altra » « non può provarsi in un caso particolare per un' osservazione diretta », perchè non si possono seguire le linee all' infinito. A queste due obbiezioni « si sarà risposto d'una maniera soddisfacente, se si tien conto d'una delle proprietà caratteristiche delle forme geometriche, che le rende atte ad essere figurate nell' immaginazione con una chiarezza ed una precisione eguali alla realtà; in altri termini, della perfetta rassomiglianza delle nostre idee di forma con le sensazioni che le suggeriscono. Noi siamo perciò in istato, prima, di farci (almeno con un po' di pratica) delle immagini mentali di tutte le combinazioni possibili di linee e d'angoli, che rassomigliano alle realtà così esattamente che quelle che si potrebbero tracciare sulla carta; e in seguito, d' esperimentare geometricamente su queste immagini così sicuramente che sulle realtà stesse; atteso che queste pitture, se esse sono

sufficientemente esatte, manifestano tutte le proprietà che sarebbero esibite dalle realtà a un momento dato e per una semplice vista. Ora in geometria è di queste proprietà che noi abbiamo ad occuparci, e non di ciò che non potrebbe essere mostrato per delle immagini, l'azione mutua dei corpi gli uni sugli altri..... Queste considerazioni distruggono pure l'obbiezione fondata sull'impossibilità di seguire ocularmente le linee prolungate all'infinito. Perchè, benchè per vedere attualmente che due linee date non s'incontrano mai, sarebbe necessario di seguirle all'infinito, noi possiamo tuttavia sapere, senza di ciò, che, se esse s'incontrassero, o se, dopo essersi allontanate, cominciassero a ravvicinarsi, ciò dovrebbe accadere, non ad una distanza infinita. ma ad una distanza finita. Supponendo dunque che è così, noi possiamo trasportarci in immaginazione a questo punto, e rappresentarci mentalmente l'apparenza che presenterebbero là le due linee, apparenza a cui dobbiamo fidarci come assolutamente simile alla realtà. Ora, sia che noi consideriamo questa pittura immaginaria, sia che ci rammentiamo le generalizzazioni d'osservazioni oculari anteriori, è sempre la testimonianza dell'esperienza che c'insegna che una linea retta che, dopo essere stata divergente da un'altra retta, comincia a ravvicinarsene, produce sui nostri sensi l'impressione che si designa per l'espressione di linea curva, e non per quella di linea retta » *(Logica* lib. 2° c. 5° § 5). « Quando si tratta di numeri, di linee, di figure, e generalmente in tutti i casi in cui l'idea d'un oggetto ne è la rappresentazione completa, noi possiamo naturalmente apprendere dall'immagine tutto ciò che avremmo appreso dall'oggetto stesso, contemplandolo tale quale esso esiste al momento preciso in cui la pittura mentale l'ha riprodotto. Noi non apprenderemmo mai, limitandoci a guardare della polvere da cannone, ch'essa farebbe esplosione al contatto d'una scintilla, e per conseguenza la contemplazione dell'idea della polvere da cannone non ce l'insegnerebbe nemmeno. Ma basta di vedere due linee rette per vedere che esse non possono chiudere uno spazio, e per conseguenza, la contemplazione delle loro idee ci mostrerà la stessa cosa » (lib. 3° c. 24° § 2).

Il Bain ripete l'osservazione del Mill: « Si è soliti di osservare, egli dice, e con ragione, a proposito degli assiomi matematici in generale, che gli oggetti a cui si applicano, cioè le grandezze e le forme, sono di tal natura da essere rappresentate il più facilmente possibile nella nostra immaginazione: dimodochè noi possiamo fare un gran numero d'esperienze ideali, senza contare le comparazioni che noi compiamo pure d'una maniera concreta sulle cose reali». *(Logica* lib. 2° c. V. n° 8).

§. 2°. Sembra che nè il Bain nè il Mill abbiano compreso la vera ragione perchè le immagini mentali delle grandezze e delle forme possono sostituire le grandezze e le forme reali; perchè noi possiamo sperimentare su queste immagini così sicuramente che sulle cose stesse; perchè infine quelle rappresentano queste adequatamente per l'osservazione scientifica. Ciò avviene, dicono essi, perchè le grandezze e le forme possono essere facilmente immaginate; perchè le idee rassomigliano esattamente alle cose stesse. « Noi non saremmo autorizzati, dice il Mill, a sostituire l'osservazione dell'immagine mentale all'osservazione dell'oggetto reale, se non avessimo imparato per una lunga esperienza che le proprietà della realtà sono fedelmente rappresentate nell'immagine; precisamente come noi saremmo autorizzati a descrivere secondo la sua immagine fotografica un animale che non abbiamo mai visto, ma non tuttavia prima d'aver appreso per l'esperienza che l'osservazione d'un'immagine simile equivale completamente all'osservazione dell'originale » (lib. 2° c. 5° § 5). Così sembra che noi abbiamo bisogno dell'esperienza per sapere che l'idea d'una linea retta rappresenta una

linea retta, e non una linea spezzata o curva. Noi abbiamo bisogno di sapere che la fotografia rappresenta adequatamente l'originale, per essere in grado di descrivere coscienziosamente quest'originale sull'osservazione della sola immagine, perchè qui le nostre proposizioni sarebbero esistenziali. Esse stabilirebbero che esiste un animale reale, avente una tale forma esteriore o una tale struttura. Ma una proposizione geometrica relativa alla retta non stabilisce sulla retta niente di simile. La quistione qui sollevata dal Mill corrisponde alla difficoltà dei Kantiani: donde sappiamo che le linee ideali si comportano come le linee reali? I Kantiani rispondono: È che stabiliamo quest'accordo noi stessi. Mill risponde invece: lo sappiamo per l'esperienza. Nella quistione presentata sotto questa forma vi ha un equivoco: la vera quistione non è: perché sappiamo che le linee reali rassomigliano esattamente alle linee ideali? ma è invece: perchè noi attribuiamo alle linee o alle formi reali i mutui rapporti che noi apprendiamo dall'osservazione delle linee o forme ideali? Il Mill nella sua risposta ad una critica si approssima alla vera soluzione. Il Wewell aveva obbiettato che non si vede perchè la rassomiglianza con gli oggetti reali sarebbe considerata come particolare alle idee di spazio. A cui il Mill risponde: La particolarità non è che di grado. Nessuno potrebbe rappresentarsi un colore o un odore d'una maniera così distinta e completa che una retta o un triangolo. «Nondimeno proporzionalmente al loro grado possibile di esattezza, i nostri ricordi degli odori e dei colori possono essere dei soggetti d'esperienza, così bene che quelli delle linee e degli spazi, e possono autorizzare delle conclusioni che saranno vere dei loro prototipi esteriori. Una persona in cui, sia naturalmente, sia per l'esercizio del senso, le sensazioni di colore sono molto vive e distinte, potrà, se gli si domanda quale di due fiori turchini ha un colore più carico, dare una risposta sod-

disfacente sulla sola fede dei suoi ricordi, quand'anche non li avesse mai comparati, e nemmeno visti insieme; vale a dire che essa potrà esaminare le sue immagini mentali, e trovarvi una proprietà degli oggetti esteriori. Ma in quasi nessun caso, tranne per le forme geometriche semplici, ciò può farsi col grado di sicurezza che dà la vista degli oggetti stessi». (lib. 2°, c. 5°, § 5, in nota). Il Mill non avrebbe dovuto che generalizzare l'osservazione contenuta in questa sua risposta: noi possiamo, per osservare i loro attributi, sostituire alle cose le immagini mentali di esse, quando noi vogliamo conoscere i loro rapporti comparativi, le loro somiglianze e differenze, non la loro esistenza o l'ordine con cui i loro fenomeni hanno luogo nel tempo o nello spazio. Come una verità così semplice non è stata compresa? È che la sua applicazione generale suppone, come vedremo, che si sia già rinunziato alla dottrina delle idee astratte, e che si cerchi sempre il senso delle proposizioni nelle idee concrete che esse significano. Se una verità sui numeri e sulle forme geometriche può essere stabilita per la sola contemplazione delle idee, ciò è perchè la scienza dei numeri e la geometria non concernono l'esistenza dei fenomeni reali, le loro sequenze e le loro coesistenze, ma si limitano a considerare i rapporti comparativi dei loro oggetti, le eguaglianze e le ineguaglianze, le somiglianze e le differenze. È perciò che la sola contemplazione delle nostre idee delle linee può insegnarci che una retta è la più breve fra due punti dati (ineguaglianza definita), che due rette non chiudono uno spazio (differenza fra due rette e uno spazio chiuso da linee), ecc. Non è perchè quando si tratta di numeri, di linee o di figure, l'idea d'un oggetto ne è la rappresentazione completa, ma non quando si tratta di fenomeni fisici. Le rappresentazioni del numero, della grandezza, della forma e della posizione delle cose, che formano l'oggetto della matematica pura, bastano a rappresen-

tarci tutti i fenomeni fisici, almeno al punto di vista delle proprietà delle cose che noi diciamo obbiettive, che è quello sotto cui le considera specialmente la scienza. Noi possiamo, dice il Mill, contemplando le idee delle rette, sapere che queste non possono chiudere uno spazio, ma non possiamo, contemplando l'idea della polvere da cannone, sapere che questa farebbe esplosione al contatto di una scintilla. Ciò è, secondo lui, prima perchè la rappresentazione della retta è più somigliante che quella della polvere da cannone; e ancora perchè le rappresentazioni delle forme geometriche, se esse sono esatte, rappresentano tutte le proprietà che sarebbero esibite dalla realtà a un momento dato e per una semplice vista, e la geometria si occupa appunto di queste proprietà, mentre l'azione mutua dei corpi gli uni sugli altri, di cui si occupano le scienze fisiche, non potrebbe essere mostrata per delle immagini. Per le proprietà geometriche l'osservazione ha un carattere intuitivo, si riduce alla semplice inspezione, ma non per le proprietà fisiche. Ma perchè ciò? Sarebbe per avventura perchè le proprietà fisiche, le azioni mutue dei corpi gli uni sugli altri, provengono da qualità occulte, inaccessibili all'osservazione dei nostri sensi? o forse vi ha un'osservazione, che non si riduce alla semplice intuizione, alla inspezione attenta delle cose? Noi non potremmo conoscere, per la semplice inspezione di due rette, che esse non chiudono uno spazio, senza vedere o pensare le due rette in rapporto con uno spazio chiuso da linee; noi non potremmo conoscere che la retta è la linea più breve fra due punti, se non osservassimo, nella realtà o nell'immaginazione, il suo rapporto con la spezzata e con la curva. Della stessa maniera, la semplice inspezione della polvere a contatto con la scintilla non c'insegnerebbe che la polvere farà esplosione; ma bisogna osservare perciò il rapporto di sequenza tra i due fenomeni. Semplicemente, per conoscere che due fenomeni sono in un rapporto di sequenza o di coesistenza, noi dobbiamo osservare le cose stesse; ma per conoscere i loro rapporti di somiglianza o di differenza, basta di osservare le idee delle cose. A questo punto, è vero, la quistione: come sappiamo che le linee e le grandezze ideali si comportino come le reali? rinasce sotto un'altra forma: chi ci autorizza ad attribuire agli oggetti reali i rapporti di somiglianza e di differenza che noi scopriamo nelle idee di questi oggetti? È questa certamente un'anticipazione sull'osservazione delle cose stesse: ora è sull'esperienza che noi ci fondiamo facendo quest'anticipazione, o vi ha qui una necessità del nostro pensiero indipendente dall'esperienza? Noi riserviamo la risposta a questa quistione per un momento più opportuno.

§ 3.° Oltre all'apriorità, intesa nel senso che abbiamo spiegato, le proposizioni della matematica pura hanno anche un altro carattere: esse sono delle verità *necessarie*. Verità *necessarie* non vuol dire che esse sono d'una certezza e d'una generalità assoluta, perchè in questo senso ogni verità scientifica e provata sarebbe necessaria. Le verità della fisica ci apprendono che le cose sono così, ma non che esse *devono essere* così, e perciò si dicono verità *contingenti;* al contrario una verità *necessaria* ci apprende non solo che le cose sono d'una certa maniera, ma che esse *devono essere* di questa maniera. La differenza fra questi due ordini di verità, al punto preciso in cui deve farsi la loro separazione, è forse alquanto sottile, ed è stata trascurata da alcuni filosofi moderni; ma Hamilton la giudicava tanto importante, ch'egli negava una competenza nelle quistioni filosofiche a chi non fosse capace di percepirla nettamente. E in realtà, al punto di vista della storia delle idee filosofiche, questa differenza è certamente d'un'importanza capitale. I filosofi della scuola intuitiva hanno particolarmente insistito su di essa, senza però tracciare con giustezza la linea di divisione tra i due

ordini di verità, e ne hanno fatto l' obbiezione principale contro la teoria dell'esperienza. « L'esperienza, dice Wewell , non può fornire il minimo fondamento alla necessità d'una proposizione. Essa può osservare e notare ciò che è accaduto, ma non può nè in un caso qualunque nè in un'accumulazione di casi trovare una ragione per ciò che *deve* accadere. Essa può vedere degli oggetti gli uni a lato degli altri, ma non vedere perchè essi *devono* essere sempre così iuxta-posti. Essa trova che certi avvenimenti si succedono, ma la successione attuale non dà la ragione del suo ritorno; essa vede gli oggetti esteriori, ma non può scoprire il legame interiore che incatena indissolubilmente il futuro al passato, il possibile al reale. Apprendere una proposizione per esperienza e vedere ch'essa è *necessariamente* vera, sono due operazioni intellettuali completamente differenti » (*Storia delle idee scientifiche*, t. 1,° p. 65). Ma quest' obbiezione contro l'origine empirica o induttiva della matematica, tirata dalla *necessità* delle verità matematiche, ha lo stesso fondamento che quella tirata dalla loro apriorità: è che si misconosce la differenza tra i giudizi esistenziali e i giudizi comparativi. Le proposizioni della matematica sono *necessarie* per la stessa ragione per cui sono *a priori:* è perchè sono delle proposizioni sulla somiglianza.

Per esprimere questo carattere di necessità d'una proposizione, si dice ordinariamente che la sua negazione è impossibile, o che il suo contrario è inconcepibile. In verità quest'inconcepibilità, a parlar propriamente, non ha luogo che per le proposizioni evidenti per se stesse: è impossibile di concepire che due e due non siano eguali a quattro, che la retta non sia la linea più breve fra due punti dati, che due rette chiudano uno spazio. Ma quando una verità si conosce, non d'una maniera intuitiva, ma per inferenza, non vi ha, in senso stretto, l'incocepibilità del contrario, o l' impossibilità dellla negazione—noi diremo

appresso la ragione di questa differenza—É evidente che prima della dimostrazione di un teorema, i due lati dell'alternativa, che esso sia vero e che esso sia falso, sono egualmente ammissibili: così, sinchè abbiamo dei dubbi sul rigore della dimostrazione, la supposizione che il teorema sia falso è ancora possibile. Ma quando noi siamo certi della verità espressa nel teorema, noi non possiamo ammettere la possibilità del contrario di questa verità: per le verità della fisica, al contrario, anche le più certe, questa possibilitá è sempre ammissibile. Noi siamo sicuri che un acido arrossa la tintura di tornasole, o che un corpo in movimento, s' egli non comunicasse parte del suo movimento ad altri corpi, continuerebbe a muoversi con una prestezza uniforme: ma nello stesso momento che vi crediamo con una certezza assoluta, noi possiamo immaginare che il contrario potrebbe aver luogo. Non troveremmo alcuna ripugnanza ad immaginare un mondo in cui questo contrario avrebbe luogo: noi possiamo anche ammettere che l'ordine attuale dei fenomeni riposi sulla semplice volontà arbitraria dell'autore della natura, e che questi avrebbe potuto stabilirlo d'una maniera affatto differente, e potrebbe sospenderlo e mutarlo a suo beneplacito. Noi potremmo ancora concepire come possibile un mondo, in cui tutti i fenomeni si succedessero all'azzardo, cioè senz'alcuna legge costante nella loro successione. In questi casi si tratta di sequenze tra i fenomeni; e non ci costerebbe niente d'immaginare che un fenomeno potrebbe essere seguito da fenomeni differenti, e non da quelli da cui in realtà esso è costantemente seguito. Lo stesso deve dirsi per le coesistenze. Forse, in ultima analisi, noi non possiamo immaginare niente di assolutamente nuovo, di cui non avessimo già avuto la sensazione; ma noi possiamo riunire e combinare d'ogni maniera questi dati della sensazione; la nostra immaginazione può idealmente invertire e mutare in tutti i modi l'ordine reale con cui ci

sono stati presentati. I rapporti d'ordine non derivano dalla natura stessa dei fenomeni, quale ci è data nella intuizione o nella rappresentazione di ciascuno di questi; noi possiamo supporre che il rapporto sia differente, mentre i fenomeni sono ancora gli stessi: ma se si tratta invece, non d'un rapporto d'ordine, ma d'una eguaglianza o d'una ineguaglianza, d'una somiglianza o d'una differenza, noi non potremmo concepire che uno di questi rapporti cangi, senza che siano cangiati i fenomeni stessi tra cui esiste il rapporto. Così noi possiamo ignorare, e forse anche dubitare, dopo una dimostrazione che non ci sembra rigorosa, che gli angoli d'un triangolo rettilineo siano eguali a due retti: ma se ammettiamo che lo sono, non possiamo supporre che avrebbero potuto non esserlo, non potendo noi concepire che il rapporto tra gli angoli d'un triangolo e due angoli retti cangi, sinchè il triangolo è un triangolo e i due angoli retti due angoli retti. È in questo senso che tutte le verità della matematica pura sono *verità necessarie*. (Confr. cap. 3° § 4° e 5°).

Ora dobbiamo mostrare con qualche dettaglio che le proposizioni matematiche consistono tutte in giudizi comparativi, cioè in affermazioni di rapporti di somiglianza, e che è per questa ragione che esse sono necessarie ed *a priori*. Cominceremo per la scienza del numero.

§. 4.° Ogni proposizione dell'aritmetica e dell'algebra stabilisce, al fondo, delle eguaglianze o delle ineguaglianze. Quando nel calcolo aritmetico si mette il segno = fra i dati dell'operazione proposta e il risultato di quest'operazione, ovvero quando nel calcolo algebrico questo segno si pone fra due espressioni distinte, ciò che si afferma non è semplicemente, come si potrebbe credere, che vi hanno due espressioni diverse d'*una stessa quantità*, nel senso che la differenza consisterebbe unicamente nelle espressioni ma la cosa espressa sarebbe identica; al contrario, ciò che si afferma sono delle relazioni fra cose real-

mente distinte. Fra 7+5 e 12 non vi ha identità assoluta, ma solo egualianza: 7+5 designa due gruppi di oggetti, ma 12 designa un gruppo unico; e la proposizione 7+5=12 afferma che i due primi gruppi presi insieme sono numericamente eguali al terzo gruppo. 7+5 e 12 possono anche denotare gli stessi oggetti, 7+5 prima della loro riunione in un gruppo unico, e 12 dopo questa riunione: ma la disposizione di questi oggetti, il loro modo di aggregarsi sarebbe diverso prima e dopo la riuninione. Il risultato della somma potrebbe anche considerarsi come rappresentante, non un gruppo unico, ma due gruppi formati, l'uno d'una decina, l'altro di due unità, perchè in un sistema razionale di numerazione la valutazione di una somma di numeri per il numero totale può essere riguardata come l'affermazione dell'equivalenza tra la somma data e un'altra somma diversamente formata secondo un metodo generale, e che si esprime per il nome del numero o, in generale, il suo segno: nel sistema decimale, p. e., quest'ultima somma consiste nell'addizione di un numero di unità semplici e di numeri d'aggregati costituiti ciascuno da una delle potenze successivi di dieci. Della stessa maniera $4 \times 5 = 20$ afferma l'eguaglianza numerica fra quattro gruppi di cinque oggetti ciascuno e un gruppo unico di venti o due di dieci. Così ancora in questa eguaglianza: $(3+2)^2 = 3^2 + 2\,(3 \,.\, 2) + 2^2$, la quantità indicata nei due membri dell'eguaglianza è in un senso la stessa, ma la struttura interna, per dir così, di questa quantità (come si potrebbe rappresentare sensibilmente per mezzo di puntini segnati sulla carta) differisce nelle due espressioni: il modo di aggregarsi delle unità, i gruppi che esse formano per la loro riunione, e i gruppi di second'ordine formati da questi gruppi, non che quelli di un ordine più complesso ancora costituiti da questi gruppi di gruppi, sono diversi. Siccome noi abitualmente valutiamo i gruppi di quantità, affermandone l'equivalenza con un dato numero, cioè con un

aggregato formato secondo il sistema decimale, l'eguaglianza suindicata può interpretarsi, non come un rapporto immediato di eguaglianza fra i due membri, ma come un'equivalenza dell'uno e dell'altro allo stesso numero o aggregato del sistema decimale. La formula $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ è poi una proposizione generale, che indica un'infinità di equivalenze della stessa classe. Così pure la formula $(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$ non indica un' identità reale fra due espessioni diverse, ma delle equivalenze fra gruppi di quantità realmente distinti: essa dice che la somma di due numeri, a e b, ripetuta tante volte quante sono le unità contenute nella differenza fra questi due numeri, è uguale ad un numero il quale, aggiunto a b^2, sarà uguale ad a^2. Similmente la formula $\frac{a}{b} = \frac{ac}{bc}$ significa che il numero, il quale, ripetuto tante volte quanto sono le unità di b, è uguale ad a, se invece si ripete tante volte quante sono le unità di bc, sarà uguale ad ac; il che ancora indica, non un'identità assoluta, ma delle uguaglianze fra quantità e gruppi di quantità realmente distinte.

Dagli esempi citati si vede facilmente di quale specie particolare sia l'eguaglianza con cui ha da fare la scienza dei numeri: si tratta sempre al fondo dell'eguaglianza numerica fra un aggregato o un certo gruppo di aggregati e un altro gruppo distinto di aggregati. Tale evidentemente è il rapporto che si afferma quando si fa un'addizione: in quanto alla moltiplicazione, essa non è che un caso dell'addizione, e l'elevazione a potenza un caso della moltiplicazione. Per le operazioni poi che sono le inverse di queste, la loro definizione mostra che esse si riconducono alle operazioni dirette corrispondenti. La sottrazione non differisce dall'addizione, se non perchè ciò che è un dato per la prima è un quesito per la seconda, e ciò che è un quesito per quella è un dato per questa. Ma sia che si tratti di addizionare 7 e 5, sia di sottrarre

7 da 12, il risultato dell'operazione non dice altro se non che 5 aggiunto a 7 è uguale a 12. Ciò che la sottrazione è relativamente all'addizione, la divisione é rapporto alla moltiplicazione, e l'estrazione di radice alla elevazione a potenza. Così affermare che un numero è formato per mezzo di altri numeri, qualunque sia l'operazione di cui questo numero è il risultato, è sempre affermare che una quantità (o gruppo di quantità) è uguale ad un altro gruppo distinto di quantità.

Ora tutte le volte che il segno dell' eguaglianza viene impiegato, si stabilisce o semplicemente che un numero è formato per mezzo di altri numeri, ovvero che un numero, avendo un certo modo di formazione, ha pure un altro modo distinto di formazione; tutte le volte almeno che questo segno indica realmente un'eguaglianza, e non una vera identità (nel qual caso la proposizione non potrebbe essere istruttiva, ma puramente verbale e tautologica). Perciò, fatta questa riserva, ogni *eguaglianza*, vale a dire ogni scrittura impiegata nell'aritmetica o nell'algebra in cui entra il segno dell'eguaglianza, esprime o l'eguaglianza numerica fra una quantità e un gruppo di quantità, o la coesistenza di due di queste eguaglianze. Se in un membro dell'*eguaglianza* entra una sola quantità, ciò che si stabilisce è che un numero è formato per mezzo di altri numeri, facendo un'operazione qualunque sopra di questi; e allora ciò che si afferma è un'eguaglianza della natura che abbiamo indicata. Se invece in amendue i membri dell'*eguaglianza* entrano più quantità, si stabilisce che uno stesso numero può avere due modi distinti di formazione, cioè che esso può formarsi tanto per un'operazione su certe quantità quanto per un'altra operazione su certe quantità: allora traducendo le operazioni inverse, notate nella espressione, nelle operazioni dirette corrispondenti, si vede che ciò che si afferma è una coesistenza di eguaglianze della natura che abbiamo in-

dicata—noi abbiamo già fatta questa traduzione delle operazioni inverse nelle dirette nella interpetrazione deg li esempi di formule algebriche che sopra abbiamo riportato—In una *eguaglianza* ciascuna delle quantità per cui il numero viene immediatamente formato, può essere indicata, non direttamente, ma indirettamente, cioè per il suo modo di formazione per altre quantità, e queste alla loro volta per il loro modo di formazione per altre quantità, e così di seguito.

Non solo le proposizioni particolari, ma ancora le proposizioni generali dell'aritmetica e dell'algebra non affermano altro che dei rapporti di eguaglianza dello stesso genere di quelli di cui abbiamo parlato, ovvero una coesistenza, o più propriamente dipendenza, fra questi rapporti di eguaglianza. Un teorema infatti c'insegna generalmente che certe quantità o gruppi di quantità sono (o non sono) la somma o la differenza o il prodotto o il quoziente o la potenza o la radice di altre quantità o gruppi di quantità, ovvero che uno stesso numero, avendo un certo modo di formazione, ha pure un altro modo distinto di formazione. Quest'ultima classe di teoremi si esprimono spesso simbolicamente, cioè in linguaggio algebrico, e allora ha luogo ciò che si chiama una formula algebrica. Una formula algebrica è una coppia di espressioni unite dal segno dell'eguaglianza, in una parola una specie del genere *eguaglianza*, e noi abbiamo già detto in generale quali siano i rapporti che vengono affermati in una *eguaglianza*.

L'oggetto principale dell'algebra è la risoluzione delle equazioni. Un'equazione è anch'essa un'*eguaglianza*, ed esprime quindi anch'essa un'eguaglianza o coesistenza di eguaglianze nel senso che abbiamo detto: ma in essa entrano, a lato di quantità cognite, delle quantità incognite. Le equazioni perciò enunciano che certi rapporti di eguaglianza sussistono, ma alla condizione che le incognite

abbiano certi valori, che si tratta di determinare. L'equazione $x^2 + b = a\,x$ propone il quesito: quale deve essere il valore di x, perchè l'eguaglianza indicata sussiste. La risoluzione dà il valore (o, piuttosto, i valori) di x: essa risponde che, sostituendo ad x tale quantità determinata, l'eguaglianza indicata sussiste, ma sostituendovi altre quantità, essa non sussiste. Il processo per risolvere le equazioni è di sostituire ad esse successivamente altre equazioni, finchè l'incognita si ottenga isolata; cioè sostituire altre eguaglianze alle eguaglianze date, il che importa ad ogni passo l'affermazione della dipendenza reciproca fra queste eguaglianze. Ma se le equazioni si risolvono immediatamente per l'applicazione di formule generali, allora le regole generali di queste soluzioni sono anch'esse dei teoremi che, come una parte degli altri, affermano una dipendenza fra eguaglianze: fra le eguaglianze indicate nelle equazioni e quelle indicate nelle formule, che danno i modi di formazione dei valori numerici delle incognite per le quantità conosciute. Queste eguaglianze affermate sono sempre al fondo, come abbiamo detto, delle eguaglianze fra quantità o gruppi di quantità e altri gruppi di quantità.

Per concludere diremo che, come il calcolo non è che uno sviluppo dell'addizione, così tutte le proposizioni particolari emesse dal calcolatore, non che tutti i teoremi generali della scienza del calcolo, si risolvono nell'affermazione elementare dell'addizione, che certe quantità o gruppi di quantità sono eguali ad altri gruppi di quantità. Queste quantità, che l'aritmetica esprime con le cifre e l'algebra indica con le lettere, non designano primitivamente che delle collezioni di cose reali e concrete, aventi certi rapporti di prossimità nello spazio e nel tempo; e ciò che si afferma è l'eguaglianza numerica fra più collezioni distinte e una collezione unica o altre collezioni distinte. Ma più ordinariamente il numero designa, non

delle collezioni reali, cioè delle quantità discrete, ma la misura di quantità continue: allora la grandezza continua si considera antificialmente come separata in tante unità distinte, equivalenti ciascuna alla unità di misura (1).

§ 5.° Se vi ha più pericolo di misconoscere il carattere sintetico della scienza dei numeri, delle proposizioni della geometria invece, il cui oggetto è la misura delle grandezze, è più facile di misconoscere l'apriorità (nel senso in cui noi la intendiamo) che il carattere sintetico. « La matematica concreta, dice A. Comte, ha un carattere filosofico essenzialmente sperimentale, fisico, fenomenale; mentre quello della matematica astratta è puramente logico, razionale... . La parte concreta di ogni quistione matematica è necessariamente fondata sulla considerazione del mondo esteriore, e non potrebbe mai, qualunque possa esservi la parte del ragionamento, risolversi per un semplice seguito di operazioni intellettuali. La parte astratta al contrario, quando essa è stata dapprima ben esattamente

(1) I matematici preferiscono per il solito la seconda nozione del numero, cioè quella secondo cui il numero designa la misura di grandezze continue: è ciò infatti che il numero rappresenta il più ordinariamente, come abbiamo osservato, quando esso viene impiegato nel calcolo. « Noi osserveremo, dice d'Alembert, che un numero, secondo la definizione di Newton, non è propriamente che un rapporto. Per intendere ciò bisogna notare che ogni grandezza che si compara ad un'altra, è o più piccola o più grande o eguale; che così ogni grandezza ha un certo rapporto con un'altra a cui si compara, cioè ch'essa vi è contenuta o la contiene d'una certa maniera. Questo rapporto o questa maniera di contenere o di essere contenuto è ciò che si chiama numero » (Enciclopedia, *Arithmetique*). Ma è evidente che questa definizione non potrebbe applicarsi se non d'una maniera forzata là dove è quistione di quantità discrete, p. e. il numero degli animali di un gregge o degli uomini di una compagnia. Ora la prima e più semplice nozione del numero, quella che ci dà immediatamente la nostra esperienza sensibile, ci viene dai casi di quest'ordine, cioè dai casi in cui si tratta di quantità discrete; e noi dobbiamo ridurre le nozioni più complesse alle più semplici, e non viceversa.

separata, non può consistere che in una serie di deduzioni razionali più o meno prolungata. Perchè trovate una volta le equazioni d'un fenomeno, le determinazioni delle une per le altre delle quantità che vi si considerano, per quante difficoltà d'altronde possano spesso presentare, è unicamente di competenza del ragionamento. È all'intelligenza che appartiene di dedurre, da queste equazioni, dei risultati che vi sono evidentemente compresi, quantunque d'una maniera forse molto implicita..... La parte concreta delle matematiche si compone della geometria e della meccanica razionale » (*Lez.3ª t. 1°*). «La geometria dev'essere considerata come una vera scienza naturale, solamente ben più semplice e per conseguenza molto più perfetta di qualunque altra..... La superiorità scientifica della geometria tiene, in generale, a ciò che i fenomeni che essa considera sono, necessariamente, i più universali e i più semplici di tutti. Non solo tutti i corpi della natura possono evidentemente dar luogo a delle ricerche geometriche, così bene che a delle ricerche meccaniche, ma di più i *fenomeni geometrici* sussisterebbero ancora, quand'anche tutte le parti dell'universo fossero supposte immobili » (*Lez. 10.ª t. 1°*) (1).

In realtà il carattere della geometria è così differente da quello della meccanica razionale e di ogni altra scienza fisica, quanto può esserlo il carattere dell'aritmetica o dell'algebra: la geometria non è nè più razionale nè più spe-

(1) Quantunque A. Comte insista lungamente su questo punto, che lo scopo della geometria è di conoscere le relazione metriche delle grandezze (relazioni che non possono essere che delle comparazioni che noi facciamo tra queste grandezze), egli parla tuttavia di *fenomeni geometrici*, legati gli uni agli altri, come se si trattasse di fenomeni fisici, obbiettivamente esistenti e distinti realmente gli uni dagli altri, che si seguono o si accompagnano; linguaggio che, se dovesse essere preso alla lettera, sarebbe semplicemente una realizzazione di astrazioni.

rimentale di queste ultime. Come le proposizioni della scienza del calcolo, le proposizioni geometriche si deducono, in virtù del solo ragionamento, da un piccolo numero di principii evidenti per se stessi; e questi principii, siano essi comuni alla scienza del numero e alla geometria, siano soltanto speciali a questa, sono tutti egualmente sperimentali, in quanto sono dei principii induttivi, ma non lo sono nel senso delle scienze fisiche, perchè, per ottenerli, basta di chiuderci in noi stessi, e non è necessario di osservare come avvengano i fenomeni del mondo esteriore. Questa circostanza deriva dalla natura essenzialmente identica dei rapporti che sono l'oggetto della geometria, e di quelli che sono l'oggetto della scienza dei numeri. La differenza apparente tra le due scienze dipende solamente dal carattere più astratto, o più simbolico, delle proposizioni sui numeri, e più concreto delle proposizioni geometriche: mentre il calcolo volge su dei puri simboli, la geometria sintetica, al contrario, volge su delle intuizioni concrete; ma le nostre nozioni sui numeri sono del resto fondate sovra i dati della percezione, altrettanto che quelle sulle forme e sulle grandezze. « È, dice il Bain, il tratto caratteristico della geometria elementare di ricorrere senza cessa a delle figure, il cui impiego dà alla scienza l'apparenza, ma soltanto l'apparenza, d'una scienza sperimentale ed induttiva » (*Logica* l. v. c. I. n.° 14).

L'oggetto principale della geometria è di conoscere i rapporti metrici fra le grandezze, rapporti che si risolvono in relazioni di eguaglianza o ineguaglianza definita ($= > <$), fra una grandezza o somma di grandezze e un'altra grandezza o somma di grandezze. I termini di queste relazioni di eguaglianza o ineguaglianza essendo delle linee, angoli, superficie o solidi, distinti gli uni dagli altri, e che noi abbiamo sott'occhio nella figura che serve ad illustrare il teorema, non si può pretendere, come nell'aritmetica o l'algebra, che qui si tratti di una mera identità, e che quindi la proposizione sia analitica. Il teorema di Pitagora, che dice che il quadrato dell'ipotenusa di un triangolo rettangolo è uguale alla somma dei quadrati dei cateti; o l'altro corrispondente relativo al triangolo ottusangolo, secondo cui il quadrato opposto all'angolo ottuso è uguale alla somma dei quadrati degli altri due lati, più due volte il rettangolo di uno di questi lati per la proiezione dell'altro su di esso; o quello secondo cui, in un triangolo, il quadrato di un lato opposto ad un angolo acuto, più due volte il rettangolo di uno degli altri lati per la proiezione dell'altro su di esso, sono eguali alla somma dei quadrati di questi altri due lati; questi teoremi, dico, non si scambierebbero per proposizioni identiche, (cioè affermanti una mera identità) così facilmente come la proposizione che 7 e 5 fanno 12. Similmente, una proposizione che stabilisce una proporzione tra grandezze estese, p. e. fra i lati omologhi di due triangoli equiangoli, non corre lo stesso rischio di passare per puramente identica che un'altra proposizione che stabilisce una proporzione fra numeri, p. e. $^4/_6 = {}^6/_9$, in cui si pretende di non trovare altro che due espressioni diverse di una sola e stessa cosa.

Tuttavia, trascinati dalle abitudini derivate dal linguaggio, potremmo riguardare la relazione metrica, che è l'attributo della proposizione, come una proprietà *assoluta* della grandezza, una determinazione che appartenga a questa considerata per se stessa. E allora, se il soggetto si considera come rappresentante la grandezza concreta con tutti i suoi attributi, la proposizione potrebbe prendersi per analitica, l'attributo sembrando contenuto nel soggetto. Se al contrario il soggetto si considera come rappresentante un semplice attributo (quello che ne costituisce l'*essenza nominale*), distinto dall'altro in cui consiste la determinazione metrica, si potrebbe vedervi invece una proposizione di coesistenza, affermante l'unione dei due attributi. Quando una proposizione enuncia che da certe

relazioni fra certi elementi delle figure dipendono altre relazioni fra altri elementi, si troverà forse più facilmente ancora che si tratti d'una coesistenza. Così lo Spencer (*Princ. di psicol.* § 290) nel teorema: In un triangolo al maggior lato è opposto il maggior angolo, vede un rapporto di coesistenza fra il maggior lato e il maggior angolo. « Questo rapporto, egli soggiunge, non è semplicemente quello di coesistenza: è un rapporto di coesistenza in certe posizioni rispettive ». Ma è certo che il teorema non stabilisce che certe rette esistono insieme con certi angoli, o si trovano simultaneamente nelllo spazio, con una certa posizione rispettiva: questo intanto è, alla lettera, il senso delle parole di Spencer. L'esistenza e la coesistenza delle rette e degli angoli é un dato, cioè una supposizione, del teorema, perchè l' esistenza del triangolo stesso è un dato; ma queste affermazioni esistenziali sono affatto indipendenti dall'affermazione espressa nel teorema stesso. Esso afferma evidentemente, non una coesistenza tra grandezze, ma una coesistenza o dipendenza tra relazioni d'ineguaglianza definita, di cui queste grandezze sono dei termini. Si può pretendere, continua lo Spencer, che in questo caso come negli altri casi simili, i termini della relazione dovrebbero essere riguardati piuttosto come rapporti tra grandezze che come grandezze stesse. « Per dilucidare questa quistione, esaminiamo il teorema: L'angolo che misura una semicirconferenza è un angolo retto. Qui la parola « semicirconferenza » indica dei rapporti quantitativi definiti—una curva di cui tutte le parti sono equidistanti da un punto dato, e di cui le due estremità sono riunite da una linea retta che passa per questo punto. Le parole « angolo che misura una semicirconferenza », indicano altri rapporti quantitativi; negativamente quantitativi, se non positivamente quantitativi (1). E la cosa

(1) Secondo Spencer una proposizione geometrica che concerne soltanto la posizione, senz'alcun rapporto metrico, è negativamente quantitativa. V. *Classazione delle scienze, tavola I.*

affermata è che con questo gruppo di rapporti quantitativi coesiste quest'altro gruppo di rapporti quantitativi, di cui la parola « angolo retto » indica l'esistenza fra le due linee che lo racchiudono. » In conclusione, secondo lo Spencer, questa proposizione: L'angolo che è nella semicirconferenza è retto, afferma la coesistenza dei « rapporti che costituiscono l'angolo nella semicirconferenza » coi « rapporti che costituiscono un angolo retto ». Ora non è evidente che le espressioni di Spencer, se andassero prese alla lettera, implicherebbero una realizzazione di astrazioni? i « rapporti che costituiscono l'angolo nella semicirconferenza » hanno forse un'esistenza propria e separata dai « rapporti che costituiscono l'angolo retto »? Ma se non devono essere prese alla lettera, non vi ha altro in esse che un'espressione tortuosa del fatto che l'angolo che è nella semicirconferenza ha quelle relazioni metriche determinate che noi indichiamo con le parole *angolo retto.* Il teorema non afferma dunque che un rapporto d'eguaglianza, il fatto che la parola *retto* indica non essendo altro che un tale rapporto, come risulta dalla definizione dell'angolo retto: che si legga infatti in Euclide la dimostrazione di questo teorema (lib. 3° prop. 31); si vedrà che ciò che si dimostra è che l'angolo in quistione è uguale al suo angolo conseguente. Se una proprietà astratta non deve mai considerarsi come avente, nè realmente nè mentalmente, un'esistenza distinta, ma risolversi sempre in una relazione fra termini concreti (ammenochè noi non vogliamo rinunziare a tradurre le parole nelle idee che esse significano); tanto meno sarà permesso di trattare una determinazione quantitativa come qualche cosa che può esistere o pensarsi all'infuori di una relazione. Che una determinazione metrica sia l'espressione di un rapporto fra due grandezze date, o che essa esprima la misura di una grandezza in modo che l'altra con cui essa viene paragonata non sia particolarmente indicata; il fatto è sem-

pre che una determinazione tale non può acquistare un'esistenza mentalmente distinta che per la comparazione di certe grandezze con altre grandezze. Se si considera una proposizione enunciante una proprietà metrica o come analitica o come l'affermazione di una coesistenza (nel senso di cui abbiamo parlato), si dimentica questo fatto evidente, o si rinunzia volontariamente a rendere conto del pensiero per il pensiero stesso e non per la sua espressione verbale.

Secondo alcuni autori, l'eguaglianza applicata alle grandezze estese non è altro che la coincidenza sensibile: quando noi diciamo che due grandezze sono eguali, noi vogliamo dire che esse coincidono o possono coincidere. Euclide stesso definisce l'eguaglianza: la coincidenza visibile delle grandezze estese. Ma dice bene il Mill: « L'eguaglianza di due grandezze geometriche non può differire essenzialmente da quella di due pesi, di due gradi di calore o di due intervalli di tempo, cose a cui questa pretesa definizione dell'eguaglianza non converrebbe affatto. Nessuna di queste cose può essere applicata l'una sull'altra in modo da coincidere, e pertanto noi comprendiamo perfettamente ciò che vogliamo dire quando le chiamiamo eguali. Delle cose sono eguali in estensione, in peso, quando costatiamo fra di loro una somiglianza completa nell'attributo che vi consideriamo. Applicando degli oggetti l'uno sull' altro nel primo caso, così bene che pesandoli per mezzo d'una bilancia nel secondo, noi non facciamo che porli in una posizione, in cui i nostri sensi possono riconoscere il difetto d'esatta rassomiglianza, che senza di ciò ci sarebbe sfuggito » (*Logica*, lib. 3°. c. 24 par. 7). La coincidenza non è dunque che un mezzo, il più sicuro, per costatare o percepire l'eguaglianza fra le grandezze estese; ma non può essere nemmeno l'unico mezzo. Quando noi facciamo coincidere due grandezze, noi non ne concludiamo soltanto che esse sono eguali nel momento

in cui coincidono, ne concludiamo anche che erano e saranno eguali prima e dopo la coincidenza. Noi facciamo così, perchè sappiamo che ordinariamente gli oggetti conservano, almeno d'una maniera approssimativa, la stessa grandezza, cioè restano *eguali* a se stessi. Conosciamo noi ciò unicamente perchè abbiamo misurato più volte gli stessi oggetti in tempi differenti? ma questo suppone la conoscenza che l'unità di misura stessa abbia conservato una grandezza determinata, cioè sia restata *uguale* a se stessa É chiaro dunque che la nostra conoscenza delle eguaglianze suppone necessariamente almeno un mezzo di accertarci che una grandezza è uguale a se stessa in due momenti diversi, indipendente dall'applicazione delle grandezze l'una sull'altra; e che così l'eguaglianza delle grandezze estese e la loro coincidenza non possono essere una sola e stessa cosa.

§. 6°. Si ammetterà facilmente che i teoremi della geometria, che hanno per oggetto le relazioni metriche delle grandezze, sono delle proposizioni comparative; ma si troverà forse più difficoltà ad ammettere lo stesso per i teoremi che non hanno quest'oggetto. I geometri moderni dividono la scienza in due campi: la geometria della *misura* e la geometria di *posizione*. Alla prima appartengono i teoremi che considerano le relazioni di grandezza, cioè le relazioni quantitative fra grandezze estese; alla seconda i teoremi che considerano i rapporti di posizione scambievole delle figure e dei loro elementi. Le proprietà dunque, che sono l'oggetto dei teoremi di quest'ultima specie, sono, non delle proprietà *metriche* o quantitative, ma *grafiche* o descrittive (V. tra altri Reye *Lezioni di geometria di posizione, Introduzione*, e Ballzer *Elementi di matematica, parte 5ª*, § *I*, 9.)

Alcuni dei teoremi di posizione (1) stabiliscono che fra

(1) Noi intendiamo la parola in un senso più lato di quello in

certi punti, linee e superficie certi rapporti di posizione sono o non sono possibili; come: Un poligono regolare può essere inscritto o circoscritto ad un cerchio; Due cerchi non possono segarsi in più di due punti; ecc. Ma la più parte si propongono un altro quesito, che noi possiamo formulare di questa maniera: in un sistema di punti, linee e superficie, da dati rapporti di posizione reciproca, inferire altri di questi rapporti. Come esempi di questa seconda classe, la più importante, dei teoremi di posizione, rammentiamo il teorema di Pascal: In ogni esagono inscritto in una curva del secondo ordine, i punti d'incontro dei lati opposti sono in linea retta; e quello di Brianchon: In ogni esagono circoscritto ad una curva del secondo ordine, le diagonali che congiungono i vertici opposti si tagliano in uno stesso punto. A prima vista potrebbe sembrare che queste proposizioni, stabilendo che certi punti e linee sono in certe posizioni rispettive, ciò che si afferma sia una coesistenza, quella specie di coesistenza che Mill chiama *ordine nel luogo*. (*Logica*, lib. 1° c. 5° § 6: confr. lib. 3° c. 24° § 4). Tale sarebbe l'affermazione, se la proposizione stabilisse, d'una maniera assoluta, che certe cose si trovano in una certa posizione scambievole; ma le nostre proposizioni non lo stabiliscono che condizionalmente. Ora date le condizioni, cioè date le grandezze coi rapporti dati di posizione, il sistema si trova interamente determinato, e ciò che dipende dalle condizioni o dai dati, cioè i rapporti dimostrati, è quindi implicitamente contenuto nei dati stessi. Che si costruisca la figura: s'inscriva un esagono, p. e., in un cerchio, e si prolunghino i

cui ordinariamante l'impiegano i geometri: quando tra forme metricamente determinate il teorema stabilisce dei rapporti di posizione, esso potrebbe classarsi fra i metrici: ma noi preferiamo di vedervi un teorema di posizione, poichè il suo oggetto non è di stabilire dei rapporti quantitativi, ma dei semplici rapporti di posizione.

lati opposti sino ai punti d'incontro; queste, nel primo teorema, sono le condizioni date; ma per queste condizioni la figura si trova assolutamente determinata, con tutti i rapporti di posizione scambievole fra i suoi elementi, tra di cui quelli stessi fra i punti d'incontro dei lati opposti. Così per il secondo teorema: circoscritto un esagono ad un cerchio, e congiunti i vertici opposti con le diagonali, questa circostanza, che le diagonali si tagliano in uno stesso punto, non è un fatto nuovo che si aggiunge ai precedenti; il teorema dimostra appunto che essa vi è necessariamente compresa. É evidente dunque che le proprietà della figura che il teorema suppone come date, e le proprietà che il teorema dimostra, non potrebbero avere, nello spazio, un'esistenza distinta e separata. Ma esse non possono averla nemmeno nel nostro pensiero; poichè, una proprietà astratta non essendo per se stessa un oggetto distinto del pensiero, le nostre nozioni sulle forme sono anch'esse delle idee concrete, e queste non possono essere che delle copie o rappresentazioni delle forme reali che esistono nello spazio. Qui noi ci troviamo dunque in presenza di questa difficoltà: una proposizione generale afferma sempre una uniformità, un rapporto costante fra più fatti distinti; riducendo a due questi fatti, essa afferma che il secondo dipende dal primo, e gli è invariabilmente congiunto. Un teorema geometrico non può dunque esso stesso affermare che una di queste uniformità, o congiunzioni costanti di fatti distinti: ma non per tanto in questo caso il fatto è uno solo; la condizione e ciò che è condizionato non sono due fatti, ma uno stesso fatto, se per *fatto* noi intendiamo ciò che può essere separatamente l'oggetto d'una percezione distinta dei nostri sensi. Intanto si deve ammettere che alle proprietà distinte fra cui il teorema stabilisce una connessione, corrispondono dei fatti realmente distinti: bisogna dunque cercare altrove questi fatti distinti che vengono posti in connessione.

Rammentiamo brevemente il risultato di una precedente ricerca: un attributo astratto non è che il legame d'una cosa con una denominazione generale, la sua capacità di riceverla; denominazione a cui non corrisponde altro, come fatto distinto, che una relazione definita di somiglianza dell'oggetto a cui si applica, con una certa classe di oggetti. Che cosa sono dunque le proprietà o attributi, fra cui il teorema di Brianchon stabilisce una connessione? Sono anzitutto delle denominazioni che noi possiamo applicare alle grandezze, da cui la figura è costituita, sia considerate assolutamente, sia considerate nei rapporti scambievoli di posizione; le parole *esagono, circostritto, curva del secondo ordine, diagonali,* ecc. indicando la qualità di queste grandezze o la loro posizione rispettiva. Il teorema stabilisce che, tutte le volte che noi possiamo applicare queste denominazioni: *un esagono, circoscritto ad una curva del secondo ordine, i vertici opposti del quale sono congiunti dalle diagonali,* noi possiamo anche dire che queste diagonali *si tagliano in un sol punto.* Ma se si domanda quali siano i fatti che corrispondono a queste denominazioni distinte, e su cui esse sono fondate, si deve rispondere che, in questo caso come in tutti gli altri, bisogna distinguere nelle parole un doppio significato: esse indicano i fatti obbiettivi, cioè gli oggetti delle nostre percezioni e delle nostre rappresentazioni, e li classano al tempo stesso. Ora, come abbiamo detto, i fatti obbiettivi indicati non sono, in questo caso, distinti: le parole che enunziano i dati o le supposizioni del teorema, e quelle che enunciano ciò che dipende da queste supposizioni e che il teorema deve dimostrare, non indicano due fenomeni, che siano ciascuno l'oggetto di una percezione o una rappresentazione distinta. Ma queste parole significano pure delle classazioni: alle denominazioni distinte corrispondono degli atti mentali distinti, per cui noi classiamo le grandezze a cui esse si applicano,

sia considerate assolutamente, sia considerate nei loro rapporti scambievoli di posizione; e questi atti mentali si risolvono, come si sa, in affermazioni di somiglianze definite. Così una proposizione della geometria di posizione afferma, come qualsiasi altra proposizione generale, una uniformità, una dipendenza o connessione tra più fatti distinti: ma questa connessione non è tra fenomeni obbiettivi distinti, come nelle proposizioni sull'esistenza, ma solamente fra denominazioni distinte, da una parte, e dall'altra, se noi vogliamo andare al di là delle parole, fra i rapporti distinti di somiglianza, che costituiscono le classazioni su cui queste denominazioni sono fondate.

I rapporti di somiglianza in cui si risolvono queste classazioni, non sono i soli che siano implicati in un teorema di posizione. Siccome il teorema non è vero in un sol caso particolare, ma in tutti i casi, noi dobbiamo aggiungere, come per tutte le proposizioni generali, un'altra somiglianza, cioè l'uniformità che ci permette di generalizzare. Infine, per una gran parte di proposizioni, ve ne ha un'altra ancora che non si deve negligere: i numerosi teoremi in cui, come in quelli che abbiamo citati, si dice che più rette si tagliano in uno *stesso* punto o più punti si trovano in una *stessa* retta, contengono pure evidentemente l'affermazione di una concordanza nella posizione dei punti o delle rette che vi si considerano. Questa osservazione potrebbe estendersi a tanti altri casi; ma noi non ne parliamo che in linea secondaria, sembrandoci che questo non sia un carattere generale delle proposizioni geometriche di posizione.

In conclusione, l'analisi delle proposizioni della geometria di posizione non ci dà altre affermazioni *reali* che di somiglianza; risultato a cui si deve pervenire, d'una maniera o d'un'altra, tutte le volte che una proposizione non è esistenziale. Ogni affermazione essendo l'affermazione di qualche fatto, una proposizione non può

che affermare, in senso lato, l'esistenza di certi fatti: se questi fatti non sono dei fenomeni sensibili, esterni ed obbiettivi, non possono essere che dei fenomeni interni e subbiettivi. Ora il solo fenomeno interno o subbiettivo, con cui abbiamo da fare nella conoscenza obbiettiva, è la percezione o il sentimento di somiglianza che ci proviene dalla comparazione degli oggetti. Una proposizione geometrica dunque, non affermando niente sull'esistenza delle forme o delle grandezze stesse, non può affermare che l'esistenza di somiglianze (o differenze) tra queste forme o grandezze.

§ 7.º Se le conoscenze che ci danno le matematiche pure non consistono che in giudizi comparativi o rapporti di somiglianza, lo stesso deve dirsi delle generalizzazioni più elevate in cui rientrano tutte le verità particolari, che si chiamano assiomi, e in generale di tutte le premesse ultime di queste scienze. Per la geometria, si trova in Euclide la lista di questi principii: si è osservato che alcuni assiomi della lista possono dimostrarsi, sicchè fra i principii sulla dipendenza tra eguaglianze, il nome di assiomi non conviene in verità che a queste due proposizioni: Due grandezze eguali ad una terza sono eguali fra di loro; Se a grandezze eguali si aggiungono grandezze eguali, le somme sono eguali (1). Non ci

(1) Tutti gli altri assiomi generali della matematica, comuni alla scienza dei numeri e alla geometria, oltre i due grandi assiomi sulle eguaglianze, possono dedursi da questi: ma bisogna osservare che la dimostrazione degli assiomi secondari suppone, oltre di questi due assiomi primari, altre due premesse egualmente primitive e indimostrabili, cioè: 1. la parte è minore del tutto; e 2. ogni grandezza è o uguale o maggiore o minore d' un'altra grandezza qualsiasi. Quest' ultima proposizione è certamente anch'essa *reale*, e non *verbale*, esprimendo delle nozioni di rapporti fra le grandezze, che sono evidentemente altra cosa che le nozioni delle grandezze stesse rapportate. (Il Mill, *Logica l. 3. c. 24.*

occuperemo per il momento della quistione se altri assiomi invocati da Euclide siano delle proposizioni reali o puramente verbali; tralasceremo pure quella se nel seguito delle sue dimostrazioni non vengano sottintesi altri principii evidenti per se stessi, che mancano nella lista degli assiomi; ma aggiungeremo che, oltre agli assiomi generali, ve ne hanno dei particolari, ciascuno dei quali enuncia una proprietà di qualche forma geometrica, che deve servire di punto di partenza nella dimostrazione. La geometria elementare non può fare a meno di due di questi assiomi particolari, l'uno relativo alla retta, che Euclide esprime in questa forma: « Due linee rette non possono chiudere uno spazio », ma a cui i geometri moderni danno quest'altra forma più generale: « Due rette che coincidono in due punti coincidono interamente »; e l'altro relativo al piano, cioè, secondo Euclide, che « Una retta che ha due punti in un piano giace interamente nel piano ». Oltre a ciò le ricerche dei geometri moderni sulla teoria delle parallele hanno messo in chiaro che vi ha bisogno, per fondare questa teoria, d'un assioma speciale: quest' assioma è stato poco felicemente scelto da Euclide, e i geometri moderni gliene hanno generalmente sostituito un altro, che, espresso sotto una forma o sotto un'altra, sta-

§ 5, in nota, dimostra alcuni degli assiomi secondari, deducendoli dai due assiomi primari sulle uguaglianze: ora si guardi attentamente la dimostrazione, e si vedrà che essa sottintende le due altre premesse assiomatiche e primitive che abbiamo detto.) Se alla seconda delle due proposizioni assiomatiche che abbiamo aggiunto ai due assiomi primari sulle eguaglianze, si dà questo significato, che non solo ogni grandezza deve essere con un' altra qualunque in uno di questi rapporti: eguale, minore, maggiore, ma ancora che non può essere se non in uno solo di questi rapporti; allora l'altro assioma: la parte è minore del tutto, può pure dedursi d' una maniera indiretta dagli assiomi primari della matematica, se fra questi si comprende pure il terzo assioma indicato, nel senzo che è stato indicato.

bilisce che « Per un punto non può passare che una sola retta, la quale non incontri un'altra retta data, situata nello stesso piano ». Come si vede, mentre gli assiomi generali enunciano dei rapporti metrici, cioè delle eguaglianze, questi assiomi particolari al contrario sono le più semplici delle proposizioni geometriche di posizione o grafiche. Inoltre nella geometria vi hanno delle definizioni, come quella del cerchio, che non danno semplicemente il senso di un nome, ma che contengono l'affermazione d'una proprietà fondamentale d'una forma geometrica, cioè di un rapporto di misura fra i suoi elementi, affermazione che essendo reale e non semplicemente verbale, potrebbe pure considerarsi come una specie di assioma (1).

Quantunque per le premesse ultime della scienza dei numeri non si sia fatto un catalogo completo, come per quelle della geometria, è evidente che queste premesse sono sia identiche sia analoghe a quelle della geometria.

Il procedimento del calcolo consiste essenzialmente in

(1) Noi diciamo che le definizioni *reali* della geometria potrebbero considerarsi come una specie di assiomi, in quanto sono, come questi, delle proposizioni *reali* e primitive, cioè indimostrabili. Del resto la distinzione fra gli assiomi e le definizioni riposa sopra un fondamento logico, ed è abbastanza precisa. L'assioma stabilisce una uniformità, un accoppiamento invariabile tra due fatti, in modo che, il primo essendo dato, il secondo se ne possa inferire. Ma la definizione non serve come principio per fare delle inferenze, cioè per passare da un fatto dato all'altro che gli è costantemente legato; la definizione del cerchio, p. e, non ha lo scopo di abilitarci a fare l'illazione: questa figura data è un cerchio, dunque i suoi raggi sono eguali. Il geometra, supponendo che la figura data è un cerchio, ha supposto già che ha i raggi eguali. Le definizioni dunque, quantunque siano proposizioni *reali*, non sono, a parlar propriamente, delle premesse della geometria come gli assiomi: esse enunciano una proprietà primitiva di una forma geometrica, la quale fa riconoscere questa forma, e alla quale saranno legate tutte le altre proprietà che verranno dimostrate

una successione di sostituzioni, fatte in virtù dei due assiomi fondamentali sulle eguaglianze: Quantità eguali aggiunte a quantità eguali danno quantità eguali; Due quantità eguali ad una terza sono eguali fra loro. Così, nella risoluzione delle equazioni, le sostituzioni che si fanno aggiungendo o togliendo una stessa quantità ai due membri dell'equazione, moltiplicandoli o dividendoli amendue per la stessa quantità, hanno luogo in virtù del primo assioma: ma quando nell'uno dei membri dell'equazione si sostituisce ad una quantità il suo equivalente, si applicano tutti e due gli assiomi; in virtù del primo si ammette che, per la sostituzione, il valore del membro dell'equazione in cui essa si fa non viene alterato, e in virtù del secondo si ammette che l'equazione, cioè l'eguaglianza di questo membro con l'altro, sussiste ancora dopo la sostituzione.

Gli stessi principii governano le operazioni dell'aritmetica. Le operazioni sui numeri elevati si eseguiscono col metodo della divisione in operazioni parziali, metodo che suppone delle sostituzioni successive, ciascuna delle quali ha luogo in virtù dei principii: Quantità eguali aggiunte a quantità eguali sono eguali; Due quanittà eguali ad una terza sono eguali fra loro. Siano da addizionare certi numeri: per mettere sotto gli occhi del lettore un esempio, siano 6972 Secondo la regola, ciascun numero

$$\begin{array}{r} 7847 \\ \hline =14819 \end{array}$$

si considera come composto di tanti numeri parziali, le unità di ciascuno dei quali sono di diverso ordine, il che è esattamente conforme alla nozione del numero nel sistema decimale; e si fanno le somme parziali delle unità dello stesso ordine, sostituendo così queste somme, prese insieme, ai numeri dati, o piuttosto a tutte le parti, prese insieme, in cui i numeri dati si sono considerati come decomposti. Questa sostituzione è giustificata dall'assioma che Quantità eguali aggiunte a quantità eguali danno

quantità eguali. Ma allo stesso tempo le unità dello stesso ordine che si trovano in queste somme parziali vengono esse stesse sommate, quando il risultato della somma delle unità di un certo ordine contenendo unità d'ordine superiore, queste ultime si riportano per unirle alla somma delle unità del loro ordine. Che il risultato così ottenuto sia eguale alle somme parziali primitive prese insieme, è ancora una conseguenza dall' assioma che Quantità eguali aggiunte a quantità eguali sono eguali; ma che esso possa sostituirsi a queste somme parziali nel rapporto d'equivalenza che lega queste ultime ai numeri dati, e venga perciò riconosciuto eguale a questi numeri, ciò avviene in virtù dell'assioma che Due quantità eguali ad una terza sono eguali fra loro.

Mercè la divisione in operazioni parziali, le operazioni sui numeri di più cifre si riconducono a quelle sui numeri d'una sola cifra; e l'aritmetica suppone come conosciuti i risultati dell'addizione e moltiplicazione di due qualunque di questi ultimi numeri. Ciò però non vuol dire che essi non siano suscettibili di essere dimostrati; poichè per tutta la serie dei numeri. ammesso che ciascun numero della serie si forma per l'addizione del numero immediatamente inferiore e dell'unità, si possono dimostrare tutti i differenti modi di formazione di ciascuno per l'addizione di numeri minori. Si può, p. e. dimostrare che $7+5=12$, ragionando di questa maniera: $5=1+4$; aggiundendo quantità eguali, $7+5=7+1+4$; ma $7+1=8$; aggiungendo quantità eguali, $7+1+4=8+4$; e siccome due quantità eguali ad una terza sono eguali fra loro, $7+5=8+4$. Della stessa maniera si dimostra che $8+4=9+3$, e quindi, perchè due quantità eguali ad una terza sono eguali fra loro, $7+5=9+3$; e dimostrato similmente che $9+3=10+2$, si dimostra infine che $7+5=10+2$ o 12, queste due ultime espressioni essendo assolutamente identiche di senso nel nostro sistema di nume-

razione. Aggiungiamo che queste proposizioni stesse, le quali stabiliscono l'eguaglianza fra un numero e il numero immediatamente inferiore più l' unità, non sono tutte ugualmente primitive: se quelle che concernono i primi dieci numeri devono ritenersi come primitive, le altre al contrario possono ritenersi come derivate. Così che $14+1=15$ può a buon diritto considerarsi come una verità dedotta; infatti 14 non significando altro per noi che una decina e quattro unità, e 15 non significando altro che una decina e cinque unità, conosciuto che $4+1=5$, noi ne possiamo inferire che, aggiungendo ai due membri di questa eguaglianza una stessa quantità, cioè una decina, l'eguaglianza non viene alterata. Però non dobbiamo concluderne che queste sole verità immediate sulle eguaglianze numeriche, che sono il minimum indispensabile alla dimostrazione, siano evidenti per sè stesse, e non vi siano altre conoscenze immediate ed evidenti della stessa maniera sulle eguaglianze numeriche: al contrario, è chiaro che noi conosciamo che due e due fanno quattro e che tre e due fanno cinque d'una maniera così intuitiva come conosciamo che quattro e uno fanno cinque.

Come dunque le premesse della geometria si riducono agli assiomi sull'eguaglianza più altre poche verità particolari ugualmente evidenti per se stesse, assiomi o definizioni, ciascuna delle quali enunzia una proprietà di qualche forma geometrica; così le premesse della scienza dei numeri si riducono agli assiomi dell'eguaglianza, che essa ha comuni con la geometria, più alcune poche verità particolari, che potrebbero pure in un certo senso chiamarsi assiomatiche, per le quali conosciamo le somme dei numeri più piccoli (1). La quistione dunque sulla

(1) Noi faremo qui un'osservazione analoga a quella fatta sulle definizioni geometriche. Le proposizioni sui rapporti numerici, o per impiegare il linguaggio di Kant, le formule numeriche, che so-

natura delle conoscenze matematiche volge in sostanza sulla natura di queste poche proposizioni primitive: sono esse, per conseguenza, che noi dobbiamo particolarmente esaminare. Cominceremo per istabilire il loro carattere sintetico.

§. 8°. In quanto agli assiomi sulle eguaglianze, per non misconoscere il carattere *reale* o *sintetico* di queste proposizioni, basta non dimenticare queste due verità: Primo, che un rapporto d'eguaglianza è esso stesso un fatto allo stesso titolo che un fatto sensibile qualunque, in quanto l'affermazione d'un rapporto di tale natura non è che l'affermazione che in circostanza date noi avremo o potremmo avere certe percezioni definite, che noi chiamiamo d'eguaglianza. E, secondo, che i termini d'un rapporto d'eguaglianza sono delle cose concrete, realmente distinte le une dalle altre. Se in due quantità eguali non si vedono che due designazioni diverse d'uno stesso numero astratto, allora sarà facile di trovare nell'assioma. « Due quantità eguali ad una terza sono eguali fra di loro », una proposizione analitica, implicata in questa nozione del numero e dell'eguaglianza numerica (1). Così la geometria, per il

no delle verità primitive, non meritano propriamente il nome di assiomi: ma ciò è per un'altra ragione che le definizioni geometriche. È che la generalizzazione contenuta in queste proposizioni, non è una verità ultima, che non possa dedursi dagli assiomi sulle eguaglianze. Io voglio dire che, se noi possiamo ammettere in un caso particolare la verità di alcuna di queste proposizioni, noi possiamo generalizzarla in virtù degli assiomi generali sulle eguaglianze. Se io prendo per accordato, p. e., che quattro oggetti particolari più un altro oggetto che stanno a me d'innanzi, sono eguali a cinque, io posso perciò stabilire in generale che, in tutti i casi, quattro più uno sono sempre eguali a cinque, in virtù dell'assioma che Le somme di quantità eguali sono eguali.

(1) È così, p. e., che fa Helmholtz. V. *Revue scientifique* ser. 3. t. 14 p. 46. Notiamo il fatto che Helmholtz crede che gli assiomi dell'aritmetica si ricavino dalla nozione stessa dei numeri, perchè in seguito ci sarà utile di tenerlo presente.

suo carattere più concreto o meno simbolico, si presta più facilmente all'esame di questi assiomi. Dire che la prima grandezza è uguale alla terza, è affermare l'esistenza o la possibilità di certe percezioni all'occasione della comparazione di queste due grandezze; altre percezioni, distinte da queste prime, anch'esse reali o possibili, e occasionate dalla comparazione fra la seconda grandezza e la terza, si affermano dicendo che la seconda è uguale alla terza; infine, quando si conclude che la prima è uguale alla seconda, si affermano altre percezioni della stessa natura, distinte tanto dalle prime quanto dalle seconde. La cosa è evidente quando le eguaglianze affermate tra le grandezze che si mettono in rapporto, sono percettibili d'una maniera immediata, o intuitiva. Ma anche quando le uguaglianze non sono percettibili d'una maniera intuitiva, cioè quando il rapporto d'eguaglianza che si stabilisce fra due grandezze non corrisponde a una percezione d'eguaglianza ottenuta dalla comparazione diretta delle due grandezze, anche allora non è meno vero che a questo rapporto non corrisponde altra cosa che delle percezioni attuali o possibili d'eguaglianza, e che le inferite sono realmente distinte dalle date. Dire che la grandezza A è uguale alla grandezza B, se quest'eguaglianza non s'intuisce immediatamente, è dire che A e B hanno lo stesso rapporto con un'altra grandezza con cui sono state misurate; così l'eguaglianza affermata in questo caso si risolve nelle percezioni d'eguaglianza ottenute nelle operazioni della misura. Ma quando ammettiamo che perciò A e B avranno pure lo stesso rapporto ad un'altra unità qualunque di misura diversa dalla prima, noi facciamo un'inferenza, e i fatti inferiti sono realmente distinti dai fatti costatati nell'operazione della misura antecedente, vale a dire le percezioni d'eguaglianza inferite sono altre dalle percezioni d'eguaglianza da cui s'inferiscono. Questa semplice inferenza è naturalmente dovu-

ta all'assioma che Due grandezze eguali ad una terza sono eguali fra loro. Simile è il caso quando, dopo aver costatato che A e B hanno lo stesso rapporto con una certa unità di misura, e, B e C lo stesso rapporto con la stessa unità di misura o con un'altra, noi ne inferiamo che A e C avranno sempre lo stesso rapporto con una grandezza qualunque presa per unità di misura. I rapporti inferiti implicano sempre dei fatti, cioè delle percezioni comparative, distinti dai fatti, cioè dalle percezioni comparative, dati. Similmente altro è percepire l'eguaglianza fra grandezze separate, rapportate l'una con l'altra a due a due, altro è percepire l'eguaglianza fra le somme di queste grandezze dopo la loro riunione. E l'assioma « Le somme di grandezze eguali sono eguali », è una proposizione sintetica per le stesse ragioni che l'assioma « Due grandezze eguali ad una terza sono eguali tra loro».

In quanto agli altri assiomi geometrici sull'eguaglianza, quelli che, come il Bain (*Logica* lib. 5°, c. 1°, 6), negano che l'eguaglianza fra le grandezze sia un fatto distinto dalla loro coincidenza, negano anche naturalmente il carattere reale o sintetico della loro proposizione « Due grandezze che coincidono sono eguali ». Noi abbiamo detto le ragioni per cui questa opinione non ci sembra ammissibile.

Più plausibile pare l'opinione del Bain, quando egli contesta il carattere di proposizione reale all'assioma d'Euclide, che Wolf ha laboriosamente dimostrato: La parte è minore del tutto. Però, ben considerando la cosa, si troverà che anche questa proposizione è reale o sintetica, altro essendo l'intuizione passiva di un tutto e di una parte, ed altro la percezione d'un rapporto d'ineguaglianza, quale viene affermato nell'assioma. Nondimeno quest'assioma d'Euclide presenta una difficoltà reale: cioè come possa intendersi, senza fare una proposizione identica, che la parte è minore del tutto, mentre, come noi stessi abbiamo ammesso, una grandezza si dice minore d'un'altra,

quando la prima è uguale a una parte della seconda. Noi crediamo che questa difficoltà si risolva così: l'assioma d'Euclide è certamente una proposizione affermativa, ma essa implica delle proposizioni negative corrispondenti, cioè che la parte non è uguale nè maggiore del tutto, e sono queste che danno all'assioma un significato reale. Intatti nei numerosi casi in cui Euclide si serve dell'assioma nella prova per l'assurdo, mostrando che da una certa ipotesi seguirebbe che la parte sarebbe uguale al tutto o maggiore, l'assioma realmente invocato è che la parte non potrebbe essere uguale nè maggiore del tutto. Quando invece egli si serve dell'assioma nella prova diretta, cioè quando, dopo aver detto che una grandezza è uguale a una parte d'un'altra grandezza, soggiunge che quindi essa è minore di tutta la grandezza, egli non fa in realtà alcun uso dell'assioma, non facendo alcuna inferenza reale, perchè dire che una grandezza è minore d'un'altra, è precisamente dire che la prima è uguale a una parte della seconda.

Il Bain nega egualmente il carattere di proposizioni reali o sintetiche agli assiomi particolari della geometria, che enunciano una proprietà d'una determinata forma geometrica: « Due rette non chiudono uno spazio », è per lui una proposizione identica o puramente verbale: che due rette chiudessero uno spazio sarebbe, egli dice, una contraddizione. Il Bain considera la proposizione, non come un assioma, ma come un corollario della definizione della retta, la quale, secondo lui, è: « quando due linee sono tali che esse non possono coincidere in due punti senza confondersi l'una con l'altra, esse sono chiamate linee rette». (lib. 2°, c. 5°, 4; lib. 5°, c. 1, 6). E nel fatto l'assioma d'Euclide non è che un caso particolare di quest'assioma più generale che i geometri moderni ordinariamente gli sostituiscono: « se due rette coincidono in più di un punto, esse coincidono interamente ». La proposizione negativa

« Due rette non chiudono uno spazio » non è che l'equivalente della proposizione affermativa « Due rette che hanno in comune i due punti che le limitano, coincidono »; ed è questo fatto che si dimostra effettivamente per l'applicazione dell'assioma, quando questo viene invocato (v. Euclide lib. 1,° prop. 4ª). Ora che questa proposizione o l'altra più generale di cui essa è un caso particolare, debba più correttamente esprimersi sotto la forma di un assioma o sotto quella di una definizione, è indifferente per la quistione se la proposizione sia sintetica o analitica, perchè è evidente che dare ad una proposizione reale la forma della definizione, non basta perchè essa diventi verbale o analitica. Vi ha certamente un aspetto sotto cui la proposizione può sembrare semplicemente verbale: queste due espressioni, « Due rette che coincidono in più di un punto », e « Due rette che coincidono interamente », non designano dei fatti reali distinti, ma un solo e stesso fatto, a cui conviene tanto la prima quanto la seconda designazione. Se la prima designazione è applicabile, i fatti obbiettivi sono tali, che ciò basta, senz'altro, perchè la seconda sia pure applicabile, e non vi ha bisogno perciò dell'esistenza di nuovi fatti reali distinti. Due rette che coincidessero in più di un punto, ma che non coincidessero interamente, sarebbero un non senso; non sarebbe possibile alcuna rappresentazione reale corrispondente a queste parole. Ma le stesse osservazioni sono applicabili, come abbiamo visto, a tutte le proposizioni geometriche di posizione. Non ci sarebbe possibile alcuna intuizione o rappresentazione di oggetti nello spazio, in cui si trovassero i rapporti che la proposizione suppone come dati, ma non si trovassero quelli che essa dimostra. La coesistenza necessaria affermata in tali proposizioni, non è quella di due fatti reali distinti e separati, ma quella di due *proprietà astratte* dello stesso fatto, cioè, al fondo, delle possibilità di venirgli applicate due denominazioni distinte. Ma da ciò non segue che le proposizioni della geometria di posizione siano semplicemente verbali; perchè quantunque ciò che è dato e ciò che è inferito non siano dei fatti obbiettivi distinti e separati, sono nondimeno delle relazioni differenti sotto cui gli stessi fatti obbiettivi possono considerarsi, e queste relazioni sono anch'esse dei fatti di un certo ordine. In generale, noi lo sappiamo, le proposizioni della matematica pura non affermano l'esistenza o la simultaneità o la sequenza di fenomeni obbiettivi, ma delle relazioni di somiglianza o di differenza tra questi fenomeni, e delle dipendenze tra queste relazioni; e noi abbiamo visto, in particolare, che in una proposizione geometrica di posizione vi ha almeno un minimum di affermazioni reali di questa natura, le quali consistono a stabilire che, se certi oggetti possono entrare in certe classi date, essi possono per ciò stesso entrare pure in certe altre classi. Ora, facendo l'applicazione di questo principio alla proposizione in quistione, si vedrà che essa è sintetica, perchè afferma una unione di fatti distinti di una natura particolare, cioè di relazioni distinte di somiglianza definita: essa stabilisce che Due linee che possono classarsi tanto fra le rette quanto fra le cose che coincidono in più di un punto, potranno per ciò stesso classarsi pure tra le cose che coincidono interamente.

Ma ciò non basterebbe al Bain per chiamare *sintetica* e *reale* la proposizione, poichè per lui la semplice percezione della somiglianza o della differenza fa parte della nozione stessa della cosa, e quindi un giudizio affermante delle semplici somiglianze o differenze, egli non lo considera che come analitico o identico. Così mentre il Mill avea classato i significati delle proposizioni in affermazioni della coesistenza, della sequenza e della somiglianza (oltre quelle della semplice esistenza), il Bain non ammette, come abbiamo già detto, la terza classe, cioè

delle proposizioni sulla somiglianza, perchè questa costituisce, secondo lui, un predicato identico o verbale, e alla somiglianza di Mill sostituisce la quantità o l'eguaglianza. Ma le osservazioni precedenti sulle proposizioni della geometria di posizione mostrano che vi ha una lacuna nella classazione del Bain: queste proposizioni non concernono dei rapporti metrici o quantitativi, delle eguaglianze; in quale classe devono esse rientrare? Il Bain non parla mai di tali proposizioni: esse non possono classarsi fra le proposizioni di coesistenza, perchè, da una parte, sarebbe inesatto, come noi abbiamo osservato, di ammettere che esse affermano quella specie di coesistenza che Mill chiama ordine nel luogo, e d'altra parte contentarsi di ammettere, come fa talvolta il Bain per certe proposizioni, che la coesistenza affermata è una coesistenza di attributi nello stesso soggetto, è rinunziare ad un'analisi rigorosa del vero contenuto delle proposizioni. La coesistenza nel tempo o nel luogo presenta un'idea chiara: ma cosa vuol dire coesistenza d'attributi, se non si vogliono realizzare delle astrazioni? Vuol dire semplicemente che certe forme verbali si possono applicare simultaneamente, riferendosi allo stesso soggetto: ma si tratta di sapere quali siano le rappresentazioni reali corrispondenti alla predicazione di queste forme verbali. Se, come abbiamo detto, nelle proposizioni della geometria di posizione le affermazioni reali si risolvono in relazioni definite di somiglianza, che non è eguaglianza, l'eguaglianza o la quantità è una categoria troppo stretta per contenere tutte le proposizioni della matematica, e bisogna ritornare per questa parte alla classazione di Mill, cioè mettere la somiglianza al posto della eguaglianza o della quantità. Perchè il Bain vede in una specie della somiglianza (cioè l'eguaglianza) un predicato reale, e non nelle altre specie? Il criterio ch'egli sembra seguire è che una verità d'inferenza è *reale* o *sintetica*, mentre una verità intuitiva è

verbale o *analitica*: infatti tra i principii della matematica egli non riconosce come sintetici che i due assiomi generali sulle eguaglianze, i quali costituiscono secondo lui il solo fondamento induttivo della scienza (1). Ma questo criterio non può servire di base a una classazione delle proposizioni quale il Bain se l'è proposta. Si tratta di classare le proposizioni per la natura dell'attribuzione che esse contengono. Quando è quistione delle affermazioni sulla coesistenza e la sequenza, il Bain vede forse una differenza tra quelle che sono immediatamente conosciute e quelle che non si conoscono che per un'illazione? La distinzione che egli fa tra le affermazioni sulla somiglianza, classando le une fra le sintetiche e le altre fra le analitiche, è dunque arbitraria. Se d'altronde si ammette che la percezione di un rapporto di somiglianza è un fatto distinto dalla percezione o rappresentazione dei termini

(1) Il Bain vuole che l'assioma delle parallele sia, non un assioma, ma un teorema di una difficile dimostrazione (l. V, c. I, 6): intanto questa dimostrazione non è stata mai data, e i geometri più moderni si accordano a pensare che la proposizione è indimostrabile. Sarebbe stata certamente un' incoerenza nel Bain di conservare questa proposizione nella lista degli assiomi o premesse reali della matematica, dopo averne cancellato tutte le altre all' infuori dei due assiomi generali sulle eguaglianze. Così, conformemente ai suoi principii, l'assioma delle parallele non potrebbe essere per lui che o una proposizione verbale o un teorema.

Notiamo pure che, se il criterio del Bain per dividere le proposizioni sulle somiglianze in due classi, le analitiche e le sintetiche, è realmente, come sembra, quello che noi indichiamo nel testo, questo criterio è necessariamente arbitrario, perchè alcuni matematici dimostrano ciò che altri ammettono come assiomatico, p. e. la proposizione che la linea retta è la più breve fra due punti dati. Così egli è condotto a certe asserzioni singolari, come questa: che « tre ed uno fanno quattro » è una proposizione verbale e analitica, mentre « due e due fanno quattro » è reale e sintetica (essendo fondata, com'egli dice, sui grandi principii induttivi della matematica - v. lib. V, c. I, 7).

di questo rapporto (quantunque il primo fatto possa essere indissolubilmente legato al secondo), non vi ha alcuna ragione per negare la natura sintetica di questo predicato.

§. 9.° In quanto alle definizioni, il loro carattere analitico potrebbe sembrare sufficientemente provato dal fatto stesso che sono delle definizioni; perchè noi, si dirà, non applicheremmo p. e. il nome di cerchio, là dove non trovassimo l'eguaglianza dei raggi, e quindi quest'attributo è implicato nel significato del soggetto. Noi andremo direttamente al fondo della quistione, e domanderemo se l'intuizione o la rappresentazione di un cerchio contenga la percezione del rapporto d'eguaglianza tra i suoi raggi. Ora è evidente che non la contiene: per conseguenza, affermando del cerchio ch'esso ha i raggi eguali, noi facciamo una proposizione sintetica, perchè il soggetto della proposizione non sono che i cerchi, reali o possibili, dell'intuizione (e non una pretesa nozione astratta del cerchio), e l'eguaglianza di cui si tratta nell'attributo, non è che la percezione che noi abbiamo o potremmo avere di questo rapporto, paragonando fra loro i raggi di uno di questi cerchi. Gli antichi vedevano a buon dritto nelle definizioni geometriche delle definizioni *reali* o *essenziali*, in quanto esse non c'istruiscono semplicemente sul senso d'un nome, ma ci danno un fatto, cioè una relazione, fondamentale, a cui gli altri fatti o relazioni, di cui la forma geometrica definita è il soggetto, si riattaccano per la dimostrazione, venendo attribuite in virtù di questa relazione primitiva. Sono anche questa specie di definizioni che diedero alla metafisica l'idea di definizione essenziale, non trovandosi, al di fuori della geometria, degli oggetti di cui le altre proprietà siano legate a qualche proprietà logicamente primitiva, per una connessione *necessaria* e visibile *a priori* (se questa connessione è possibile nella geometria, ma non nelle scienze di fatto, ciò si deve al metodo speciale delle matematiche, che è interamente dedut

tivo, e alla natura speciale del loro contenuto, cioè dei rapporti studiati da queste scienze). Sarebbe dunque vero di dire, in questo senso, che p. e. l'eguaglianza dei raggi è contenuta nell'essenza del cerchio, ma bisogna guardarsi dal concluderne che perciò quest'attributo non è che analitico: la conseguenza sarebbe giusta se l'*essenza* di cui si tratta fosse l'*essenza nominale*, secondo la dottrina che la definizione è l'esposizione del senso del nome, e che questo è costituito da una porzione determinata degli attributi della classe. Ora il senso del nome cerchio non è per noi che di designare certe intuizioni, reali o possibili, dei nostri sensi, cioè certe superficie di una forma particolare: la relazione d'eguaglianza che noi percepiamo o possiamo percepire fra certi elementi di queste superficie, è un fatto che ha un legame necessario, sia nella realtà sia nel nostro pensiero, con queste intuizioni dei nostri sensi, ma che ne è completamente distinto, e che, per conseguenza, non fa parte del senso del nome cerchio.

Per le premesse della scienza dei numeri, il Bain fa come per quelle della geometria: non attribuendo il carattere di proposizioni reali che ai soli assiomi generali sulle eguaglianze, egli lo nega alle verità assiomatiche particolari, che per l'aritmetica volgono, come abbiamo detto, su certe eguaglianze numeriche conosciute d'una maniera immediata. Noi abbiamo visto che tutte le eguaglianze numeriche sono capaci di essere dimostrate, una volta che di ciascuno della serie dei numeri si ammetta come conosciuta la sua eguaglianza col numero immediatamente inferiore più l'unità; e che la dimostrazione consiste in un seguito di sostituzioni fatte in virtù dei due assiomi fondamentali sulle eguaglianze. Il Bain ammette che le sostituzioni siano giustificate dagli assiomi; ma egli crede che le altre premesse, cioè l'eguaglianza di ciascun numero al numero immediatamente inferiore più l'unità, siano delle proposizioni puramente verbali o analitiche,

che non espongono altro che la definizione del nome del numero. Già il Leibnitz ed altri al seguito di lui avevano ammesso che queste proposizioni fossero delle verità puramente identiche; ma dimostrando tutte le eguaglianze numeriche mediante queste proposizioni, essi ne concludevano che tutte le verità sui numeri fossero unicamente fondate sul principio d'identità. Infatti, se si ammette che quando nella dimostrazione si sostituisce a un numero il numero immediatamente inferiore più uno, o viceversa a un numero più uno il numero immediatamente superiore, non si fa altro che sostituire al definito la definizione e alla definizione il definito; diventa inutile di ricorrere inoltre alle proposizioni generali sintetiche sulle eguaglianze, e tutta la dimostrazione non diviene che una sostituzione di proposizioni identiche le une alle altre, in cui non si fa altro che mettere al posto di alcuni nomi altri nomi aventi lo stesso senso. Ritorniamo alla somma di 7+5: 5 ha lo stesso senso che 1+4; dunque 7+5 ha lo stesso senso che 7+1+4, e questo lo stesso senso che 8 + 4; e questo lo stesso senso che 8+1+3, che ha lo stesso senso che 9+3, ecc. (1).

(1) Il Leibnitz nella sua dimostrazione invoca l'assioma che sostituendo cose eguali l'eguaglianza resta. (*N. Saggi* l. 4. c. 7). Ma il Galluppi, dimostrando secondo i principii di Leibnitz la nostra proposizione 7+5=12, spiega nettamente come la dimostrazione non suppone che il diritto di sostituire vicendevolmente la definizione e il definito (*Saggio sulla crit. della conosc.* t. 3. § 114; v. a. t. 1. § 78). Con ciò però egli si mette in contraddizione con se stesso: infatti avendo opposto a Condillac che, se nella dimostrazione non vi ha che una sola idea che si trasforma sotto diverse espressioni, non si comprende come il raziocinio porti all'estensione delle nostre conoscenze (*Op. cit.* t. 1. § 70), egli cerca di evitare questa difficoltà, che è pure inerente alla sua propria dottrina, mostrando che il raziocinio ordinariamente procede dal generale al particolare (t. 1. § 73, 75, 78, ecc). Ma se nella dimostrazione della proposizione in quistione non vi ha che una sostituzione tra il definito e la definizione, non vi ha allora alcun' applicazione di un principio generale, e l'inferenza è necessariamente apparente, e non reale.

Il Bain unisce dunque due idee incompatibili, quando sostiene che la sostituzione tra il numero immediatamente inferiore più l'unità e il numero immediatamente superiore sia unicamente una sostituzione tra la definizione nominale e il definito, e che tuttavia una dimostrazione ottenuta mediante queste sostituzioni sia l'applicazione di assiomi, cioè di principii sintetici. La conseguenza della prima di queste due dottrine è di bandire dal calcolo ogn'inferenza reale, e di non far consistere il progresso della dimostrazione che in inferenze apparenti, che si limitano a dare un'espresione differente allo stesso pensiero. E allora bisognerà rinunziare necessariamente al valore sintetico o reale di tutte le proposizioni sui numeri, e la scienza dei numeri non potrà darci altro che delle proposizioni verbali. Se si accorda che i ragionamenti della matematica conducono, come gli altri, a stabilire delle nuove verità, bisogna anche accordare non meno l'uno che l'altro di questi due punti: che le sostituzioni del calcolo sono, non sostituzioni di espressioni diverse ma equivalenti d'una stessa cosa, ma delle inferenze reali, o, ciò che vale lo stesso, che i principii generali o assiomi, su cui queste sostituzioni sono fondate, sono delle proposizioni sintetiche; e che lo stesso carattere sintetico appartiene egualmente a *tutte* le *formule numeriche* (come le chiama Kant), cioè a *tutte* le proposizioni particolari sui rapporti tra numeri

§. 10° Noi dobbiamo ora mostrare che i principii della matematica sono tutti dei giudizii comparativi, affermanti delle eguaglianze, o piuttosto, d'una maniera più generale, delle somiglianze definite, e che le matematiche pure non presuppongono alcuna verità sull'esistenza.

Secondo il Mill, le verità particolari che, insieme alle verità generali sulle eguaglianze, costituiscono le premesse della matematica, implicano delle affermazioni esistenziali. Di queste verità, quelle che sono o possono consi-

derarsi come definizioni, differiscono dalle altre definizioni, in quanto non spiegano semplicemente il senso di un nome, ma fanno pure la supposizione che esistono nella realtà degli oggetti corrispondenti alle definizioni. Infatti, dice il Mill, « sarebbe evidentemente impossibile di dedurre alcuna verità di geometria da una proposizione che indicasse solamente la maniera di cui s'intende impiegare un segno particolare ». « Vi ha dunque una distinzione reale fra le definizioni di nomi e quelle che si chiamano a torto definizioni di cose; ma questa differenza consiste in ciò, che queste enunciano tacitamente, nello stesso tempo che la significazione di un nome, un punto di fatto. Quest'asserzione tacita non è una definizione, è un postulato. La definizione è una semplice proposizione identica, che non insegna niente altro che l'uso della lingua, e dalla quale non si può tirare alcuna conclusione relativa a dei fatti. Il postulato che l'accompagna, al contrario, afferma un fatto che può condurre a delle conseguenze più o meno importanti; esso afferma l'esistenza attuale o possibile di cose che possiedono la combinazione d'attributi dichiaraata dalla definizione; e questo fatto, se è reale, può essere il fondamento di tutto un edifizio di verità scientifiche » (l. 1° c. 8° § 5).

Il Mill fa un'obbiezione alla propria dottrina: Non è vero che esista un cerchio a raggi esattamente eguali; i postulati implicati nelle definizioni non sono dunque completamente veri. « Vi ha dunque qualche difficoltà a concepire che le conclusioni più certe riposano su premesse, che, lungi di essere certamente vere, non sono certamente vere in tutta l'estensione che comporta la loro enunciazione ». (l. 1.° c. 8.° § 6). Ma, risponde l'autore a quest'obbiezione, vi ha altrettanta verità nel postulato, quanta ne bisogna per portare ciò che vi ha di vero nella conclusione. Le definizioni devono essere considerate come le nostre prime e più evidenti generalizzazioni relative alle

figure quali esse esistono negli oggetti naturali. « Queste generalizzazioni, in quanto generalizzazioni, sono perfettamente esatte. L'eguaglianza di tutti i raggi è vera di tutti i cerchi, altrettanto che essa è vera di un cerchio, ma essa non è completamente vera d'alcuno; essa non lo è che d'una maniera molto approssimativa, e così approssimativa che la supposizione che essa è assolutamente vera non trascinerebbe nella pratica alcun errore di qualche importanza. Quando ci accade d'estendere queste induizioni o le loro conseguenze a casi, in cui l'errore sarebbe apprezzabile,..... noi correggiamo le nostre conclusioni combinandovi nuove proposizioni relative all'aberrazione ». Il carattere di rigore o di certezza particolare attribuito alle matematiche è, dice perciò il Mill, un'illusione, la quale non si mantiene, se non supponendo che queste verità si rapportano ad oggetti puramente ideali, mentre esse si rapportano invece agli oggetti realmente esistenti nella natura. Le asserzioni sulle quali i ragionamenti si fondano non corrispondono, in geometria, più esattamente che nelle altre scienze ai fatti; ma noi *supponiamo* che essi vi corrispondano, per poter tirare le conseguenze che derivano dalla supposizione. « Io trovo dunque esatta in sostanza l'opinione di Dugald - Stewart, che la geometria è fondata su delle ipotesi; che è a ciò che essa deve la certezza particolare che la distinguerebbe, e che in ogni scienza si può, ragionando su delle ipotesi, ottenere un insieme di conclusioni così certe che quelle della geometria, cioè a dire così rigorosamente concordanti con le ipotesi, e forzanti così irresistibilmente l'assentimento, a condizione che le ipotesi siano vere ». (l. 2° c. 5° § 1).

Ora, ammettiamo, come vuole il Mill, che le proposizioni della geometria siano ipotetiche: l'affermazione di una proposizione ipotetica implica forse l'affermazione categorica dell'ipotesi? Dire: « se vi ha un pendolo nelle con-

derarsi come definizioni, differiscono dalle altre definizioni, in quanto non spiegano semplicemente il senso di un nome, ma fanno pure la supposizione che esistono nella realtà degli oggetti corrispondenti alle definizioni. Infatti, dice il Mill, « sarebbe evidentemente impossibile di dedurre alcuna verità di geometria da una proposizione che indicasse solamente la maniera di cui s'intende impiegare un segno particolare ». « Vi ha dunque una distinzione reale fra le definizioni di nomi e quelle che si chiamano a torto definizioni di cose; ma questa differenza consiste in ciò, che queste enunciano tacitamente, nello stesso tempo che la significazione di un nome, un punto di fatto. Quest'asserzione tacita non è una definizione, è un postulato. La definizione è una semplice proposizione identica, che non insegna niente altro che l'uso della lingua, e dalla quale non si può tirare alcuna conclusione relativa a dei fatti. Il postulato che l'accompagna, al contrario, afferma un fatto che può condurre a delle conseguenze più o meno importanti; esso afferma l'esistenza attuale o possibile di cose che possiedono la combinazione d'attributi dichiaraata dalla definizione; e questo fatto, se è reale, può essere il fondamento di tutto un edifizio di verità scientifiche » (l. 1° c. 8° § 5).

Il Mill fa un'obbiezione alla propria dottrina: Non è vero che esista un cerchio a raggi esattamente eguali; i postulati implicati nelle definizioni non sono dunque completamente veri. « Vi ha dunque qualche difficoltà a concepire che le conclusioni più certe riposano su premesse, che, lungi di essere certamente vere, non sono certamente vere in tutta l'estensione che comporta la loro enunciazione ». (l. 1.° c. 8.° § 6). Ma, risponde l'autore a quest'obbiezione, vi ha altrettanta verità nel postulato, quanta ne bisogna per portare ciò che vi ha di vero nella conclusione. Le definizioni devono essere considerate come le nostre prime e più evidenti generalizzazioni relative alle

figure quali esse esistono negli oggetti naturali. « Queste generalizzazioni, in quanto generalizzazioni, sono perfettamente esatte. L'eguaglianza di tutti i raggi è vera di tutti i cerchi, altrettanto che essa è vera di un cerchio, ma essa non è completamente vera d'alcuno; essa non lo è che d'una maniera molto approssimativa, e così approssimativa che la supposizione che essa è assolutamente vera non trascinerebbe nella pratica alcun errore di qualche importanza. Quando ci accade d'estendere queste induizioni o le loro conseguenze a casi, in cui l'errore sarebbe apprezzabile,..... noi correggiamo le nostre conclusioni combinandovi nuove proposizioni relative all'aberrazione ». Il carattere di rigore o di certezza particolare attribuito alle matematiche è, dice perciò il Mill, un'illusione, la quale non si mantiene, se non supponendo che queste verità si rapportano ad oggetti puramente ideali, mentre esse si rapportano invece agli oggetti realmente esistenti nella natura. Le asserzioni sulle quali i ragionamenti si fondano non corrispondono, in geometria, più esattamente che nelle altre scienze ai fatti; ma noi *supponiamo* che essi vi corrispondano, per poter tirare le conseguenze che derivano dalla supposizione. « Io trovo dunque esatta in sostanza l'opinione di Dugald - Stewart, che la geometria è fondata su delle ipotesi; che è a ciò che essa deve la certezza particolare che la distinguerebbe, e che in ogni scienza si può, ragionando su delle ipotesi, ottenere un insieme di conclusioni così certe che quelle della geometria, cioè a dire così rigorosamente concordanti con le ipotesi, e forzanti così irresistibilmente l'assentimento, a condizione che le ipotesi siano vere ». (l. 2° c. 5° § 1).

Ora, ammettiamo, come vuole il Mill, che le proposizioni della geometria siano ipotetiche: l'affermazione di una proposizione ipotetica implica forse l'affermazione categorica dell'ipotesi? Dire: « se vi ha un pendolo nelle con-

dizioni ideali o astratte supposte dalla teoria, esso oscillerà uniformemente per un tempo infinito », non implica l'affermazione che un pendolo tale esista. Così dire: « se vi ha un cerchio conforme alla definizione geometrica, la sua circonferenza avrà il rapporto π col suo diametro », non implica nemmeno l'affermazione che un simile cerchio esista. Dunque l'affermazione di questa proposizione geometrica non suppone come premessa un'affermazione relativa all'esistenza reale di cerchi conformi, sia rigorosamente, sia approssimativamente, alla definizione. Sia pure qual si voglia l'interpretazione d' una proposizione geometrica. S'interpreterà rigorosamente? essa non sarà vera che d'un cerchio ideale; dunque evidentemente non supporrà alcuna affermazione dell'esistenza di cerchi reali. S'interpreterà d'una maniera approssimativa, non avendo per soggetto che i cerchi reali della natura? Ma nè anche in questo caso vi è implicata un'affermazione relativa all'esistenza dei cerchi reali. Una proposizione geometrica non stabilisce che rapporti comparativi, vuoi fra le cose, vuoi fra le loro idee: questi rapporti dipendono certamente dalle idee o dalle cose; se si vuole, l'attributo, cioè il rapporto, non è affermato del soggetto che per ipotesi, cioè alla condizione che il soggetto esista. Ma l'esistenza del soggetto non è posta perciò: questa esistenza è forse affermata per un altro atto del pensiero, ma non per quello che afferma il rapporto, e il giudizio esistenziale e il giudizio comparativo sono due giudizi logicamente indipendenti, l'ammissione dell' uno dei due non implicando affatto l'ammissione dell'altro.

Il Mill per provare che una conseguenza non può tirarsi da una definizione per se stessa, ma solo da un'asserzione tacita sull' esistenza, legata alla definizione, mostra che nel primo caso una conclusione falsa seguirebbe da premesse vere. « Un dragone è una cosa che soffia delle fiamme; Un dragone è un serpente; Dunque qualche serpente soffia delle fiamme ». La premessa reale in questo caso, dice il Mill, non è la definizione, ma la supposizione tacita dell' esistenza dell' oggetto definito. Ed è vero: ma la conclusione qui essendo una proposizione esistenziale, essa non potrebbe seguire che da un' altra affermazione esistenziale. Al contrario, le proposizioni dimostrate della geometria essendo, non proposizioni esistenziali, ma solo comparative, perchè le premesse dovrebbero essere esistenziali? Se nelle scienze di fatto è impossibile, come nella geometria, di dedurre nuove verità da una definizione, ciò non è perchè nelle definizioni geometriche è implicata un'asserzione tacita sull'esistenza, ma non nelle definizioni degli esseri reali; ma perché come dice lo stssso Mill (l. 1.° c. 8.° § 4), le proprietà distintive delle cose non nascono l'una dall' altra, in altri termini, non può stabilirsi fra di loro una connessione *a priori*, come fra le proprietà delle figure geometriche; il che non è, come abbiamo osservato, che un caso di questa circostanza più generale, che la geometria è una scienza *a priori* e deduttiva, mentre le scienze degli esseri reali sono sperimentali ed induttive.

Quand'anche, aggiunge il Mill, si ammetta che la definizione geometrica, p. e. del cerchio, non postuli l'esistenza di cerchi reali, e sia semplicemente la descrizione della nostra nozione di un cerchio ideale, essa postulerebbe sempre la esistenza reale di quest' idea, prenderebbe per accordato che lo spirito può formare e forma la nozione di un oggetto corrispondente alla definizione. Dentro questi limiti, cioè che la definizione implica, non l'esistenza o la possibilità dell'oggetto definito nell'universo reale, ma la semplice rappresentabilità di quest' oggetto, la dottrina di Mill potrebbe, in un certo senso, ammettersi. I matematici dicono qualche volta che una definizione geometrica deve mostrare la possibilità della cosa definita, e i leibniziani, d'una maniera generale, distin-

guevano la definizione reale dalla definizione nominale, ammettendo che la prima mostra questa possibilità, ciò che non fa la seconda. Questo vuol dire semplicemente che una definizione geometrica (noi sappiamo che sono queste definizioni che hanno dato ai metafisici l' idea di definizione reale o essenziale) non è una pura forma verbale senza significazione reale, un semplice non senso, come sarebbe p. e. la definizione del *bilineo rettilineo*: « una figura terminata da due linee rette »; ma che ad essa corrispondono delle vere idee, delle rappresentazioni effettive, e che ciò deve essere evidente dall'enunciato stesso della proposizione. Ma il Mill pretende che l'affermazione *reale* contenuta in una definizione geometrica è un'affermazione esistenziale; che il fatto che essa afferma (nel tempo stesso che spiega il senso di un nome), e che è il punto di partenza dei ragionamenti del geometra, è l'esistenza, se non di certe forme geometriche, delle rappresentazioni almeno di queste forme. Ora esaminiamo l' atto mentale implicato nella riconoscenza del fatto che l' oggetto definito è possibile, o che vi hanno delle forme rappresentabili conformi alla definizione. « Il cerchio è una curva, i cui punti sono equidistanti da un punto interno che si chiama centro »; « L'ellissi è una curva, in cui la somma delle distanze di ciascuno dei suoi punti da due punti fissi che si chiamano fuochi, è costante ». Ciascuna di queste proposizioni contiene due idee distinte: l' intuizione di una certa figura geometrica, e quella di una certa relazione fra certi elementi di questa figura (della eguaglianza della distanza da un centro di tutti i punti del cerchio, o piuttosto, della circonferenza, e della eguaglianza delle somme delle distanze dai due fuochi di ciascun punto della curva che termina l'ellissi). Dire che vi hanno degli oggetti, reali o possibili, conformi alla definizione, è dire che vi hanno, sia nell'universo reale, sia nel mondo delle nostre rappresentazioni, delle figure, aventi fra certi loro elementi le relazioni che di essi afferma la definizione. Ma questo non vuol dire alla sua volta se non che in certe figure, che noi osserviamo nel mondo reale o semplicemente che noi ci rappresentiamo, paragonando reciprocamente certi loro elementi, noi percepiamo fra di essi queste relazioni. Ora queste relazioni sono delle relazioni di somiglianza: dunque il fatto affermato nella definizione non è l'esistenza, sia di oggetti reali, sia di rappresentazioni nostre di oggetti possibili, ma è che tra certe cose, realmente esistenti o semplicemente rappresentabili, vi hanno dei rapporti determinati di somiglianza.

Qui noi possiamo osservare come la coscienza della necessità sia unicamente legata alle nostre affermazioni sulla somiglianza, e non mai a quelle sull'esistenza. Che esistano dei cerchi nel mondo reale non è una proposizione necessaria; ma le proposizioni geometriche sul cerchio sono necessarie, perchè esse sarebbero egualmente vere, quand' anche non fossero mai esistiti nè potessero mai esistere nella realtà dei cerchi conformi, sia rigorosamente, sia approssimativamente, alla definizione. Così ancora che esista la rappresentazione di un cerchio geometrico, che lo spirito umano abbia la facoltà di formarsela, è una proposizione anch'essa contingente: noi possiamo supporre facilmente la possibilità del contrario, tanto più che noi sappiamo che gli uomini non possiedono tutti allo stesso grado la facoltà di rappresentarsi le forme dello spazio. Ma la definizione del cerchio è una proposizione necessaria, perchè essa afferma semplicemente una somiglianza definita tra i raggi del cerchio, senza niente decidere nè sull'esistenza di cerchi reali nè su quella delle nostre rappresentazioni di cerchi possibili.

§. 11°. Quando dice che le vere premesse della geometria sono, non le definizioni, ma i postulati in esse sottintesi, il Mill suppone che i postulati siano delle propo-

sizioni esistenziali. Ma nemmeno questo ci sembra vero. I postulati (nel senso rigoroso in cui Euclide impiega questa parola) sono le più semplici delle proposizioni geometriche di posizione, appartenenti alla classe di queste proposizioni che stabilisce che certe forme possono o non possono avere certi rapporti di posizione. Il postulato relativo alla retta dice che per due punti può passare una retta (e una sola); il postulato relativo al cerchio dice che, dato un punto, ad un intervallo dato da questo punto, in un piano, può passare una circonferenza (e una sola), avente questo punto per centro. Queste proposizioni sono analoghe ai teoremi: Per due rette che si tagliano può passare un piano, e uno solo; Da un punto dato si può condurre un piano, e uno solo, parallelo a un piano dato; Per quattro punti, non situati in uno stesso piano, può passare una sfera, e una sola; ecc. Tutte queste proposizioni non concernono per niente l'esistenza reale di oggetti nelle condizioni proposte. Supponiamo infatti che in un caso o in tutti i casi vi fosse un'impossibilità fisica a descrivere un cerchio, avente per centro un punto dato, e a un intervallo dato; forse allora il postulato si troverebbe falso? L'impossibilità dell'operazione materiale non toglierebbe niente alla possibilità ideale ammessa nel postulato. Ciascuna di queste proposizioni afferma semplicemente che non vi ha alcuna incompatibilità nelle condizioni proposte; che il loro concorso è idealmente possibile; che qualche cosa, ma una sola, può essere conforme alla definizione della retta, del cerchio, del piano, o della sfera, i suoi rapporti di posizione essendo al tempo stesso conformi ai rapporti enunciati nella proposizione; che certi attributi, quelli p. e. di essere un cerchio, di essere situato in un piano dato, di essere a un intervallo dato da un punto dato, possono coesistere in un soggetto, ma in un solo. Ora la coesistenza in un soggetto di certi attributi, di certe proprietà *astratte*, non è altro, noi lo

sappiamo, che la possibilità per una cosa di ricevere delle denominazioni distinte, di cui ciascuna è applicabile a tutta una classe di oggetti, e quindi ancora la suscettibilità che ha questa cosa di entrare al tempo stesso in più classi distinte. Ma tutto ciò che ciascuna di queste classazioni distinte implica, non sono che delle relazioni definite di somiglianza: quello dunque che queste proposizioni, in ultima analisi, affermano è la possibilità o l'impossibilità della coesistenza in uno stesso soggetto di certi rapporti definiti di somiglianza. Le proposizioni di posizione indicate enunciano che una figura di una specie determinata può trovarsi in certi rapporti determinati di posizione, e negano al tempo stesso che altre figure della stessa specie possano trovarsi negli stessi rapporti di posizione: ma un'altra varietà dello stesso genere negano semplicemente che delle figure di una specie determinata possano trovarsi in certi rapporti determinati di posizione. P. e.: Due cerchi non possono segarsi in più di due punti; questa proposizione afferma che quando due figure possono classarsi tra i cerchi, non possono classarsi tra le figure che si segano in più di due punti, e viceversa quando possono entrare in questa seconda classe, non possono entrare nella prima. Tutto questo genere di proposizioni geometriche di posizione afferma dunque che la coesistenza di certi rapporti definiti di somiglianza è possibile o è impossibile, mentre un altro, il più importante, della stessa classe di proposizioni (di cui abbiamo parlato al §. 6°) afferma invece che una tale coesistenza è necessaria.

Il Mill ammette pure, come il Bain, che la proposizione che enuncia la formazione di un numero per il numero immediatamente inferiore più l'unità, può considerarsi come la definizione del primo numero; ma questa definizione implica, secondo lui, come quelle della geometria, l'affermazione d'un punto di fatto. Il punto di fatto p. e. la cui affermazione è contenuta nella definizione di tre

(3=2+1), è che un gruppo unico di tre oggetti può essere ottenuto, riunendo a un gruppo di due oggetti un altro oggetto unico, già separato. In generale, dice il Mill, «ciò che il nome di numero *connota* è la maniera in cui degli oggetti del genere dato devono esssere agglomerati per formare quest'insieme particolare. Se si tratta d'un ammasso di sassi, e se noi lo chiamiamo due, questo nome implica che per formarlo bisogna aggiungere un sasso ad un altro sasso. Se noi lo chiamiamo tre, è che per produrlo bisogna riunire uno ed uno ed un sasso, ovvero aggiungere un sasso ad un aggregato del genere due, già esistente. Quello che chiamiamo quattro ha un più gran numero ancora di modi caratteristici di formazione..... Ogni proposizione aritmetica, ogni enunciato del risultato d'un'operazione aritmetica, è l'enunciato dell'uno dei modi di formazione di un numero dato. Vi si afferma che tale aggregato avrebbe potuto essere formato per la riunione di più altri, o per la separazione di certe parti da un altro, e che per conseguenza si potrebbe per il processo inverso riprodurre questi altri aggregati». (*Logica* lib. 3°. c. 24°. §. 5).

Noi abbiamo seguito l'idea del Mill che il totale d'una somma e i suoi dati designano degli oggetti, che fanno sui nostri sensi delle impressioni distinte, per una differenza d'ordine e di posto. Ma non possiamo seguirlo più oltre in una via che conduce a misconoscere la differenza fra una proposizione esistenziale ed una comparativa. Per far comprendere in che noi rigettiamo le asserzioni del Mill, mettiamo in rapporto il luogo citato con la supposizione d'un autore citato dallo stesso Mill (*Filosofia di Hamilton* c. 6°). Immaginiamo, dice quest'autore, un mondo costituito di tal maniera, che tutte le volte che due e due oggetti si volessero riunire in un gruppo unico, un altro oggetto apparisse improvvisamente, introducendosi nel gruppo totale. In un tal mondo sarebbe falso che due

e due fanno quattro, ma due e due farebbero invece cinque. Ciò proverebbe, secondo il Mill, che noi possiamo concepire il contrario di una proposizione pretesa necessaria. Ma se « due e due fanno quattro » vuol dire che due e due sono eguali a quattro, e non che riunendo due oggetti e due oggetti si ottiene un totale di quattro, sarebbe sempre vero, anche nel mondo immaginario di cui si fa la supposizione, che due e due fanno quattro e non fanno cinque. La proposizione è dunque necessaria nel primo senso, contingente nel secondo: è necessaria, quando esprime un giudizio comparativo, sopra un'eguaglianza numerica; contingente quando esprime un giudizio esistenziale, sull'ordine con cui i fenomeni appariscono nella natura. Una proposizione sulla formazione di un numero é capace dell'uno e dell'altro senso: i due sensi sono strettamente legati nella nostra mente, ma per prendere nella sua purezza la vera portata della proposizione matematica, bisogna separare le due affermazioni. Che nel numero degli oggetti reali vi sia una costanza, almeno relativa, in modo che riunendo due gruppi di due oggetti ciascuno, noi siamo sicuri di ottenere un gruppo di quattro, è una verità dell'esperienza più familiare, ma che non ha niente da fare con l'aritmetica. Se di questa maniera si può dimostrare sensibilmente a un bambino, dopo che egli ha imparata la numerazione, che 7 più 5 fanno 12, facendogli contare p. e. il gruppo di palle ottenuto per la riunione di due gruppi di palle già contati, uno di 7 e l'altro di 5; ciò è buono per il bambino, che non sarebbe capace di comprendere una dimostrazione rigorosa. Ma una tale dimostrazione è tanto *aritmetica*, quanto sarebbe *geometrica* la dimostrazione della proposizione che gli angoli del triangolo sono eguali a due retti, misurando gli angoli per mezzo del quadrante.

§. 12.° Sembra che il calcolo non avrebbe scopo alcuno, se non vi fosse una costanza nei rapporti nume-

rici, o in generale quantitativi, dei fenomeni reali: così la geometria, se nella natura non vi fosse una costanza nelle forme e nelle grandezze. Come questa persistenza è intimamente legata alle più semplici nozioni delle relazioni matematiche dei numeri, così essa è legata alle più semplici nozioni della geometria. Affermare un' eguaglianza fra grandezze, tutte le volte che essa non è percettibile d'una maniera immediata, è affermare che esse avranno lo stesso rapporto all' unità di misura. Ciò suppone la possibilità di misurare le grandezze: ma questa operazione alla sua volta suppone che le grandezze e l'unità di misura non cangino durante il tempo dell'operazione. L' Helmholtz ha fortemente insistito su questo punto nei suoi scritti sugli assiomi geometrici (v. *Revue scientifique* 9 luglio 70, 16 giugno 77). « Non si può parlare delle grandezze, egli dice, che se si conosce qualche metodo pratico secondo cui si possano comparare, dividere, misurare. Ogni misura dello spazio, ogn'idea di grandezza adattata allo spazio, suppone dunque la possibilità del movimento di elementi, di cui la forma e le dimensioni devono essere tenute per invariabili. » (*Rev. scient.*, artic. del 16 giugno 77, VII.) Perciò, secondo lui, la geometria è fondata sulla supposizione che vi siano dei corpi solidi, e che essi possano spostarsi liberamente senz'alterazione della loro forma e delle loro dimensioni. L'Helmholtz considera come un assioma geometrico il principio enunciante il fatto d'esperienza ammesso in questa snpposizione: ma se egli intende per ciò che esso sia una premessa della geometria, sarebbe questo certamente un errore. Si deve accordare ad Helmholtz che una proposizione affermante una relazione metrica fra grandezze non avrebbe senso, se non vi fosse un metodo pratico qualunque di compararle: affermare p. e. una eguaglianza fra due grandezze, è affermare l' identità di risultato della loro misura. La proposizione dunque che afferma

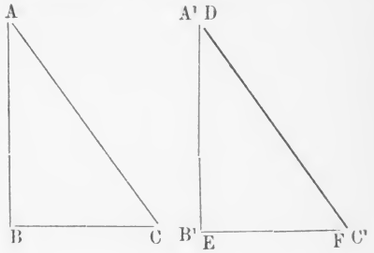
questa relazione metrica, contiene la supposizione che delle operazioni di misura siano eseguite, nelle condizioni in cui una tale operazione è possibile. Potrebbe quindi dirsi, a questo riguardo, che una verità geometrica è una proposizione semplicemente ipotetica. Ma come noi abbiamo sopra osservato, la verità di una proposizione ipotetica non implica la verità della supposizione: un principio dunque, che esprima d'una maniera generale la supposizione contenuta in tutte le particolari proposizioni geometriche, non è una premessa della geometria. Se il preteso assioma di Helmholtz avesse una funzione logica analoga ai veri assiomi della geometria, la verità del suo contrario sarebbe incompatibile con la verità delle proposizioni geometriche; mentre è evidente che, se tutte le volte che le grandezze cangiassero di posto, la loro forma e le loro dimensioni venissero sensibilmente alterate, non ne seguirebbe perciò che i teoremi della geometria finirebbero necessariamente d'essere veri, e diverebbero falsi.

Ma vi hanno casi in cui la possibilità dello spostamento delle figure senza cangiamento della loro forma o dimensioni sembra una vera premessa di una proposizione geometrica. È quando un'eguaglianza viene dimostrata per una sovrapposizione immaginaria delle figure, com'è il caso nella 4ª proposizione d' Euclide. Questa proposizione è d'un'importanza speciale, perchè mentre essa non suppone dei teoremi antecedenti, i teoremi susseguenti, al contrario, si appoggiano sopra di essa. « La quarta proposizione, dice il Bain, implica questa supposizione, che una figura può essere sollevata e rivolta senza che cangi di forma » E l'Helmholtz d'una maniera più generale: « La base d'ogni dimostrazione nel metodo euclidiano consiste a stabilire la congruenza di linee, d' angoli, di figure piane, di solidi, ecc. Per rendere questa congruenza evidente, si suppone che si applichino le figure

geometriche le une sulle altre, senza cangiare beninteso le loro forme e le loro dimensioni. » « Quando noi vogliamo dare il carattere d' una necessità logica, fondandoci sulla possibilità di trasportare così le figure, senza cangiare la loro forma, in tutte le parti dello spazio », questa possibilità, secondo Helmholtz, implica « una proposizione non ancora dimostrata ». Perciò « ogni dimostrazione fondata sulla congruenza resta appoggiata sopra un fatto puramente sperimentale ».

Ora non è vero che la 4ª proposizione d'Euclide e le altre la cui dimostrazione è analoga, suppongano la verità di questo fatto sperimentale, di questa affermazione esistenziale, che gli oggetti estesi possono cangiare di posto senza cangiare la loro forma e le loro dimensioni. La dimostrazione non ha bisogno di alcun processo materiale di questa sorta, che consista a prendere una grandezza, e trasportarla sopra di un'altra. Basta ad essa di supporre che è possibile, per una figura data, una figura esattamente eguale nella forma e nelle dimensioni, ma in un'altra posizione qualunque: è questo il postulato implicitamente ammesso, ed esso non ha che fare coi fatti del mondo reale, o con l'esperienza, nel senso stretto in cui Helmholtz intende questa parola. Dati i due triangoli A B C, D E F, aventi due lati A B ed A C uguali a due lati D E e D F, e l'angolo, compreso fra i lati eguali, eguale, Euclide suppone, a prenderlo alla lettera, che il triangolo A B C si adatti sul triangolo D E F, in modo che il punto A si ponga sul punto D e la retta A B sulla D E; e dimostra che, per conseguenza, i due triangoli devono coincidere perfettamente, e sono quindi eguali. Ma siccome A B C prima della sovrapposizione e A B C dopo la sovrapposizione sono degli oggetti di due percezioni distinte; e siccome la supposizione che questi oggetti siano due stati successivi d'uno stesso triangolo materiale è, com'è facile mostrare, inutile alla dimostrazione del teorema; così ciò

che Euclide suppone è, in realtà, che un altro triangolo (per la parola *altro* noi intendiamo ciò che è l'oggetto d'un'altra percezione), esattamente eguale ad A B C, e che noi chiameremo A^1 B^1 C^1, indicando con le stesse lettere i vertici corrispondenti dei due triangoli, si trovi in certi rapporti di posizione con D E F, cioè gli sia sovrapposto, in modo che il lato A^1 B^1 stia sul lato



D E e il punto A^1 coincida col punto D. Siccome la A^1 B^1 è uguale alla D E, perchè l'una e l'altra sono, per ipotesi, uguali alla A B, ne seguirà che il punto B^1 coincide col punto E, e tutta la retta A^1 B^1 con tutta la retta D E; e siccome l'angolo B^1 A^1 C^1 è uguale all'angolo E D F, perchè uguali tutti e due a B A C, anche la A^1 C^1 sarà sovrapposta alla D F, e il punto C^1 coinciderà col punto F, perchè queste due rette sono amendue uguali alla A C, e quindi uguali fra di loro Per conseguenza, siccome due rette i cui punti estremi coincidono coincidono interamente, anche il lato B^1 C^1 coinciderà col lato E F, e anche gli altri angoli coincideranno con gli altri angoli, e i due triangoli coincideranno perfettamente, e saranno eguali. Ma il triangolo A^1 B^1 C^1 è, per ipotesi, eguale ad A B C; dunque anche A B C e D E F sono eguali. Siccome il postulato non è vero soltanto del triangolo A B C, ma di ogni altro triangolo qualunque nelle condizioni date; siccome, similmente, a D E F possiamo sostituire un altro triangolo qualunque nelle condizioni date; così la conclusione può estendersi, per parità di ragionamento, dal caso particolare dimostrato, a tutti gli altri compresi nella proposizione, come avviene nella dimostrazione di tutti

gli altri teoremi. Così la dimostrazione della 4ª proposizione non è nè più sperimentale nè meno rigorosa che quella delle altre: la premessa particolare che essa implica non concerne che delle possibilità ideali, e come tutti i postulati e tutte le premesse delle matematiche pure in generale, afferma dei rapporti comparativi fra oggetti rappresentabili, ma niente sull'esistenza o sull'ordine dei fenomeni reali.

§. 13° Noi dobbiamo infine proporci la quistione se i risultati delle ricerche di alcuni moderni matematici, che sono conosciute sotto il nome generale di metamatematica o metageometria, possano infirmare quelli a cui noi siamo pervenuti sulla natura e l'origine dell'evidenza matematica. La quistione si limita per noi ai sistemi di geometria differenti dal nostro, che si pretende di costruire in uno spazio a tre dimensioni come il nostro. Le nozioni di questi sistemi essendo incompatibili con le nozioni geometriche ordinarie, può sembrare che il fatto stesso dell'esistenza di tali speculazioni contraddica al carattere di verità necessarie, che noi abbiamo riconosciuto alle proposizioni geometrice.

I geometri moderni fondano generalmente la teoria delle parallele sull'assioma che « per un punto dato può passare una sola parallela ad una retta data », le parallele essendo definite « delle rette situate nello stesso piano, che prolungate non s'incontrano mai ». Ora se noi paragoniamo quest'assioma agli altri assiomi *speciali* della geometria elementare, come: «due rette che coincidono in più di un punto coincidono interamente », « due grandezze che coincidono sono eguali », ecc., si vede che esso riposa sovra un genere differente di evidenza. Questi altri assiomi sono d'una verità *intuitiva:* tutte le volte che vediamo o immaginiamo due grandezze che coincidono, noi abbiamo al tempo stesso l'intuizione della loro eguaglianza; tutte le volte che vogliamo immaginare due rette che coincidono in più di un punto,

noi non possiamo immaginarle che coincidenti in tutta la loro estensione. Ma se noi guardiamo, con gli occhi del corpo o con quelli dell'immaginazione, due rette alquanto inclinate l'una verso l'altra, non è necessario che noi vediamo al tempo stesso che, prolungate, esse s'incontrano, poichè la loro posizione rispettiva potrebbe essere tale, che quest'incontro avrebbe luogo in un punto, dove la nostra vista o la nostra immaginazione non potrebbe seguirle. Per quest' assioma dunque l' evidenza non è, come per gli altri, *intuitiva*, ma è semplicemente *d' inferenza*. Di là i tentativi ripetuti, ma senza successo, per dimostrare la proposizione: di là pure il fatto che il suo contrario non è, nel senso stretto, inconcepibile, come il contrario degli altri assiomi speciali della geometria, e quindi anche la possibilità di metterla in discussione. Parve a Lobatchewsky che fosse *arbitrario (Pangeometria*, nel principio) di ammettere quest'assioma; ed egli mostrò che si poteva, senza arrivare ad alcuna contraddizione, costruire un sistema di geometria *non euclidiana*, partendo dalla supposizione che per un punto può passare tutto un fascio di rette, che, prolungate, non incontrino mai una retta data, situata nello stesso piano. Si sa che l' importante teorema: la somma degli angoli d'un triangolo rettilineo è uguale a due retti, si dimostra per mezzo dei teoremi delle parallele. Lobatchewsky dimostra, non che la somma degli angoli d'un triangolo è uguale a due retti, ma che non supera due retti; e poi, che se in un triangolo rettilineo qualunque questa somma è uguale a due retti, essa lo sarà in tutti i triangoli rettilinei. La pangeometria (v. pag. 73 trad. ital.) pretende dunque di dimostrare che la proposizione ordinaria sulla somma degli angoli d'un triangolo « non è una conseguenza necessaria delle nostre nozioni sullo spazio: non vi è che l' esperienza, la quale possa confermare la verità di questa supposizione p. e. con la misura effettiva dei tre angoli d'un triangolo ret-

tilineo ». Fortunatamente risulta da queste misure effettive dei triangoli, come anche dalle osservazioni astronomiche, che l'assioma delle parallele e i teoremi della geometria *euclidiana* sono, almeno *approssimativamente*, veri.

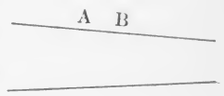
Se i matematici trascendentalisti avessero avuto un'idea più giusta sui processi logici dello spirito umano, essi non avrebbero probabilmente contestato la legittimità dell'assioma ordinario delle parallele. Quest'assioma non è, lo abbiamo riconosciuto, una verità intuitiva, ma un'inferenza; il nostro punto di partenza per arrivare alla generalizzazione della proposizione è, qui come altrove, l'esperienza; solo, per la natura speciale dei rapporti che sono l'oggetto della geometria, non è necessariamente un'esperienza obbiettiva; ci basta l'esperienza o l'osservazione tutta subbiettiva di oggetti ideali, o semplicemente possibili. Ma se l'assioma delle parallele è un'inferenza e, nel senso che abbiamo detto, una verità d'esperienza, gli assiomi *generali* delle matematiche sulle eguaglianze sono anch'essi delle inferenze e delle verità d'esperienza nello stesso senso. Non vi ha dunque motivo per rigettare quello, quando si ammettono questi, essendo anch'esso d'altronde effettivamente indubitabile, mentre i dubbi stessi dei metageometri non sono che puramente speculativi (1). Ma i matematici—anche quelli che come i ma-

(1) Alcuni, come il Mill (*Logica* lib 3.° c. 24 § 7), hanno proposto di mettere da parte l'assioma, e di definire le parallele per la equidistanza, fondando unicamente su questa definizione la teoria delle parallele È possibile infatti dimostrare i teoremi delle parallele, senza invocare altro principio che quello ammesso nella definizione indicata: il lettore che conosce gli elementi della geometria, può trovare facilmente la dimostrazione. Io gli abbrevierò il lavoro, indicandogli la via che io stesso ho seguita. Prima ho dimostrato che nelle parallele le perpendicolari condotte all'una delle due dall'altra sono anche perpendicolari a quest'altra; poi le relazioni me-

tematici trascendentalisti, hanno dei punti di contatto evidenti con certe dottrine odierne della scuola empirista (v. Stallo *La materia e la fisica moderna* c. 13°) — non sono familiari con questa nozione che gli assiomi gene-

triche degli angoli formati con una trasversale; e dopo di queste, dimostrato prima che la somma degli angoli d'un triangolo è uguale a due retti, sono passato alle proposizioni reciproche, cioè che se le relaztoni metriche degli angoli formati con una trasversale sono queste, le due rette sono parallele. Infine ho dimostrato questo teorema, che due rette che non s'incontrano mai sono parallele (cioè equidistanti — per dimostrarlo mi sono servito della stessa dimostrazione con cui negli *Elementi* di Baltzer, parte 4, § 2, 7, III, si dimostra che « se in un triangolo la somma degli angoli è 180°, anche nelle parallele la somma degli angoli interni sarà 180° ».—); e, come corollari di quest'ultimo teorema, l'assioma ordinario delle parallele (vale a dire che per un punto può passare una sola retta che non incontri mai un'altra retta data) e quello d'Euclide, cioè l'XI (Erra dunque il Taine quando, dopo aver dato una dimostrazione, ch'egli crede rigorosa, della equidistanza delle parallele, soggiunge tuttavia che l'assioma ordinario, di cui nega il carattere assiomatico, non può dimostrarsi. V. *L'Intelligenza* parte 2.. l 4. c. 2. § II, v).

Ma la definizione, su cui la dimostrazione sarebbe fondata, è soddisfacente? si può ammettere senza prova la possibilità delle parallele così definite? in altri termini, si può ammettere senza prova che due linee situate nello stesso piano possono al tempo stesso avere queste due proprietà, di essere rette e di essere equidistanti? Perchè questa linea equidistante da una retta data sarebbe una retta, e non piuttosto una curva, come p. e. nel sistema non euclidiano di Bolyai? (v. *Revue philosophique* sec. semestre 1876, Tannery *La geometria immaginaria*, pag. 443). Io credo che si può ovviare a quest'inconveniente, deducendo la equidistanza, ammessa nella definizione, da un principio più generale e più assiomatico, preso dalle esperienze più familiari che noi abbiamo della convergenza e divergenza delle rette. Tale principio potrebbe essere questo: Se una retta è in due punti disugualmente distante da un'altra retta, le due rette si allontanano continuamente in una direzione, e si avvicinano continuamente nell'altra, sicchè esse restano situate l'una dalla stessa parte dell'altra. Posto questo



rali sulle eguaglianze sono anch' essi delle verità acquisite e d' esperienza: quando essi applicano uno di questi assiomi, credono che si tratti d'una necessità puramente

assioma, o un altro analogo, definiremmo semplicemente le parallele secondo il desideratum di d'Alembert (*Elementi di filosofia, Schiarimento sugli elementi di geometria*): data una retta, s'innalzino su due punti qualunque di essa e sullo stesso lato due perpendicolari uguali; la retta che congiunge le estremità di queste, si chiama *parallela* alla retta data. Da questa definizione si potrà dedurre, mediante l'assioma, che le parallele (così definite) sono equidistanti.

Io credo che non si possa contestare il carattere assiomatico del principio indicato: esso ha anche, sembra, un vantaggio sull'assioma ordinario Per *tutte* le rette che noi vediamo o possiamo immaginare, noi osserviamo che quando una converge alquanto verso un'altra, la convergenza va sempre crescendo da un lato, mentre la divergenza va sempre crescendo dall'altro: al contrario, non di tutte le rette, reali o immaginarie, che cominciano a convergere, noi possiamo osservare che esse finiscono per incontrarsi. Al nostro assioma si opporrà forse che le esperienze familiari su cui esso è fondato, non hanno un rigore sufficiente; la comparazione delle distanze dei punti di una retta da un'altra implicando, prima, l'apprezzamento della linea più breve che va da ciascun punto d'una retta all'altra, e poi, la comparazione di queste linee le più brevi fra di loro. Il rigore dunque del principio supporrebbe che tutte queste comparazioni si fossero fatte d'una maniera rigorosa. Ma simili obbiezioni potrebbero farsi alle esperienze su cui è fondato l'assioma che due grandezze eguali ad una terza sono eguali fra loro La costatazione dell'eguaglianza fra due grandezze supporrebbe un apprezzamento esatto delle dimensioni delle linee e degli angoli, fatto coi mezzi più sicuri che noi conosciamo di eseguire una misura. Ma non è misurando le grandezze che noi siamo pervenuti alla conoscenza dell'assioma, perchè l'operazione della misura suppone precisamente la conoscenza dell'assioma. Questo è ottenuto dunque mediante un processo più primitivo, e necessariamente più grossolano, per apprezzare le relazioni fra le grandezze: per esso, come pel nostro assioma, noi siamo ridotti alla testimonianza dei sensi (ai quali, beninteso, possiamo sostituire l'immaginazione). Si penserà forse che è facendo coincidere le grandezze che noi arriviamo alla conoscenza dell'assioma sulle eguaglianze: ma questo mezzo suppone che durante l'operazione, in cui noi facciamo successivamente coincidere tre grandezze a due a due, queste non cangino; ora sapere ciò è avere una conoscenza

logica, che leghi le eguaglianze date alle eguaglianze inferite; essi non pensano che in questa inferenza, come in tutte le altre, noi ci fondiamo unicamente sull'osservazione anteriore. L'Helmholtz è certamente di quest'opinione (v. *Rev. scient.* ser. 2ª t. 12º p. 1197—1198, ser. 3ª t. 14º p. 46-48); e lo stesso A. Comte, come abbiamo visto, ammetteva che la matematica astratta ha un carattere puramente logico, ed è assolutamente indipendente dall'esperienza (1).

Quando i metageometri dicono che gli assiomi e i teoremi d'Euclide « ben potrebbero non essere che approssimativamente veri », non vi ha nella loro asserzione un'assoluta inconcepibilità, in quanto questa non si trova, a parlar propriamente, che nel contrario delle verità che noi conosciamo d'una maniera intuitiva, mentre per quelle che conosciamo per inferenza, cioè per induzione o per deduzione, si può, prima della prova, dubitare, e quindi supporre la possibilità del contrario. Tuttavia anche per tali verità il contrario è, in un certo senso, inconcepibile,

di eguaglianze, che non può essere ottenuta per mezzo della coincidenza.

L'assioma ordinario delle parallele, non concernendo dei rapporti quantitativi fra grandezze, non mostra così bene come la proposizione che gli abbiamo sostituita, che esso ha un fondamento analogo a quello degli assiomi generali della matematica e un valore logico eguale. Al contrario la nostra proposizione, stabilendo anch'essa delle relazioni metriche, ha più punti di contatto con questi, e fatta la comparazione, ne risulta che non si può logicamente dubitare del rigore dei teoremi sulle parallele, a meno che questi dubbi non si vogliano estendere a tutta la matematica.

(1) Aggiungiamo al luogo citato nel § 5. (*t. 1. lez. 3*). quest'altro luogo della *Lez. 4*: « Quando ci proponiamo di valutare un numero sconosciuto di cui il modo di formazione è dato, esso è, per il solo enunciato stesso della quistione aritmetica, già definito ed espresso sotto una certa forma; ed evalutandolo, non si fa che mettere la sua espressione sotto un'altra forma determinata, a cui si è abituati a rapportare la nozione esatta di ciascun numero particolare, facendolo rientrare nel sistema regolare della numerazione ». Un discepolo di Condillac non parlerebbe altrimenti.

in quanto, per le proposizioni che concernono, non l'esistenza, ma la somiglianza, una volta che noi sappiamo che la cosa è così, noi non possiamo, come abbiamo più volte osservato, immaginare che essa potrebbe essere altrimenti. Come comprenderemo dunque le altre asserzioni dei metageometri, che, senza elevare dei dubbi sull'esattezza delle proposizioni geometriche, abbassano queste proposizioni dal grado di verità *necessarie* a quello di *contingenti*? « Dentro il cerchio della nostra esperienza, dice Baltzer, ha realmente luogo la geometria ordinaria, com'è stata formata dai Greci (in cui gli angoli del triangolo e gli angoli interni delle parallele sono eguali a due retti), ma in sè potrebbe anche valere un altro caso della geometria astratta, che è stata ideata da Gauss, Lobat chewsky e Bolyai per tutti i casi. » (*parte 4ª, Prefazione*) « Tutti i tentativi per dimostrare questa proposizione (che gli angoli del triangolo sono eguali a 180°) dovevano necessariamente riuscire vani, perchè in sè è pure ammissibile l'ipotesi contraria, cioè che in un triangolo, e quindi anche nelle parallele, la somma degli angoli interni sia minore di 180° » (*parte 4ª*, § *2, 7, IV*). Sarebbe dunque possibile, sembra, che la somma degli angoli di un triangolo fosse minore di 180°: questo è l'altro caso della geometria astratta, di cui la nostra, la *euclidiana*, non è che uno dei casi. Ma quando il Baltzer dice che nel cerchio della nostra esperienza vale quest'ultimo caso, parla solo dei triangoli reali, ed esclude i triangoli possibili? No certamente, perchè egli dimostra che, se in un triangolo la somma degli angoli è uguale a due retti, lo sarà pure in tutti gli altri triangoli, cioè in tutti i triangoli possibili. Ma se in tutti i triangoli *possibili* la somma degli angoli è uguale a due retti, come sarebbe *possibile* che in un triangolo questa somma fosse minore di due retti? quali sono dunque i casi in cui varrebbe, non la prima proposizione, ma la seconda?

Forse questi casi si troveranno nei sistemi geometrici differenti dal nostro, che alcuni matematici moderni hanno costruito con un metodo puramente analitico, senza fondarsi sopra alcun dato intuitivo (1). Beltrami ha, come si sa, studiato con questo metodo una certa superficie, ch'egli chiama pseudosfera: questa superficie non è possibile di rappresentarsela; essa non ha di pensabile che la sua definizione analitica, ma all'infuori della stessa relazione analitica, non vi ha niente che vi corrisponda, sia nella realtà, sia nell'immaginazione. La geometria di questa superficie è conforme all'*altro* caso della pangeometria di Lobatchewsky: se essa fosse chiamata piano, e le sue linee geodesiche (linee della più corta distanza fra due punti) rette, essa sarebbe identica alla planimetria non euclidiana. (Per avere un'idea di questa superficie, v. Helmholtz *Assiomi della geometria*, Tannery *Rev. philos.* novembre 1876 e giugno 1877, Milhaud *Rev. philos.* giugno 88, Calinon la stessa rivista giugno 89, ecc.)

Dalla possibilità di costruire analiticamentente dei sistemi geometrici differenti dal nostro, se ne è concluso espresamente che le nostre nozioni geometriche sono *contingenti* ed *empiriche* (nello stesso senso in cui è empirica una verità di fatto). «Gli assiomi, dice Helmholtz, su cui il nostro sistema geometrico è basato, non sono delle verità *necessarie*, dipendenti solamente dalle leggi irrefra-

(1) Quand'anche si ammetta la possibilità di sistemi geometrici differenti dal nostro, di spazi *curvi*, come dicono i metageometri, è chiaro che anche in questo caso gli assiomi e i teoremi della geometria *euclidiana* sarebbero sempre d'una verità universale. Se si ammette che il nostro spazio è *piano*, la *retta*, cioè la linea più breve fra due punti, di uno spazio *curvo* non sarebbe una retta nel nostro senso; e quindi i triangoli *rettilinei* dello spazio *pseudosferico* non sarebbero ciò che noi intendiamo per triangolo rettilineo. Sarebbe dunque sempre universalmente vero che gli angoli d'un triangolo rettilineo sono eguali a due retti.

gabili del nostro intendimento. Al contrario diversi sistemi di geometria possono svilupparsi analiticamente con una consistenza logica perfetta. I nostri assiomi sono in realtà l'espressione scientifica d'un fatto d'esperienza generalissimo, cioè che nel nostro spazio i corpi possono muoversi liberamente senza alterazione della loro forma ». Ne segue che il nostro spazio è uno spazio di curvatura costante. Ma il valore di questa curvatura non può essere provato che per misure dirette (1). Lo stesso Tannery della *Revue philosophique*, quantunque non decisamente favorevole alle speculazioni dei metageometri, sembra opinare che queste speculazioni hanno provato la natura empirica e contingente delle nozioni geometriche. Il concetto dello spazio, egli dice, è formato dall'associazione di nozioni distinte, e quest'associazione non è necessaria. Ogni proposizione sullo spazio è dunque contingente. La nozione della retta è, come quella del nostro spazio, un complesso di nozioni logiche distinte, la cui origine o almeno la cui associazione è empirica (perchè alla proprietà comune con la geodesica dello spazio pseudosferico si deve unire la proprietà differenziale della retta reale, ed è solo l'esperienza che può provare che queste due proprietà appartengono alla stessa linea — *Rev. phil.* giugno 1877).

(1) Il fatto della possibilità dello spostamento delle grandezze senz'alterazione è espresso dai matematici trascendentalisti con la formula che il nostro spazio ha *un coefficiente di curvatura costante*. Perchè sopra una superficie data le figure possano spostarsi senza alterazione delle dimensioni, la condizione è che il coefficiente di curvatura, cioè l'inverso del prodotto del più grande per il più piccolo raggio di curvatura, sia costante su tutta l'estensione della superficie. La formula suindicata assimila dunque lo spazio a queste superficie. (Qui noi troviamo già la realizzazione di quest'astrazione: lo spazio, che si è a buon dritto rimproverata ai concetti della metageometria. V. Stallo *La materia e la fisica moderna* cap. 13). Secondo i metageometri, come la possibilità dello

§. 14°. Quello che simili opinioni perdono di vista é la natura comparativa, e non esistenziale, delle nostre proposizioni sullo spazio; di più esse trattano le astrazioni come fossero delle cose reali, o almeno degli oggetti distinti del nostro pensiero. Si suppone che lo spazio e le sue forme siano dati al geometra come dei fenomeni d'un altro ordine sono dati al fisico o al naturalista; che la geometria abbia per oggetto di trovare le leggi dei *fenomeni geometrici* nel senso stesso in cui le scienze fisiche hanno per oggetto di trovare le leggi dei fenomeni fisici. Si parla come se lo scopo della geometria fosse di farci conoscere la natura dello spazio in cui viviamo, le proprietà e la costituzione di questo spazio e delle sue forme

spostamento delle figure, ossia la costanza nel coefficiente di curvatura, determina una nozione generica dello spazio, così il valore di questo coefficiente di curvatura determina questo o quello fra gli spazi possibili. Il valore di questo coefficiente nel nostro spazio è 0, ossia il nostro spazio è *piano;* ma possono anche esistere altri spazi *curvi*, con valori differenti del coefficiente di curvatura, sia positivi (spazio sferico), sia negativi (spazio pseudosferico). Ciascuno di questi spazi può formare l'oggetto di un sistema differente di geometria. Il nostro spazio è, secondo Helmoltz, una varietà a tre dimensioni, congruente rapporto a se stessa, e piana. (La congruenza è la possibilità dello spostamento delle figure). Ciascuna di queste tre proprietà dello spazio viene definita da certi assiomi o postulati, sull'insieme dei quali è fondata la geometria ordinaria o *euclidiana*. La planarità del nostro spazio è determinata da due di questi assiomi o postulati: 1. Fra due punti non vi ha che una sola *retta* (una linea della più breve distanza) possibile. 2. Per un punto può passare una sola parallela a una *retta* data. Il primo assioma distingue lo spazio piano e lo spazio pseudosferico dallo sferico; il secondo distingue lo spazio piano dallo spazio pseudosferico. Quando i metageometri dicono che il nostro spazio è piano, non intendono escludere assolutamente che esso possa essere pseudosferico o anche sferico. La proposizione che il nostro spazio potrebbe forse essere pseudosferico non è che un'altra espressione della proposizione di Lobatchewsky, che per un punto possono passare più parallele ad una retta data. In quanto alla proposizione

determinate, il loro modo di esistere. Come *a priori* qualsiasi ordine tra i fenomeni della natura sarebbe supponibile, ma l'osservazione sola può decidere a quale di queste supposizioni sia conforme il corso reale degli avvenimenti, così si pretende che noi possiamo formarci *a priori* la nozione di differenti spazi o sistemi geometrici possibili, ma la sola osservazione decide a quale di queste possibilità sia conforme il nostro sistema geometrico, o lo spazio reale. Un ordine di osservazioni ci fa conoscere che il nostro è uno spazio a curvatura costante; un altro ordine d'osservazioni che esso non è uno spazio sferico; un altro infine che esso non è nemmeno pseudosferico, ma piano. Ciascuno di questi risultati è espresso da un assioma geometrico; gli assiomi geometrici hanno dunque per oggetto di stabilire una determinazione dello spazio, un suo modo di comportarsi, una legge fondamentale dei suoi *fenomeni*.

Ciò che si deve rigettare in queste asserzioni non è semplicemente la grossolana realizzazione dell'astrazione

---

che esso è forse sferico, è questa una supposizione più forzata ancora che quella di Lobatchewsky, essendo la negazione dell'assioma che due rette non possono chiudere uno spazio. Qui si può costatare più chiaramente il legame della geometria trascendentale con l'opinione che, mentre gli assiomi generali della matematica sono puramente logici o razionali, e quindi necessari, al contrario quelli della geometria sono sperimentali, e quindi contingenti, ciò che in altri termini è la stessa proposizione di A. Comte, che la matematica astratta è una scienza puramente razionale, mentre la geometria fa parte della matematica concreta, ed è, come la meccanica, una scienza fisica e sperimentale. Questa dottrina si appoggia, come abbiamo detto, sul fatto che il calcolo non volge che su dei simboli, ma la geometria su delle intuizioni concrete, ed è quindi più facile, per la geometria, di riconoscere l'origine empirica delle sue generalità. Ma per gli assiomi generali delle matematiche si continua ad ammettere l'opinione comune che questi sono d'una necessità puramente logica e indipendenti dall'esperienza.

« lo spazio », che esse presentano immediatamente: senza ricercare se questa realizzazione si trovi solamente nel linguaggio, o sia piuttosto inerente alle concezioni stesse, dei metageometri, supporremo che questa parola « lo spazio » sia un'espressione compendiosa per designare le forme date o rappresentate nello spazio, e ciò che si dice delle proprietà o della natura di un certo spazio determinato, debba intendersi delle forme geometriche determinate che sono possibili in questo spazio, cioè in questo sistema di forme geometriche. Ma anche così intese, siffatte proposizioni misconoscono il vero significato degli assiomi e dei teoremi della geometria, perchè tendono a riguardarli come giudizi esistenziali, che c'istruiscono sulle qualità e la natura delle forme determinate che si trovano nel mondo della nostra esperienza.

Abbiamo già osservato in più di un caso che quando le proposizioni matematiche si riguardano come esistenziali, una conseguenza inevitabile è di riguardarle pure come verità *contingenti*, essendo questo il carattere di ogni giudizio sull'esistenza. Questi tre punti di vista dunque della matematica trascendentale, di considerare le verità geometriche come sperimentali, come contingenti, e come esistenziali, non ne fanno in realtà che uno; ed esso è legato, come già notammo, all'abuso delle astrazioni che fanno i matematici trascendentalisti. Qui noi ci troviamo in presenza d'un apparente paradosso, cioè che delle opinioni risolutamente empiriste sulle nostre facoltà conoscitive vengono appoggiate sovra speculazioni eminentemente trascendenti. Si suppone, come abbiamo detto, che degli spazi differenti o dei sistemi differenti di geometria siano egualmente possibili *a priori*, e di là si conclude che solo l'esperienza può decidere quali di queste possibilità sia divenuta un'attualità. Qual è lo spazio in cui viviamo? è l'osservazione del mondo reale che deve rispondere a questa domanda, e la risposta viene

formulata negli assiomi geometrici. Ecco come questi assiomi diventano al tempo stesso esistenziali, contingenti e sperimentali. Il cardine della quistione è dunque se sia vero che degli spazi o dei sistemi di forme geometriche differenti dal nostro siano possibili, cioè pensabili, perchè qui non può trattarsi di un'altra specie di possibilità. Su questo terreno i metageometri si sono trovati necessariamente di fronte alle dottrine kantiane. Kant, spiegando l'apriorità delle proposizioni geometriche per l'apriorità dello spazio, aveva anch' egli perduto di vista il significato puramente comparativo di queste proposizioni, accostandosi al punto di vista che vede in esse una sorta di verità esistenziali. Trovando egli il fondamento della sintesi, contenuta nelle proposizioni *a priori*, in una funzione dello spirito, il quale esso stesso deve congiungere ciò che poi si rappresenta come unito, la sintesi delle proposizioni geometriche è fondata per lui sulla sintesi anteriore che costituisce le rappresentazioni dello spazio. Quindi una proposizione geometrica non può essere per Kant che la traduzione in una sintesi di concetti della sintesi contenuta nelle rappresentazioni spaziali; e l' oggetto proprio di queste proposizioni non è una comparazione reciproca delle forme geometriche o dei loro elementi, ma la descrizione di queste forme, la conoscenza della loro costituzione e delle leggi secondo cui le proprietà, inerenti a queste forme considerate assolutamente, vanno accoppiate. Se la conoscenza geometrica è *a priori* ed è necessaria, se noi possiamo in geometria formare delle proposizioni d'una universalità assoluta, ciò avviene, secondo Kant, perchè le nostre rappresentazioni geometriche, cioè spaziali, sono costituite secondo una forma determinata dalle condizioni interne della nostra facoltà intuitiva, e non possono mai allontanarsi dal tipo prestabilito. Ecco dove Kant si trova in contraddizione con la geometria trascendentale: mentre egli fa dipendere il carattere necessario e *a priori* delle nozioni geometriche ordinarie dall'impossibilità in cui siamo di rappresentarci delle forme geometriche differenti, al contrario i metageometri dalla possibilità di rappresentarci queste forme differenti ne concludono il carattere empirico e contingente delle nozioni geometriche ordinarie. Quantunque la tesi di Kant non sia per se stessa più vera dell'antitesi dei metageometri, tuttavia nella quistione particolare se sia o no possibile la rappresentazione di forme differenti dal sistema geometrico ordinario, è certo che i principii fondamentali e lo spirito generale della filosofia empirista danno ragione all' idealista trascendentale contro i metageometri empiristi. Su questa quistione, la tesi kantiana appartiene al lato vero ed empirista del criticismo: è l'impossibilità per il pensiero di oltrepassare i dati fenomenali od intuitivi, la necessità di restare circoscritto e condizionato dai limiti e dalle condizioni stesse dell'intuizione sensibile. Noi che abbiamo sì lungamente dimostrato che non esistono idee astratte, e che non si pensa che unicamente per rappresentazioni concrete, non possiamo esitare a chiamare parole vuote di senso delle pretese nozioni a cui non corrisponde alcuna intuizione (1).

(1) Beltrami ha rappresentato i punti, linee e superficie dello spazio pseudosferico, proiettandoli sull'interno d'una superficie sferica del *nostro spazio*, i punti della quale corrispondono ai punti infinitamente lontani dello spazio pseudosferico, in modo che le linee geodetiche di quest' ultimo sono rappresentate, nell'interno della sfera, da rette. Secondo Helmholtz, noi perveniamo di questa maniera a *rappresentarci* lo spazio pseudosferico. Egli suppone che un osservatore del nostro mondo sia trasportato nel mondo pseudosferico. « Dopo la sua entrata nella pseudosfera, quest'osservatore continuerebbe a riguardare i raggi luminosi o le sue linee di visione come linee rette, così bene che nello spazio piano, e come esse lo sono in realtà nella rappresentazione sferica dello spazio pseudosferico. L'immagine visuale degli oggetti nella pseudosfera gli farebbe dunque la stessa impressione che se egli si trovasse al

Un carattere speciale della matematica, e più propriamente del calcolo, è che alle cose stesse vengono sostituiti dei

centro della sfera rappresentativa di Beltrami. Gli sembrerebbe che gli oggetti più lontani lo attorniassero a una distanza finita, p. e. di cento piedi. Ma se si portasse sino ad essi, li vedrebbe estendersi d'innanzi a sè, e più in profondità che in superficie; dietro di lui al contrario si restringerebbero. Se egli avesse visto due linee rette, che gli paressero parallele sino a questa distanza di cento piedi, dove il mondo finisce per lui, avvicinandosi, riconoscerebbe che, per questa estensione degli oggetti che si avvicinano, esse si allontanano tanto più quanto più egli si avanza; dietro di lui al contrario la loro distanza sembrerebbe diminuire, in modo che esse parrebbero di più in più divergenti e lontane l'una dall'altra. Due linee rette che, dalla prima posizione, gli fossero parse tagliarsi in un solo e stesso punto dietro di lui a una distanza di cento piedi, farebbero ancora lo stesso, ed egli avrebbe un bell' avvicinarsi, non attingerebbe mai il punto d'intersezione ».

Con questa supposizione, secondo Helmholtz, noi *ci rappresentiamo* lo spazio pseudosferico. Non nega egli che la rappresentazione supponga un elemento sensoriale: « per l'espressione di rappresentarsi, egli dice, o di essere in grado di figurarsi ciò che avviene, io intendo la facoltà d'immaginare la serie intera delle impressioni sensoriali che si proverebbero in questo caso ». La definizione di Helmholtz è giusta, ma alla condizione che noi supponghiamo che le nostre impressioni sensoriali siano la riproduzione esatta di ciò che noi diciamo l'oggetto esteriore. Se questa corrispondenza fra la natura dell'oggetto e le percezioni dei nostri sensi non esiste, noi possiamo « svolgere » (com'egli dice) quanto vogliamo « la serie delle impressioni sensoriali che esso ci fornirebbe », non avremo mai la rappresentazione di quest'oggetto. L'inconoscibile, che la più parte dei filosofi attuali e lo stesso Helmholtz ammettono come la causa e l'oggetto esterno delle nostre sensazioni, è per noi irrappresentabile ed inescogitabile, quantunque noi svolgiamo continuamente la serie delle impressioni sensoriali che esso ci fornisce.

Al fondo, per concepire un oggetto esteriore, noi non facciamo altro che obbiettivare le nostre percezioni: se queste percezioni sono varie e tali che non potrebbero al tempo stesso attribuirsi allo stesso oggetto, noi ne scegliamo qualcuna e la realizziamo, all'esclusione delle altre. Così un oggetto visibile presentandoci diverse apparenze secondo la distanza da cui lo guardiamo, è l'apparenza che esso

simboli e il nostro pensiero ordinariamente non va al di là di questi simboli medesimi. (1) Le parti più elevate della

ci presenta quando siamo in prossimità, che noi obbiettiviamo. L'osservatore dunque del mondo pseudosferico non potrebbe comportarsi altrimenti, in presenza delle apparenze cangianti e contraddittorie che gli presenterebbero gli oggetti della pseudosfera, s'egli volesse farsi un'idea della natura reale di questi oggetti. Egli penserà che queste apparenze cangianti e contraddittorie non potrebbero essere tutte degli stati dell' oggetto reale in un solo e stesso momento della sua esistenza, e si domanderà a quale di queste percezioni, o se non a nessuna di esse, a quale delle immagini che egli potrà mentalmente costruire, attribuirà la realtà obbiettiva. S'egli non perverrà a rispondere a questa domanda d'una maniera soddisfacente, che gli desse un'interpretazione coerente delle apparenze del mondo strano in cui egli si è smarrito, concluderà o che le forme reali degli oggetti sono per lui inconoscibili, o che non vi hanno forme reali, ma che le forme, in quel mondo, sono puramente relative al punto di vista dell'osservatore

Se poi quest'osservatore volesse considerare le forme a lui esibite, non più come fisico o come filosofo, ma semplicemente come geometra, la quistione della realtà di queste forme non avrebbe più importanza per lui: la geometria considerando una forma per se stessa e nella maniera determinata in cui esiste o può esistere in un momento indivisibile della durata, l' oggetto del suo studio come geometra sarebbe l' apparenza presentata da un oggetto a un momento determinato, considerata singolarmente. Siccome queste forme apparenti non si allontano mai, considerata ciascuna per se stessa, dal tipo *euclidiano*, così la sua geometria non potrebbe essere che *euclidiana*. Se dunque i fenomeni osservati nel mondo pseudosferico sarebbero *fisicamente* differenti dai nostri (in quanto si seguirebbero in un ordine differente), non esisterebbe, al contrario, per l'osservatore, differenza alcuna al punto di vista puramente *geometrico*. Svolgendo perciò la serie delle impressioni sensoriali che il mondo pseudosferico fornirebbe al nostro osservatore, noi non ci rappresentiamo lo spazio pseudosferico, per la semplice ragione che nemmeno egli, lo stesso osservatore, se lo rappresenterebbe.

(1) « La perfezione del linguaggio dell'aritmetica e dell'algebra consiste nella sua appropriazione completa ad un uso puramente meccanico. . . Ogni operazione sui simboli corrisponde a un sillogismo, rappresenta un passo d'un ragionamento, relativo, non ai

nostra conoscenza non potrebbero fare a meno di un sistema appropriato di simboli: quando si è un po' approfondita la natura del pensiero, si vede che il linguaggio e in generale i segni non sono solamente i mezzi per comunicare le idee, ma sono anche indispensabili alle operazioni più elevate dell'intelligenza. La matematica ne è il migliore esempio. Il carattere eminentemente simbolico del ragionamento matematico non dipende semplicemente dal sistema di segni estremamente semplici e precisi che questa scienza ha a sua disposizione, ma è fondato sulla natura stessa delle nozioni che fanno l'oggetto di questa scienza. Già anzitutto le nozioni quantitative non sono fissate che per mezzo di simboli, non potendo noi immaginare le cose, al punto di vista della quantità o della grandezza, d'una maniera così adequata e precisa, per l'uso del ragionamento, come al punto di vista della qualità. Inoltre, un rapporto di eguaglianza non essendo altra cosa che la percezione di questa eguaglianza, tutte le volte che noi non possiamo effettuare, sia nella realtà, sia per l'immaginazione, una comparazione attuale fra le grandezze, o immediatamente fra di loro o con l'unità di misura comune, il rapporto affermato non è rappresentato d'una maniera adequata, ma d'una maniera più o meno simbolica (confr. cap. 8° § 2°). Lo stesso deve dirsi per le eguaglianze dei numeri. Non c'è bisogno di aggiungere che le quantità incognite che entrano nel calcolo sono necessariamente delle nozioni simboliche. Ma questo processo non deve fare dimenticare che ai simboli corrispondono delle cose, reali o possibili, e che ai rapporti fra questi simboli

simboli, ma alle cose che essi designano. Ma siccome si è avuto il mezzo di creare una forma tecnica, mediante la quale si è sicuri di trovare la conclusione del ragionamento, si può perfettamente arrivare allo scopo senza pensare ad altro che ai simboli ». Stuart-Mill *Logica* lib. IV c. VI § 6.

corrispondono dei rapporti fra queste cose — queste cose essendo gli oggetti di percezioni che noi abbiamo avuto o avremo o potremmo avere in date condizioni—. Esso sarebbe completamente vano, se ai simboli non si potessero finalmente sostituire delle percezioni, attuali o possibili: è per la possibilità di questo scambio che i simboli hanno un valore. Noi abbiamo, in un capitolo precedente, paragonato le nozioni astratte e generali a degli effetti commerciali, il cui valore è puramente convenzionale, il valore reale non appartenendo che alla moneta e alle merci con cui essi possono scambiarsi. A che bisognerà dunque paragonare una nozione astratta, cioè una combinazione di simboli, a cui non corrisponde intuizione alcuna? ad un effetto cambiario, che nessuno vorrà accettare per pagamento. Un banchiere potrebbe averne piene le casse, non sarebbe perciò più ricco d'un centesimo. Tutte le speculazioni metaempiriche, che esse siano chiamate metamatematiche o metafisiche o con qualsiasi altra parola che si potrebbe foggiare con lo stesso prefisso, si trovano nello stesso caso. Le scienze di fatto non sono, come la matematica, soggette a questa illusione di dare un valore reale a ciò che non ne ha che uno convenzionale: è che questa sostituzione completa dei simboli alle cose non avviene che nella matematica. Si è detto che la mitologia è una malattia del linguaggio: quantunque non sia forse conveniente ad un non matematico di esprimersi su queste materie in una forma così decisa, noi diremo che la metamatematica, questa mitologia dei matematici, è una malattia del linguaggio matematico (1).

(1) Noi non dobbiamo per altro rinunziare a vedere anche nelle speculazioni metageometriche, come in tutte le speculazioni metaempiriche in generale, un prodotto, assai indiretto in verità, delle illusioni naturali del nostro spirito. Abbiamo accennato che il fondamento su cui riposano le speculazioni sulla pangeometria, sullo spazio pseudosferico, ecc., è la dottrina comunemente ricevuta che

§ 15.° Il carattere di necessità e di apriorità che appartiene alle matematiche pure, è legato col fatto che queste scienze escludono, sia dalle loro premesse, sia dai loro risultati, qualsiasi proposizione esistenziale, che non può essere che contigente e sperimentale, e non v' includono altre verità che dei rapporti comparativi. Le verità di quest'ordine sono logicamente indipendenti dalle esistenziali, ma esse possono formare, anzi formano necessariamente, dei punti di partenza per la inferenza di queste: di là il posto delle conoscenze comparative nella economia del sapere umano. Così le matematiche sono logicamente indipendenti dalle scienze che hanno per oggetto l'ordine dei fenomeni reali; mentre, al contrario, le seconde suppongono la conoscenza delle prime. Gli autori di classazioni delle scienze assegnano il loro posto alle matematiche, fondandosi sulla generalità o sulla semplicità più

---

gli assiomi della matematica sono fondati, non sulla generalizzazione dell' esperienza, ma sopra una necessità puramente logica; donde i tentativi di dimostrare il principio della teoria delle parallele, e il rifiuto, dopo l'insuccesso di questi tentativi, di riconoscere in esso il carattere assiomatico. Ora la dottrina che gli assiomi matematici si fondano sopra una necessità logica, non è che un caso di quella più generale che tale è il fondamento di tutte le verità dichiarate necessarie, e questa alla sua volta non è, come sappiamo, che una trasformazione di quello che abbiamo chiamato il sofisma *a priori* della psicologia intuizionista. Il legame della metageometria con questa dottrina filosofica sembra, nel fatto, incontestabile. Helmholtz crede, come abbiamo visto, che i principii comuni delle matematiche derivano dalle « leggi irrefragabili del nostro intendimento », e che essi si ricavano dalla nozione stessa del numero e dell'eguaglianza numerica. Le idee filosofiche di Riemann sono analoghe al principio su cui sono fondati i sistemi di Platone, di Spinoza, di Hegel, di Taine, ecc. (principio che collima con la dottrina analitica dei giudizi *a priori* spinta alle sue conseguenze ultime): egli ammette che « la connessione delle cose, o la maniera di cui la natura tira delle conseguenze, corrisponde all' incatenamento logico dei concetti nel pensiero ».

grande del loro oggetto, ed anche Aristotile attribuiva a questa circostanza la superiorità logica che le distingue (v. *Metafisica*, lib. XIII, c. 3,° 6). Ma vi ha un' altra ragione più decisiva perchè esse debbano occupare il primo posto in una distribuzione delle scienze, che voglia seguire l'ordine di dipendenza fra le conoscenze: è questa relazione generale, che noi abbiamo indicata, fra le conoscenze comparative e le esistenziali.

Noi abbiamo visto che la matematica ha per oggetto dei rapporti di somiglianza, ma dei rapporti *definiti* di somiglianza: questi sono o delle classazioni o delle eguaglianze. D' una maniera generale possiamo dire che ogni verità importante, consistente in rapporti comparativi, si riduce a stabilire delle classazioni o delle eguaglianze: è che soltanto queste due specie di relazioni hanno un'importanza per la previsione dei fenomeni reali; poichè, da una parte, la conoscenza dell'ordine, cioè delle uniformità, della natura suppone l'esatta nozione delle classi, e dall'altra parte, in quest'ordine, tutti i rapporti, dai più evidenti ai più riposti, implicano delle relazioni quantitative.

§ 16.° Non vi ha altra scienza, oltre le matematiche pure, che abbia per oggetto dei rapporti necessari e conoscibili *a priori*. Potrebbe sembrare forse che tale sia la logica formale: ma questa concerne i rapporti, non tra le cose, ma tra le proposizioni, in quanto vi ha una dipendenza fra la verità di certe asserzioni e quella di certe altre, giusta le regole della coerenza o, come dicono i logici inglesi, della *consistenza*, che sono i principii d'identità e di contraddizione. La logica formale dunque, non essendo governata che da questi principii, si aggira nell'*idem per idem*, e l'inferenza, in quanto è l'oggetto di questa parte della logica, non è che un' inferenza apparente, per cui la conoscenza non fa alcun vero progresso. Le necessità con cui ha da fare la logica formale, si riducono quindi a quella di evitare la contraddizione; non

sono delle connessioni necessarie tra fatti distinti, o tra verità distinte: così esse restano fuori dell'argomento di questo capitolo, in cui non si tratta che delle necessità subbiettive che rappresentano delle necessità obbiettive (benchè i fatti, che queste legano, siano in parte anch'essi subbiettivi), e che, come tali, costituiscono dei giudizi e delle conoscenze reali.

Le verità necessarie e *a priori*, che si trovano fuori della matematica, sono generalmente, non d'inferenza, ma intuitive; e si riducono quasi tutte (quelle che non si limitano ad enunciare che A somiglia a B o ne differisce) all'affermazione di classazioni o esclusioni da classi. Noi potremmo chiamare questa sorta di verità delle proposizioni *analitiche*, intendendo con ciò di conformarci all'applicazione più abituale di questo termine, purchè non si dimentichi che una proposizione *analitica* non vorrà già dire per noi l'espressione di un giudizio in cui l'attributo è contenuto nel soggetto, come pretendono i concettualisti, ma una proposizione d'una conoscenza intuitiva, che non implica altro se non delle classazioni o esclusioni da classi.

Questa sorta di proposizioni non sono, a gradi diversi, che una complicazione della semplice affermazione in cui non si pone altro che la somiglianza o la differenza fra due cose. Il caso più semplice è il giudizio di *percezione;* p. e.: « Questa cosa che io vedo è un pomo » Bisogna avvertire che questa proposizione, come tutte quelle dello stesso genere, può avere due sensi differenti. Dall' impressione che fa sulla mia vista la superficie del pomo, io posso inferirne che, con questa proprietà particolare che è l' oggetto della mia sensazione attuale, coesistono tutte le altre proprietà del pomo, che io ho trovate costantemente associate con la prima. Questo è un giudizio esistenziale, che è perciò contingente e *a posteriori*. La proposizione indicata non è dunque necessaria ed *a priori*, se non in quanto essa esprime che la cosa percepita, date

tanto le sue proprietà che io percepisco attualmente, quanto quelle che sono oggetto d'inferenza, deve classarsi tra i pomi. Noi abbiamo un caso alquanto più complesso, se il soggetto è, non particolare, ma generale; p.e.: «L'uomo è un animale.» Tali proposizioni potrebbero considerarsi come le enunciazioni di dipendenze fra due classazioni. Noi dobbiamo qui ripetere l'osservazione antecedente: «L'uomo è mammifero» può esprimere sia che l'uomo ha quelle particolarità dell'organizzazione che si trovano in un mammifero, sia che esso, avendo già conosciuto che egli ha queste particolarità, deve classarsi tra i mammiferi. (Confr. c. 1°, § 12, e c. 2°, § 14, 2°). Vi ha un caso speciale, di cui dobbiamo fare menzione, perchè potrebbe tirarsene un' obbiezione contro la teoria nominalista. È quando l'attributo non può *denotare* altri oggetti all' infuori di quelli stessi che sono *denotati* dal soggetto. Sia p. e. questa proposizione: « Gli oggetti colorati hanno un'estensione visibile ». Non vi hanno altri oggetti che abbiano un' estensione visibile tranne gli oggetti colorati, il colore e l' estensione visibile essendo d' altronde, non gli oggetti di due percezioni distinte, ma di una sola e indivisibile percezione, in modo che noi non potremmo separare queste due qualità se non per un'*astrazione*. Tuttavia la proposizione non enuncia altro che delle classazioni di oggetti concreti con altri oggetti concreti: essa significa che ogni oggetto, il quale può classarsi sia fra i bianchi sia fra gli azzurri sia fra i rossi ecc., può anche classarsi sia fra i lunghi sia fra i corti, sia fra i larghi sia fra gli stretti, sia fra gli alti sia fra i bassi, ecc.

Un altro caso di affermazioni disgiuntive di classazione si ha nelle proposizioni di *divisione*, cioè nelle quali si divide un genere nelle sue specie. Alcuni concettualisti vi hanno visto una sorta di giudizi analitici, in cui il soggetto viene decomposto, non secondo la *comprensione*, ma secondo *l'estensione*. Ma in realtà esse non enunciano se

non che tutti i particolari, i quali si classano sotto il genere, si classano altresì sotto l'una o l'altra delle specie. Queste proposizioni sono necessarie ed *a priori*, quando non implicano alcun'affermazione sull'esistenza. « Una sezione conica è un' ellissi, un'iperbole o una parabola »: qui si tratta di oggetti semplicemente possibili, quindi la proposizione è necessaria. Ma: « I vertebrati sono mammiferi, uccelli, rettili o pesci »; la proposizione è contingente e sperimentale, perchè implica l'affermazione che queste classi, e soltanto queste, dei vertebrati esistono. Una divisione di oggetti reali, la quale esaurisca tutti i possibili, come questa: « Gli animali sono vertebrati o invertebrati », è necessaria, soltanto se non implica l'affermazione che tutti i membri della divisione esistano effettivamente. La *dieresi* di Platone trattava i reali come i possibili: questo filosofo, come spiegheremo nel 2°. Saggio (parte 1ª, cap. 7°), pretendeva di possedere un metodo, per cui si poteva, per la semplice divisione progressiva dei concetti, partendo da un concetto primitivo, il più universale di tutti, la cui realtà era data *a priori*, pervenire alla scoverta di tutte le specie reali (Idee) comprese sotto questo concetto, e quindi alla conoscenza *a priori* di tutto il reale.

Noi possiamo considerare come un'altra varietà delle proposizioni *analitiche* (di classazione) quelle che affermano la dipendenza fra due termini correlativi: « Il superiore suppone l'inferiore », « Il monte suppone la valle » Designare un oggetto per un nome implicante una correlazione, è assimilare quest'oggetto ai termini omologhi di una data classe di coppie di correlativi, il che suppone che l'oggetto è considerato in correlazione con un altro, il quale alla sua volta può essere assimilato agli altri termini a sè omologhi delle coppie di correlativi della classe data, ed essere designato, quindi, per il nome opposto. Così l'affermazione contenuta in una proposizione come quelle che

abbiamo citate, è che se un oggetto riceve il nome d'un correlativo, un altro oggetto, con cui viene paragonato e che noi ci rappresentiamo simultaneamente con esso, deve ricevere il nome dell'altro correlativo. La proposizione dunque non esprime che una dipendenza necessaria fra due classazioni. Il principio hegeliano che gli opposti si implicano reciprocamente, e che data l'esistenza dell'uno è data per ciò stesso quella dell'altro, può riguardarsi come una generalizzazione del fatto contenuto nelle correlazioni di cui abbiamo parlato, con la pretesa di estendere, per questo mezzo, alle conoscenze sull'esistenza la stessa connessione necessaria ed *a priori* che si trova in questa classe di giudizi sulla somiglianza.

I gruppi indicati di proposizioni *analitiche* sono uno sviluppo dell'affermazione di somiglianza; un altro gruppo, che si potrebbero chiamare proposizioni *analitiche negative*, esprimono invece delle affermazioni di differenza. Noi considereremo soltanto quelle il cui soggetto è un termine generale. Tali sono p. e.: « L'uomo non è un bruto », « Il cerchio non è quadrato ». Queste proposizioni non enunciano, come abbiamo già detto, che delle esclusioni da classi, cioè che gli oggetti che appartengono all'una delle classi (uomo, cerchio, ecc.) devono essere esclusi dall'altra classe (bruto, quadrato, ecc.). Il senso della proposizione è al fondo lo stesso, se invece di dire: « Il cerchio non è quadrato », noi diciamo: « Una cosa non può essere cerchio e quadrato », cioè la figura circolare e la figura quadrata sono due attributi non compatibili nello stesso soggetto. Non bisogna vedere in una simile proposizione un giudizio esistenziale negativo, cioè la negazione dell'esistenza di un cerchio quadrato: ciò di cui si negherebbe l'esistenza in questo caso, sarebbe un impossibile logico, vale a dire una cosa di cui non possiamo formarci nozione alcuna (*Impossibile*, dice Wolf, *est cujus nullam notionem formare possumus*). Ma noi non possiamo por-

tare alcun giudizio su ciò di cui non possiamo avere alcuna idea: quindi non possiamo, a parlar rigorosamente, negarne l'esistenza, poichè perciò bisognerebbe pensarlo e averne l'idea. Ciò in realtà che una simile proposizione enuncia non è dunque che delle esclusioni da classi: cioè che tutti gli oggetti possibili, vale a dire che noi possiamo rappresentarci, a cui convenga il nome di quadrato, o in altri termini, appartenenti alla classe dei quadrati, non possono far parte della classe dei cerchi; e viceversa tutti gli oggetti possibili, cioè rappresentabili, appartenenti alla classe dei cerchi, non possono far parte della classe dei quadrati. Quando noi non possiamo rappresentarci alcun oggetto, il quale appartenga al tempo stesso a due classi date, i nomi delle due classi si chiamano attributi incompatibili; tali sono: *uomo* e *bruto*, *cerchio* e *quadrato*, *tutto bianco* e *tutto nero*, ecc. Se invece noi possiamo rappresentarci che uno stesso oggetto appartenga all'una e all'altra di due classi distinte, come: *quadrato* e *grigio*, o *filosofo* e *poeta*, i termini che indicano queste classi sono degli attributi differenti, ma non incompatibili. Due attributi differenti possono non mai trovarsi uniti nella realtà, p. e. *moneta* e *combustibile;* ma da ciò non segue che i due attributi siano incompatibili, nel senso logico di questa parola, una moneta combustibile non essendo un impossibile logico, cioè una cosa irrappresentabile. Così la proposizione: « Una moneta non è combustibile », è una proposizione esistenziale, che nega l'esistenza di certi fatti; ma la proposizione: « Un cerchio non è quadrato » è comparativa e non esistenziale, perchè, come abbiamo detto, un impossibile logico, cioè un impensabile, qual è un cerchio quadrato, non può essere oggetto, rigorosamente parlando, nè di affermazione nè di negazione.

Alle proposizioni che abbiamo indicate aggiungeremo infine quelle che enunciano una defininizione: esse combinano l'affermazione di una somiglianza, cioè l'inclusione in una classe, con quella di una differenza, cioè l'esclusione da una classe. Uno dei termini della definizione, il genere prossimo, dà la classazione della cosa definita; l'altro termine, la differenza specifica, indica che essa differisce, in un certo punto, da tutte le altre cose appartenenti alla classe, e che tutte queste altre cose differiscono, in questo punto, da essa, e non possono comprendersi nell'altra classe indicata da questo secondo termine. Notiamo che una proposizione che avesse per attributo la sola differenza specifica, come « L'uomo è ragionevole », sarebbe piuttosto l'espressione di un giudizio esistenziale che di un giudizio analitico o di classazione: ma quando lo stesso attributo viene a far parte di una definizione, noi abbiamo una proposizione analitica (nel nostro senso), perchè la forma stessa della proposizione ci indica che il suo scopo non é di far conoscere che l'uomo possiede la ragione (affermazione esistenziale), ma di distinguere l'uomo, assegnando come nota differenziale questa proprietà, che si suppone già conosciuta anteriormente alla definizione.

§ 17.° Non crediamo inutile di presentare ora sotto una forma più generale un'osservazione che ci è occorso di fare più d'una volta; ed è che per distinguere le verità *necessarie* dalle *contigenti*, e vedere che le prime sono un sinonimo di giudizi comparativi o sulla somiglianza, bisogna accuratamente separare, nel senso di una proposizione, ogni affermazione esistenziale che può esservi implicata. Se io dico: « questo colore è simile a quest'altro », è evidente che la mia affermazione è *necessaria*; ma se io dico invece: « il colore di questo fiore è simile al colore di questa carta », la mia proposizione, quantunque enunciante una somiglianza, potrebbe non sembrare *necessaria:* ciò è perchè questa carta e questo fiore potrebbero avere, non questo colore determinato che effettivamente hanno, ma un altro, e la coesistenza di questo co-

lore con le loro altre proprietà essendo una verità esistenziale, non è l'oggetto di un' affermazione necessaria. Vi hanno anche dei casi in cui la proposizione enuncia un rapporto comparativo, p. e. un'eguaglianza, e tuttavia non è che contigente: ciò è perchè essa non ha per oggetto di esprimere il risultato di una comparazione, ma una sequenza uniforme tra fatti, di cui il conseguente si trova costantemente con l' antecedente in un rapporto comparativo determinato. Così sarebbe un errore di vedere dei giudizi comparativi nelle proposizioni che stabiliscono che, in ogni comunicazione del movimento, l'azione è uguale alla reazione; che, nella riflessione della luce, l'angolo di riflessione è uguale all'angolo d'incidenza; ecc.: questi teoremi non si limitano, come quelli della matematica pura, a stabilire semplicemente delle eguaglianze, senza niente affermare sull'esistenza dei fenomeni reali, ma invece stabiliscono una legge della natura, un rapporto di sequenza uniforme tra fenomeni reali, e sono quindi dei giudizi, non comparativi, ma esistenziali.

§. 18.º I risultati a cui siamo pervenuti sulla natura e l'origine delle conoscenze della matematica pura e, in generale, delle verità necessarie, ci hanno posto a un punto di vista centrale, da cui possiamo vedere che vi ha un lato di verità in tutte le dottrine stabilite sullo stesso soggetto. La dottrina che vede in esse delle proposizioni analitiche ha un lato vero, in quanto vi ha realmente un'identità di natura fra tutte queste proposizioni e quelle che Kant chiama analitiche, essendo tutte, come queste ultime, dei giudizi comparativi, a cui possiamo pervenire per il semplice esame delle nostre idee: l'errore di questa dottrina è di credere che queste proposizioni siano fondate sui principii d'identità e di contraddizione, e che basti decomporre il soggetto per trovarvi il predicato. La dottrina Kantiana dei giudizi sintetici *a priori* ha ragione di vedere nelle proposizioni matematiche dei giudizi, non analitici, ma sintetici, e dei giudizi *a priori*: l'errore di Kant è di credere che essi siano fondati sulle forme *a priori* della conoscenza, e propriamente dell'intuizione. La dottrina empirista, nella sua forma ordinaria, ha ragione di ammettere che ogni verità d'inferenza non può essere che un'induzione, cioè un'estensione dell'esperienza passata: ma essa ha più o meno misconosciuto la differenza fra i giudizi sulle sequenze e le coesistenze e quelli sulle somiglianze e le differenze; non ha compreso abbastanza che per quest'ultima classe di giudizi l'esame delle nostre rappresentazioni può sostituire quello delle cose rappresentate. E in generale l'errore di tutte le dottrine dominanti è di non aver compreso che è a questa circostanza speciale ai giudizi comparativi, e per cui essi si destinguono dagli esistenziali, a questo fatto si ovvio dell'osservazione interiore, che si deve la distinzione dei giudizi in *a priori* e *a posteriori*, in necessari e contingenti. Si sarebbe quasi tentati di dire come Condillac: (1) Bisogna che questa sia una verità assai semplice, perchè alcun filosofo non l'abbia conosciuta.

(1) *Logica*, parte II, c. IX.

CAP. VII.

Dottrina dei filosofi empiristi sulle verità necessarie.

§ 1°. Dopo di avere stabilito che la distinzione tradizionale di due ordini di verità, le necessarie e le contingenti, è in un senso fondata, e che le prime equivalgono ai giudizi comparativi e le seconde ai giudizi esistenziali, ci resta a difendere la nostra proposizione contro alcune dottrine contemporanee, che essendo sostenute dai rappresentanti più illustri della scuola empirista, non ci sarebbe possibile di passare sotto silenzio.

I partigiani più risoluti della teoria empirista, nei limiti in cui essi hanno ammesso delle verità necessarie, hanno ordinariamente cercato di spiegarle per le leggi dell'associazione delle idee. « Vi ha delle idee, dice Iames Mill, che per la frequenza o la forza dell'associazione, sono si strettamente combinate ch'esse non possono più essere separate. Se l'una esiste, le altre esistono a lato di essa, a dispetto degli sforzi che si possono fare per separarle ». Iohn Stuart Mill adotta la dottrina del padre, e, come gli associazionisti inglesi in generale, spiega per la legge di asso-

ciazione inseparabile tutte le necessità del pensiero. La nostra incapacità di formare una concezione nasce sempre, egli dice, da ciò che noi siamo forzati di formarne una contraddittoria alla prima, ed è da un'associazione inseparabile fra le idee che noi vi siamo forzati. Noi non possiamo concepire un quadrato rotondo, perchè, nella nostra esperienza, accade costantemente che a un momento in cui una cosa comincia ad essere rotonda, essa cessa di essere quadrata, di sorta che il cominciamento d'una impressione è inseparabilmente associato alla cessazione dell'altra. Noi non possiamo concepire che due e due facciano cinque, perchè un'associazione inseparabile ci forza a concepirli come facienti quattro, e non si può concepirli come facienti al tempo stesso quattro e cinque, perchè quattro e cinque, come il rotondo e il quadrato, hanno fra di loro nella nostra esperienza dei rapporti tali che l'uno è associato alla non esistenza attuale dell'altro. Noi non possiamo concepire che due linee rette chiudano uno spazio, perchè le parole chiudere uno spazio significano che esse si ravvicinano e s'incontrano una seconda volta, mentre l'immagine mentale di due linee rette che si sono una volta incontrate è inseparabilmente associata alla rappresentazione della loro divergenza definitiva. In tutti questi ed altri casi analoghi, noi non avremmo alcuna difficoltà a riunire le due idee che si suppongono incompatibili, se la nostra esperienza non avesse dapprima associato, d'una maniera inseparabile, l'una di esse a quella che contraddice l'altra. (*Filos. di Hamilton*, cap. VI, traduz. franc. pag. 82-83).

I partigiani della scuola intuitiva hanno obbiettato contro questa spiegazione delle verità necessarie, che essa non spiega come altre associazioni, pure così frequenti ed uniformi, non producono lo stesso sentimento di necessità. Noi abbiamo sempre visto, dicono questi avversari dell'associazionismo, che una pietra s'immerge nell'acqua, e non abbiamo mai visto che essa vi galleggi; tuttavia niente c'impedisce di concepire che una pietra, lanciata nell'acqua, resti a galla. La percezione del fatto che il fuoco brucia non è certamente meno frequente dell'altro che due parallele non chiudono uno spazio: tuttavia noi non stentiamo a concepire degli esseri umani, che restano in una fornace ardente senza essere bruciati. Il Mill risponde a questi fatti obbiettati alla sua dottrina, che essi trovano la loro spiegazione nelle associazioni contrarie. Quantunque noi non abbiamo mai visto un uomo restare nel fuoco senza essere bruciato, il soggiorno nel fuoco non é inseparabilmente associato con la distruzione, perchè noi abbiamo visto molti altri oggetti immersi nel fuoco resistere alla sua azione. La concezione d'un uomo nel fuoco e non bruciato non oltrepassa i limiti della facoltà essenziale dell'immaginnzione, che consiste a cangiare (leggiermente in questo caso) le combinazioni mentali degli elementi che l'esperienza ci fornisce. Le associazioni realmente irresistibili sono quelle che non sono state mai controbilanciate da associazioni contrarie. Così noi non abbiamo visto una pietra galleggiare, ma abbiamo l'abitudine costante di vedere delle pietre o altri corpi, che hanno la stessa tendenza a sommergersi, restare in una posizione che essi abbandonerebbero, se non vi fossero mantenuti da una forza invisibile. La sommersione della pietra non è che un caso della legge di gravità, e noi siamo abituati a vedere la forza della gravità controbilanciata. Tutti i fatti di questa natura che noi abbiamo visto e inteso rapportare, sono *pro tanto* degli ostacoli alla formazione dell'associazione inseparabile che c'impedirebbe di concepire una violazione della legge del peso. La rassomiglianza è un principio d'associazione così bene che la contiguità; e per quanto contradittoria una supposizione possa essere alla nostra esperienza *in hac materia*, se la nostra esperienza *in alia materia*

ci offre dei tipi che presentano una rassomiglianza, lontana anche, col preteso fenomeno, quale esso sarebbe se fosse realizzato, le associazioni formate sotto l'influenza di questi tipi, impediranno in generale le associazioni specifiche di prendere un' intensità e una forza così irresistibile, che la nostra immaginazione non possa più figurarsi la supposizione sotto una forma calcata sull' uno o l'altro di questi tipi (*Filos. di Hamilton*, cap. XIV, trad. franc. p. 317-318).

Gli stessi critici hanno fatto un'altra obbiezione, diretta contro l'origine sperimentale delle verità necessarie: la proposizione che la tangente tocca il cerchio in un sol punto, lungi di essere il risultato dell'esperienza uniforme, ne riceve, dicono essi, una smentita, perchè le tangenti e i cerchi *dell'esperienza* si toccano per più di un punto, si fondono in una parte apprezzabile della loro estensione. Così le linee rette che l'esperienza ci presenta sono, non delle linee perfettamente rette, ma delle linee che, quantunque sufficientemente rette per uno scopo pratico, sono, in realtà, leggermente spezzate: ora due di queste linee possono chiudere, e chiudono talvolta, uno spazio. A noi non importa, per la quistione presente, di apprezzare il valore di questa obbiezione contro la teoria empirista; ma vogliamo riferire la risposta del Mill, per vedere se, secondo lo stesso autore, possano trovarsi nei principii geometrici indicati le condizioni che egli medesimo ha assegnato alla formazione di un' associazione inseparabile. « Benchè l' esperienza, dice dunque il Mill, non presenti linee così irreprensibilmente rette ch' esse non possano chiudere il più piccolo spazio, essa ci offre delle serie di linee di meno in meno larghe, di meno in meno flessuose, serie di cui la linea retta della definizione è il limite ideale. L'osservazione fa vedere che più le linee sono vicine a non aver più nè larghezza nè flessuosità, più la loro attitudine a chiudere uno spazio si avvicina a zero. La conclusione che, se non avessero assolutamente nè larghezza nè flessuosità, esse non chiuderebbero affatto spazio, è una corretta inferenza induttiva da questi fatti, conforme al *metodo delle variazioni concomitanti* ». Similmente, « quand'anche non vi fossero nell'esperienza altri cerchi che quelli che differiscono d'una maniera apprezzabile dall'ideale geometrico, i nostri sensi ci apprenderebbero sempre che, nella misura in cui un cerchio e una retta si avvicinano alla definizione, l' estensione del loro contatto si avvicina ad un sol punto ». (*Logica* lib. 2° c. 5° § 4 in nota, e *Filos. di Hamilton* cap. 14°, trad. franc. p. 318, in nota). Ma perchè in questi casi, domanderemo noi al Mill, le associazioni contrarie, relative ai cerchi e alle rette approssimative, non impediscono almeno la formazione dell'associazione inseparabile, sulla quale è secondo lui fondata la necessità delle proposizioni geometriche di cui si tratta?

§ 2' « Io sono convinto, dice il Mill, che in tutti gli esempi di fenomeni invariabilmente uniti che, malgrado ciò, non creano delle necessità del pensiero, si troverebbe che manca qualcuna delle condizioni le quali, secondo la teoria psicologica dell' associazione, sono necessarie per formare un' associazione realmente inseparabile » (*Filos. di Hamilton*, trad. franc. pag. 320, cap. XIV). Ora la quistione è appunto se vi sia mai nella realtà alcun caso, in cui tutte queste condizioni si verifichino, in modo da dar luogo ad una proposizione strettamente necessaria. Non vi ha, noi lo ammettiamo, *a priori* alcuna ragione assegnabile perchè questo caso non possa aver luogo; la quistione è puramente di fatto: vi hanno in realtà dei casi, in cui il legame che l'assiociazione stabilisce fra le nostre idee, diviene così forte che l'associazione è assolutamente inseparabile, e la proposizione, per conseguenza, è necessaria?

« È strano, dice lo stesso filosofo, che tutti gli avver-

sari della teoria psicologica fondata sull'associazione abbiano basato il loro principale o il loro unico argomento per confutarla sul sentimento della necessità; in effetto se vi ha nella nostra natura un sentimento che le leggi d'associazione siano evidentemente capaci di produrre, è questo. Secondo la definizione di Kant, e non ve ne ha migliore, il necessario è ciò la cui negazione é impossibile. Se noi troviamo che è ad ogni modo impossibile di separare due idee, noi abbiamo tutto il sentimento di necessità che lo spirito umano può avere. Quelli dunque che negano che l'associazione possa produrre una necessità del pensiero, dovrebbero sostenere che due idee non sono mai talmente legate insieme che esse siano realmente inseparabili. Ma quest'affermazione contraddice l'esperienza più volgare. Quante persone che, per essere state spaventate nella loro infanzia, non possono mai trovarsi sole nell'oscurità senza provare invincibili terrori! Quante persone che non possono rivedere un certo posto o pensare a un certo avvenimento senza che si risveglino in loro vivi sentimenti di dolore o dei ricordi di sofferenza! Se i fatti che hanno creato queste forti associazioni negli spiriti di alcuni individui fossero stati comuni a tutti gli uomini dalla prima infanzia, e se fossero stati completamente obbliati dopo la formazione delle associazioni, noi avremmo una necessità del pensiero, una di quelle necessità che si riguardano come prove d'una legge obbiettiva, e d'una connessione mentale *a priori* fra le idee». *(Filos. di Hamilton* cap. XIV, trad. franc. p. 314).

Gli esempi citati dal Mill ci mostrano in verità dei casi di associazione che sembra inseparabile fra una percezione e un sentimento o anche fra un'idea e un sentimento: per non parlare degli altri casi in cui un'associazione inseparabile si forma fra percezioni e movimenti, noi aggiungeremo il più eclatante forse tra quelli in cui certe sensazioni suggeriscono irresistibilmente certe idee.

Estendendo un membro, noi non possiamo provare la sensazione della resistenza, senza pensare alla presenza di un oggetto esteso e visibile: quest' esempio ci mostra al tempo stesso il legame indissolubile o quasi fra la sensazione di resistenza e l'idea dell'estensione visibile, e quello fra la sensazione stessa e l'idea d'un oggetto reale esteriore. Ma vi hanno parimenti dei casi, in cui l'associazione formi un legame assolutamente indissolubile, non fra una sensazione e un'idea, ma fra un' idea e un' altra idea, in modo che fossimo incapaci di pensare l'una senza l'altra, e incapaci pure, per conseguenza, di fare la supposizione che i due fatti pensati potrebbero esistere l'uno senza dell'altro? perchè è soltanto a queste condizioni che noi possiamo avere una proposizione strettamente necessaria.

Io credo che non vi sia alcun esempio di una necessità o di un legame indissolubile di questa natura, dovuto alla forza dell'associazione; e che, nel fatto, nessuna proposizione, esprimente una coesistenza o una successione tra fenomeni, costituisca una verità strettamente necessaria. Quantunque la *sensazione* della resistenza ci suggerisca irresistibilmente l'idea dell'estensione visibile, l'*idea* della resistenza non è perciò legata a quella dell'estensione visibile, in modo che le due idee siano inseparabili, e che noi non possiamo pensare la prima senza la seconda. In effetto nessuno pretenderà che il legame tra questi due fatti, il sentimento della resistenza in noi, e la presenza fuori di noi di un oggetto esteso che ci occasioni questo sentimento, sia una verità *necessaria*, e che noi non possiamo immaginare che avremmo potuto essere organizzati in maniera che questo stesso sentimento fosse prodotto in noi da cause affatto differenti. Ma per mostrare che alcuna proposizione esistenziale non può arrivare al grado di verità necessaria, basta l'esempio delle due proposizioni più universali, che esprimono i legami

più generali fra le nostre idee, di cui tutti gli altri possono considerarsi come delle determinazioni particolari. L'una è il principio che ogni fenomeno è costantemente condizionato da antecedenti invariabili; l'altra la credenza che le nostre sensazioni si riferiscono a un mondo esteriore, o in altri termini, che esse fanno parte di aggregati che noi chiamiamo oggetti reali ed esteriori. La esistenza d' un mondo esteriore è si lungi dall' essere una verità necessaria, ch'essa non è nemmeno una verità, a quel che ne pensa lo stesso Mill; e la grande maggioranza dei filosofi moderni, quand'anche essi non giungano come Mill alla negazione assoluta del mondo esteriore, non respingono meno di lui la credenza spontanea, in conformità della quale noi obbiettiviamo le nostre sensazioni, e consideriamo l'estensione, la figura, ecc. come attributi di oggetti reali esistenti fuori di noi. Ascoltiamo ora lo stesso Mill sul principio di causalità: « Ogni persona, egli dice, abituata all'astrazione e all'analisi arriverebbe, io ne sono convinto, se essa dirigesse a questo fine lo sforzo delle sue facoltà, dacchè questa idea fosse divenuta familiare alla sua immaginazione, ad ammettere senza difficoltà come possibile nell'uno, per esempio, dei numerosi firmamenti, di cui l' astronomia siderale compone l'universo, una successione degli avvenimenti tutta fortuita e non obbediente ad alcuna legge determinata »; « e di fatto, continua il Mill, non vi ha nè nell'esperienza nè nella natura del nostro spirito una ragione qualunque di credere che non sia così in qualche parte » (*Logica*, lib. 3°. c. 21°). Noi facciamo le nostre riserve sullo scetticismo di quest'ultima proposizione, contraria evidentemente alla pratica uniforme di tutti gli uomini di scienza: ciò che noi vogliamo mostrare non è che il principio di causalità non sia una verità assolutamente universale, ma che esso non è una verità, in senso stretto, *necessaria*; e la citazione di Mill, a cui si potrebbe aggiungere tutto ciò che gli scettici hanno detto contro questo principio, vale come prova che la negazione di esso può essere perfettamente concepita.

§ 3°. È innegabile che una proposizione basata sulle esperienze più familiari si distingua dalle altre per una sorta di necessità: ciascuno sentirà la differenza che vi ha, sotto questo rapporto, fra queste due proposizioni: I corpi in movimento comunicano per l'urto il movimento agli altri corpi; e: I corpi si attraggono in ragione inversa del quadrato della loro distanza. Vi ha nella specie di proposizioni di cui la prima è un esempio, un legame così stretto fra le idee, che esse hanno in ciò la più grande somiglianza con quelle che sono rigorosamente necessarie—noi vedremo anche nel Saggio seguente che questa somiglianza fra le due specie di proposizioni ha una importanza particolare per la spiegazione dei concetti della metafisica.— Nondimeno la necessità, tutta relativa, delle proposizioni che non sono che delle generalizzazioni dell'esperienza più familiare, non raggiunge mai il grado delle proposizioni strettamente necessarie: il legame fra le idee non diviene mai così forte da renderle assolutamente inseparabili, e noi possiamo sempre concepire la possibilità del contrario. Noi ripeteremo un esempio già citato, il quale è assai proprio a mostrarci la differenza tra una verità assolutamente necessaria, come quelle della matematica, e una verità familiare, che non ha se non questa necessità relativa che può essere spiegata per la associazione delle idee. Cercando di mostrare che il contrario di una proposizione matematica può essere concepibile, si è supposto il caso di « un mondo in cui, tutte le volte che due coppie di oggetti sono poste in prossimità l'una dell'altra, o esaminate insieme, un quinto oggetto è immediatamente creato, e portato sotto l'esame dello spirito al momento in cui egli unisce due e due ». Noi abbiamo osservato che anche in un mondo siffatto due e due sarebbero sempre eguali a quattro, benchè, in un certo

senso, l'aggregato totale formato dalla riunione di due oggetti a due oggetti sarebbe, non quattro, ma cinque; e che la supposizione mostra che, se il contrario della proposizione aritmetica che afferma un'eguaglianza, è inconcepibile, il contrario della proposizione fisica, strettamente legata con la prima, e che afferma una sequenza, può concepirsi— quantunque in questo caso non possa invocarsi alcuna differenza nella frequenza delle esperienze, l'esperienza dell'una di queste due verità essendo stata per noi sempre congiunta con quella dell'altra —. Ora se vi ha una verità fondata sull'uniforme esperienza d'ogni momento, è certamente questa persistenza numerica degli oggetti, questo fatto che l'aggregato totale, risultante dalla riunione di più aggregati minori, è uguale alla loro somma. Ma se una verità familiare come questa differisce ciò non per tanto da una verità *necessaria*, allora bisogna convenire che tra le verità *necessarie* e le *contingenti* vi ha una differenza di specie, e non una semplice differenza di grado, dovuta alla frequenza più o meno grande delle esperienze (1).

(1) Un esempio d'inconcepibilità della negativa dovuta all'associazione, il quale si trova in quasi tutti gli associazionisti, è l'impossibilità di concepire separatamente il colore e l'estensione. Hamilton obbiettava giustamente che questa incapacità del nostro pensiero è una prova che queste due proprietà degli oggetti ci sono date primitivamente e indissolubilmente unite (per quanto è lecito dire di due astrazioni che esse sono indissolubilmente unite) in una percezione unica del senso della vista. Se il colore è assolutamente inconcepibile separatamente dall'estensione, ciò basta a dimostrare la nullità radicale della teoria così detta empirista sull'origine delle nozioni di spazio: perchè la teoria supponendo un momento in cui il colore esiste nello spirito senza l'estensione, suppone una cosa che è per noi assolutamente inconcepibile, cioè un non senso, poichè una cosa inconcepibile e un non senso sono dei termini perfettamente sinonimi. Quest'argomento acquista una forza particolare contro lo Spencer, per cui il criterio della verità consiste nella inconcepibilità della negativa.

Un altro esempio d'inconcepibilità della negativa dovuta all'associazione è, secondo Mill (*Filos.* di Hamilton, c. VI), l'impossibilità di rappresentarci il tempo e lo spazio come finiti. Ora questa proposizione: « il tempo e lo spazio sono infiniti », può avere due sensi. Essa può enunciare o l'assenza di limiti dell'insieme degli oggetti contenuti nello spazio e della serie dei fenomeni contenuti nel tempo, ovvero semplicemente l'assenza di limiti dello spazio e del tempo considerati in se stessi. Nel primo senso la proposizione, come vedremo nel II Saggio parte III, lungi di essere necessaria, è al contrario inconcepibile, perchè essa ammette l'esistenza d'un infinito attuale, cioè una cosa di cui non abbiamo alcun'idea, e che implica delle contraddizioni insolubili. In quanto poi al tempo e allo spazio considerati in se stessi, cioè facendo astrazione dalle cose estese e successive realmente esistenti, noi dobbiamo certamente concepirli come illimitati. Ma il tempo e lo spazio in questo senso non sono niente di reale: essi non hanno che un'esistenza puramente ideale, non sono che delle semplici possibilità di posizioni per le cose e per gli avvenimenti. L'affermazione dell'infinità del tempo e dello spazio, in questo senso, non implica dunque l'affermazione d'alcuna realtà o alcun giudizio esistenziale, perchè queste nozioni non vengono sul reale, ma sul possibile. « Il tempo è infinito »: ciò vuol dire semplicemente che, data una serie di fenomeni successivi, di qualunque lunghezza essa sia, vi ha sempre posto, prima e dopo questa serie, per altri avvenimenti possibili; in altri termini, che noi possiamo, in idea, prolungare la serie indefinitamente, cioè quanto vogliamo. « Il tempo è infinito », « lo spazio è infinito », sono dunque una specie di postulati, come quello della geometria che « una retta può essere prolungata indefinitamente », e gli altri che si trovano innanzi al I libro d'Euclide. Questi postulati sono, in un senso, delle proposizioni necessarie, in quanto la possibilità ideale che essi enunciano è, in un senso, necessaria. Affermare la necessità di una di queste possibilità ideali, è semplicemente affermare l'assenza di qualsiasi incongruenza o impossibilità intrinseca nella nozione, affermazione che è necessariamente

§ 4° Il tentativo di spiegare per l'associazione delle idee una verità necessaria (nei casi in cui si tratta di una necessità assoluta, come nelle verità *intuitive* della matematica) è al fondo contraddittorio in se stesso. Uno dei motivi della dottrina degli psicologi intuizionisti, secondo la quale delle proposizioni, non aventi effettivamente che una necessità semplicemente relativa o approssi-

mativa — ma che questi psicologi confondono con le proposizioni assolutamente necessarie — sono indipendenti dall'esperienza, è certamente la difficoltà che noi proviamo a pensare separatamente le idee che sono gli elementi di queste proposizioni (v. Saggio 2°, parte 1ª, Appendice 2° al cap. 6°). È evidente in effetto che per affermare che esse provengono dall' esperienza, noi dobbiamo pensare

---

vera, come sarebbe necessariamente vera l'affermazione contraria, se si trattasse invece di una nozione composta di elementi incompatibili. La necessità dell'infinità del tempo e dello spazio, nel secondo significato di questa espressione, si spiega dunque altrimenti che per le leggi dell'associazione. Se invece essa s'intende nel primo significato, cioè che il reale non ha limiti nè nel tempo nè nello spazio, in questo caso si è certamente fondati a dire che questa tendenza pressochè irresistibile ad oltrepassare qualunque limite immaginabile (tendenza, per altro, che non esiste propriamente che per i limiti nel tempo, non per quelli nello spazio) è una conseguenza dell'associazione delle idee; ma questa tendenza prodotta dall'associazione può così poco dar luogo a delle proposizioni *necessarie*, che essa dà luogo, al contrario, a delle proposizioni *necessariamente* false.

Lo Spencer, nei suoi *Principii di Psicologia*, dà pure degli esempi di proposizioni necessarie dovute all'esperienza. Nella teorica del ragionamento (vol. II p. VI), dopo aver diviso questo in *quantitativo* e *qualitativo*, suddivide il secondo in *perfetto* ed *imperfetto*. Un ragionamento *perfetto* è quello la cui conclusione è una verità necessaria, cioè di cui la negazione sarebbe impossibile. Quantunque quest' ultima distinzione sia ivi fondata sul carattere dei rapporti comparati, che nei ragionamento perfetto sono, secondo l'autore, eguali, mentre nell'imperfetto non sono che simili (§ 297), tuttavia la dottrina generale di Spencer sull' inconcepibilità della negativa è che questa — quando non deriva da una necessità primordiale del pensiero — è fondata sulla frequente ed uniforme ripetizione dell'esperienze, sia nell'individuo sia nella specie. Così, siccome egli considera come dovute all'esperienza le verità enunciate nei suoi ragionamenti qualitativi perfetti, sembra che per lui la necessità di queste verità sia, in ultima analisi, fondata sulle leggi dell'associazione.

Noi abbiamo visto che i ragionamenti qualitativi perfetti, che

queste idee l'una separatamente dall'altra: dobbiamo infatti concepire il tempo in cui il legame fra queste idee non si era ancora formato, e immaginare che, in condizioni empiriche differenti, questo legame non si sarebbe formato, ma si sarebbero formati invece altri legami incompatibili con esso; ciò che è pensare le due idee senza il loro legame, e disgiungerle l'una dall'altra. Ora se

---

Spencer chiama *a rapporti congiunti*, p. e. « se A coesiste con B e B con C, A e C coesistono ». « se A precede B e B precede C, A precede C », ecc. non costituiscono delle inferenze reali, e che perciò tutta la necessità della conseguenza si riduce, per essi, alla necessità di evitare una contraddizione. In quanto a quelli *a rapporti disgiunti*, alcuni esempi addotti dall' autore (v. VI parte c. VI) costituiscono delle inferenze reali, ma queste inferenze non sono delle verità strettamente necessarie, cioè il cui contrario è assolutamente inconcepibile: uno di questi esempi consiste nel legame fra la causa e l'effetto, e un altro in quello fra la sensazione di resistenza e la presenza di qualche cosa di esteso (cioè, secondo noi, di visibile). Al contrario i due altri esempi che egli adduce (v. *ibid*), se sono delle verità necessarie, non sono delle inferenze reali, e si riducono al tipo generale delle proposizioni così dette analitiche. « Questa massa di corda coesiste con due estremità che si scopriranno svolgendola »: questa proposizione è, secondo Spencer, una deduzione fondata sovra « un rapporto generalizzato di coesistenza invariabile, appoggiato su d'un'infinità di esperienze senza eccezione, e per conseguenza concepito come un rapporto necessario », cioè che « ogni sostanza tangibile *coesiste* necessariamente con due estremità ». Ma la proposizione nè è un risultato dell' esperienza, nè è l'affermazione di una coesistenza. Noi non possiamo concepire una corda che come una lunghezza finita (l'infinito attuale essendo inconcepibile), e non possiamo concepire una lunghezza finita che come avente due estremità. Una lunghezza illimitata essendo inconcepibile e ripugnante, una corda che non avesse due estremità sarebbe un non senso. La proposizione è dunque *analitica*, ed essa non può implicare altre affermazioni reali che di somiglianza, cioè di classazione: della corda svolta, qualunque sia la lunghezza di cui ce la rappresentiamo, con gli altri oggetti aventi due estremità. In altri termini, l' affermazione contenuta nella proposizione (in quanto essa non è puramente identica) è che, qualunque sia la lunghezza della corda che noi immaginiamo, noi possiamo dare a

due idee sono in realtà indissolubilmente legate fra di loro, se questo legame è tale da produrre una assoluta necessità del pensiero, e non soltanto una necessità relativa o approssimativa, quale è il caso per quelle proposizioni; allora, la nostra impotenza a separare queste idee non essendo più relativa o approssimativa, ma assoluta, noi siamo del tutto incapaci di concepire che il legame

due punti o a due parti della lunghezza immaginata il nome di estremità, classandoli con gli altri punti o con le altre parti delle altre grandezze osservate, a cui abbiamo dato lo stesso nome.

Andiamo all'altro esempio. « Se entrando in una camera, io vedo che una sedia, che io aveva situata in un posto, si trova ora in un altro, è una conclusione necessaria che essa ha attraversato uno spazio intermediario: è inconcepibile che essa sia giunta nella posizione presente senza essere passata per le posizioni intermediarie fra la sua situazione originale e la sua situazione attuale ». Vi ha qui secondo Spencer l'affermazione di una successione, che si fonda sull'esperienza: invece secondo noi si tratta anche in questo caso di una proposizione *analitica*, nel senso almeno della proposizione in cui essa è strettamente necessaria. Si è già osservato che noi riconosciamo per *uno stesso* oggetto delle presentazioni distinte e successive dei nostri sensi, alla condizione che o non vi sia stato cangiamento negli attributi implicanti delle relazioni spaziali, o che vi sia stato, sotto questo rapporto, un cangiamento, ma risultante dall' accumulazione di una serie di cangiamenti ciascuno per se stesso indiscernibile. Ne segue che la sedia, da noi veduta in due posizioni differenti, non sarebbe da noi chiamata *la stessa* sedia, se noi non supponessimo che essa ha attraversato le posizioni intermediarie. Se fossimo costretti ad escludere la supposizione di queste posizioni intermediarie, noi non diremmo più che l'oggetto visto nel secondo posto è *lo stesso* che quello visto nel primo; ma che l'oggetto del primo posto è stato distrutto, e un altro in tutto simile è stato creato nel secondo. Ora il fatto di un cominciamento assoluto e di un annichilamento assoluto di un corpo è certamente una delle cose più incredibili; ma nondimeno ci sembra che ogni persona abituata, come dice Mill, all'astrazione e all'analisi, non lo troverà inconcepibile; questa persona vedrà chiaramente la differenza fra una proposizione enunciante un simile fatto e delle proposizioni assolutamente inconcepibili, come che due e due fanno cinque o che due rette chiudono uno spazio. Così se, nella proposizione

non si è formato se non nel corso dell' esperienza, che anteriormente a questa esso non esisteva, e che in condizioni empiriche differenti esso non esisterebbe, ma esisterebbero invece dei legami differenti incompatibili con esso; perchè, ripetiamolo, concepire ciò, rappresentarselo, sarebbe rompere il legame attuale fra le idee, e pensarle separatamente l'una dall'altra, cio che è in contraddizione con l'ipotesi.

Ne segue che il tentativo di spiegare le verità necessarie per la forza dell'associazione empirica arriva logicamente al risultato di negare l'esistenza di verità necessarie. Ed è di questa maniera che la intendono, al fondo, gli associazionisti. « Non vi ha, dice Mill, proposizione di cui si possa dire che ogn'intelligenza umana deve eternamente e irrevocabilmente crederla. Più proposizioni a cui questo privilegio era accordato con la più grande confidenza, hanno già trovato degl'increduli. Le cose che si è supposto non poter mai essere negate sono innumerevoli; ma due generazioni successive non si accorderebbero a formarne la lista ». (*Logica*, l. 3°, c. 21). Così il Bain, d'accordo col Mill, non accorda l'esistenza di altre verità necessarie che quelle fondate sui principii d'identità e di contraddizione: per lui verità necessaria e propo-

che la sedia ha attraversato le posizioni intermediarie, non si vedrà più il semplice enunciato di una condizione necessaria dell'identità della sedia, ma invece l'affermazione dell'esistanza di questi fenomeni intermediari che hanno formato il legame fra le due presentazioni successive dei nostri sensi, allora certamente la proposizione, in questo significato, non sarà più *analitica*, ma non sarà nemmeno strettamente necessaria.

Ci si perdonerà d'avere insistito così lungamente su questo soggetto, che ha per noi la sua importanza; la quistione se l'associazione empirica possa formare fra le idee dei legami assolutamente indissolubili, e determinare per conseguenza delle proposizioni, nel senso stretto, necessarie, essendo per noi connessa con le quistioni più importanti della teoria della conoscenza.

sizione identica (o puramente verbale) sono termini perfettamente equivalenti. (*Logica*, t. 1°, *Primi princ. della logica.*)

Noi dobbiamo aggiungere all'osservazione antecedente l'impotenza in cui sono gli associazionisti, di spiegare per il loro principio la necessità delle proposizioni matematiche. Infatti, se la frequenza dell'esperienze può sembrare di fornire una spiegazione plausibile delle conoscenze immediate della matematica, lo stesso non potrebbe dirsi per le conoscenze derivate. Si può certamente invocare l'esperienza d'ogni momento per la proposizione che due e due fanno quattro o che due rette non chiudono uno spazio; ma le proposizioni che la tangente non tocca il cerchio che in un punto, che la somma degli angoli d'un triangolo è uguale a due retti, e in una parola, un teorema qualunque della geometria o dell'algebra non enunciano delle verità d'un'esperienza così familiare come molte proposizioni sulle cose di fatto, le quali nondimeno sono contingenti, mentre le prime sono necessarie. Così noi ritroviamo negli empiristi inglesi, sotto una forma più generale, le opinioni dei metageometri sulla contingenza e sul valore limitato delle verità matematiche. «L'assioma: «due cose eguali ad una terza sono eguali tra loro», non è, dice il Bain, una verità identica: così essa non è una verità necessaria» (Logica, lib. 2°, c. 5°, 4; v. anche 6). Il Mill cita, approvandolo, un autore anonimo, per mostrare che dei principii contrarii alle verità più familiari della matematica avrebbero potuto divenire perfettamente concepibili, anche con le facoltà che abbiamo, se queste fossero coesistite con una costituzione differente della natura esteriore. La citazione comincia per la supposizione, da noi più volte menzionata, di un mondo in cui una quinta cosa è immediatamente creata tutte le volte che si uniscono due e due: l'autore ne conclude che non è inconcepibile che due e due facciano cinque; ma noi abbiamo

visto che egli confonde con la verità matematica e comparativa una verità fisica ed esistenziale che è con essa strettamente legata. «Si potrebbe pure supporre, continua l'autore, un mondo in cui due linee rette chiuderebbero uno spazio. Immaginate un uomo che non ha mai avuto l'esperienza di due linee rette per l'intermediario di un senso qualunque, ponetelo tutto ad un tratto sopra una ferrovia che s'estende in lontananza su di una linea perfettamente retta a una distanza indefinita nei due sensi. Egli vedrebbe le rotaie, le prime linee rette ch'egli avesse mai viste, toccarsi in apparenza, o almeno tendere a toccarsi, a ciascun limite dell'orizzonte, e ne concluderebbe, a difetto d'ogni altra esperienza, ch'esse chiudono uno spazio, quando sono prolungate abbastanza lontano. L'esperienza sola potrebbe disingannarlo. In un mondo in cui ogni oggetto fosse rotondo, alla sola eccezione di una ferrovia retta inaccessibile, tutti crederebbero che due linee rette chiudono uno spazio. In questo mondo, per conseguenza, l'impossibilità di concepire che due linee rette possono chiudere uno spazio, non esisterebbe» (*V. Filos. di Hamilton* cap. 6°. Confr. cap. 14°, verso la fine).

In realtà in questo mondo, in cui non esistessero altre linee rette che le rotaie di una ferrovia inaccessibile, non sarebbe vero per nessuno che due linee rette possono chiudere uno spazio, quantunque potrebbe essere vero che nessuno avesse l'idea di linee rette. Il Mill come chiunque altro chiama un'illusione della prosprettiva quella di una persona che, gettando gli occhi sopra una via lunga, vede convergenti i due lati che in realtà sono paralleli: ora l'illusione non consiste in ciò che le forme geometriche percepite sembrano avere proprietà differenti di quelle della stessa specie, ma in ciò che gli oggetti sembrano avere delle forme geometriche d'un'altra specie di quelle che essi hanno in realtà. Queste linee che l'occhio, per un'illusione, vede convergenti, egli non le per-

cepisce come parallele nè come perfettamente rette: quindi, se noi non potessimo rettificare quest' illusione, noi non ne inferiremmo già che due parallele convergono o che due rette possono chiudere uno spazio, ma che le linee, che noi guardiamo, non sono parallele nè rette. La stessa osservazione vale per l'altra citazione che fa il Mill della Geometria dei visibili di Reid, in cui questo filosofo sostiene che, se noi avessimo il senso della vista ma non il senso del tatto, ci sembrerebbe che ogni linea retta prolungata deve ritornare infine su se stessa, e che due linee rette prolungate devono incontrarsi in due punti. L'ipotesi di Reid riposa sulla teoria che noi non percepiamo immediatamente per la vista la terza dimensione dello spazio. Supponiamo che questa teoria sia vera, e che Reid fosse perciò fondato ad asserire che ad un uomo, limitato al solo senso della vista, le rette sembrerebbero ritornare su se stesse. Non ne seguirebbe che quest'uomo attribuirebbe alle rette geometriche proprietà differenti da quelle che noi ad esse attribuiamo, ma che quelle linee che noi vediamo rette, egli non le vedrebbe tali, ma di tutt'altra forma.

§ 5° Conformemente alla dottrina che non vi ha altra necessità nelle proposizioni che quella fondata sul principio di contraddizione, o in generale, sui principii della conseguenza, il Mill sostiene che i teoremi della matematica sono delle verità necessarie, solo in quanto derivano necessariamente dalle loro premesse. I risultati delle matematiche, egli dice, e in generale delle scienze deduttive, « sono, senza dubbio, necessarie in questo senso ch'essi derivano necessariamente da certi principii, chiamati assiomi e definizioni; cioè a dire ch' essi sono certamente veri, se questi assiomi e definizioni lo sono; perchè la parola necessità, anche presa in questo senso, non significa niente di più che certezza ». Noi sappiamo che secondo il Mill questo carattere di necessità e di certezza particolare attribuito alle proposizioni della geometria è un'illusione, perchè alcune delle premesse su cui queste proposizioni si fondano, cioè le ipotesi implicate nelle definizioni, si allontanano sempre, più o meno, dalla verità (v. c. 6° § 10). Non occorre di ritornare su questa opinione del Mill, di cui abbiamo sufficientemente discusso il fondamento su cui essa è appoggiata, cioè la dottrina che una definizione geometrica implica la supposizione dell' esistenza di oggetti reali corrispondenti alla definizione. Noi abbiamo visto che non é vero che questa proposizione esistenziale sia una premessa della geometria. Ma quand'anche l'argomento del Mill fosse probante contro l'esattezza e il rigore delle proposizioni geometriche, sarebbe sempre un'*ignoratio elenchi* come obbiezione contro il carattere di necessità che si attribuisce a queste proposizioni; poichè la necessità matematica non consiste in ciò che le proposizioni di questa scienza siano più rigorosamente vere che quelle delle altre scienze e più esattamente conformi ai fatti, ma nella incapacità del nostro spirito di supporre come possibile il contrario di ciò che enuncia una proposizione matematica già riconosciuta come vera, mentre, per le proposizioni meglio stabilite delle scienze fisiche, questa possibilità del contrario può essere sempre supposta. È questo il punto che il Mill perde di vista nelle sue considerazioni su questo soggetto (lib. 2° c. 5° e 6°): quando si tratta degli assiomi, egli può spiegare la coscienza della necessità per la legge dell'associazione inseparabile; ma questa spiegazione essendo inapplicabile alle proposizioni dimostrate, egli non lascia perciò altra necessità a queste ultime che quella della dimostrazione stessa, cioè il sentimento della connessione necessaria fra le premesse e la conseguenza, che accompagna ciascun passo del ragionamento. « Quando si dice che le conclusioni della geometria sono delle verità necessarie, la necessità consiste, egli dice, unica-

mente in ciò che esse derivano regolarmente dalle supposizioni da cui sono dedotte ..... Il solo senso nel quale le conclusioni di una ricerca scientifica qualunque possano essere dette necessarie è che esse seguono legittimamente da qualche supposizione, la quale, nelle condizioni della ricerca, non è da mettere in quistione. È per conseguenza in questo rapporto che le verità derivate di ogni scienza deduttiva si trovano con le induzioni o supposizioni su cui la scienza è stabilita, e che, vere o false, certe o dubbiose in se stesse, sono sempre ritenute certe, relativamente allo scopo particolare della ricerca ». Così non vi ha, secondo il Mill, alcuna differenza, quanto alla necessità, fra le matematiche pure e quelle branche delle scienze naturali che, per le matematiche, sono divenute deduttive. Siano p. e. queste due proposizioni: il teorema della geometria che stabilisce che, nel cerchio, il diametro ha con la circostanza il rapporto π, e il teorema della fisica che stabilisce che il pendolo ideale eseguisce intorno alla verticale una serie indefinita di oscillazioni della stessa ampiezza e della stessa durata. Le due proposizioni sono per Mill egualmente necessarie, perchè seguono con la stessa necessità dalle loro premesse: la proposizione fisica dai principii della meccanica su cui la teoria del pendolo è fondata, e dalla supposizione d'un pendolo nelle condizioni ideali supposte dalla teoria; e la proposizione geometrica dagli assiomi della geometria e dalla supposizione di un cerchio corrispondente alla definizione. Se la seconda proposizione sembra più necessaria della prima, è questa, secondo lui, un'illusione, derivata da ciò, che mentre, per la proposizione fisica, si tiene conto della circostanza che non vi hanno nella realtà dei pendoli esattamente conformi al pendolo ideale, al contrario, per la proposizione geometrica, si mette da parte la circostanza che non vi hanno nemmeno, nella realtà, dei cerchi esattamente conformi al cerchio della definizione. Noi sappiamo invece che la differenza fra le due proposizioni è reale, e che si ha ragione di chiamare *necessaria* la geometrica e *contingente* la fisica, in quanto noi possiamo immaginare facilmente che la costituzione della natura avrebbe potuto essere differente dall' attuale, e che un potere soprannaturale potrebbe cangiare o sospendere le leggi a cui il pendolo obbedisce e tutte le altre leggi del mondo fisico, mentre, al contrario, noi possiamo ignorare quale sia il rapporto fra il diametro e la circonferenza, ma non possiamo affatto supporre che il diametro potrebbe avere con la circonferenza un rapporto diverso da quello che noi conosciamo che esso ha.

§. 6° Quando il Mill obbietta, contro l'esistenza di verità strettamente necessarie, che molte proposizioni, a cui è stato accordato il privilegio di non poter essere affatto negate, hanno poi trovato degl'increduli, egli pensa a certe induzioni spontanee dell'esperienza più familiare, ricevute come verità evidenti per se stesse, come queste: che niente non può essere fatto da niente, che gli antipodi non possono esistere, che una cosa non può agire dove essa non è, ecc. Ma la necessità di queste e simili proposizioni non è che quella sorta di necessità relativa che può sola derivare dalla forza dell'associazione: queste sono delle proposizioni *esistenziali*, e noi abbiamo visto che la necessità, nel senso stretto, non può appartenere che alle proposizioni *comparative*, quali le così dette analitiche e quelle della matematica pura. Lo stesso Mill, (v. *Filos. di Hamilton* c. 6°) distingue tra ciò che è nel senso stretto inconcepibile e ciò che è semplicemente incredibile, e conviene che la negazione delle proposizioni citate non era propriamente inconcepibile, ma era o sembrava incredibile. Così i partigiani della scuola intuitiva gli hanno opposto che egli non avrebbe potuto citare un sol caso, in cui si sia provata la verità o anche la possibilità di un inconcepibile nel senso proprio. Ma io non so, dice il Mill,

quale risposta potrebbe darsi alla quistione: si è mai provato che una cosa che era o sembrava inconcepibile fosse vera o possibile? « la quale potesse impedire di replicare che ciò che si chiamava inconcepibile non era niente di più che incredibile; in effetti, poichè l'inconcepibilità presenta gradi numerosi, che vanno da una debole difficoltà a un'impossibilità almeno temporanea, non vi ha una linea precisa tra ciò che è assolutamente inconcepibile (se vi ha niente di tale) e ciò che è totalmente incredibile, nè anche tra ciò che è inconcepibile per una persona data e ciò che è semplicemente incredibile per essa ». L'autore, rispondendo così, è senza dubbio coerente alla sua dottrina, che spiega le verità necessarie per un'associazione inseparabile: secondo questa dottrina infatti non vi potrebbe essere una linea precisa di separazione fra i due ordini di proposizioni. Ma siccome gli avversari hanno ben ragione di sostenere che tra i due ordini di proposizioni vi ha, non una differenza di grado, ma una differenza specifica (quantunque alcun filosofo della scuola intuitiva non abbia mai tracciato esattamente la linea di separazione), così i casi citati, e che si potrebbero citare, di proposizioni in un tempo ricevute come innegabili ed evidenti per se stesse, e in un altro tempo trovate false o dubbiose, non possono provare quest'asserzione di Mill, che « non vi ha punto proposizione di cui si possa dire che ogn'intelligenza umana deve eternamente e irrevocabilmente crederla ».

§. 7°. Gli associazionisti inglesi potrebbero difficilmente liberarsi dalla taccia di esagerazione nell'applicazione ch'essi hanno fatto della teoria: non solo i principii intuitivi delle matematiche e le altre proposizioni *reali* immediatamente conosciute per il semplice esame delle idee, ma anche quelle che vengono chiamate *leggi del pensiero*, cioè i principii d'identità, di contraddizione e del mezzo escluso, devono, secondo loro, spiegarsi per l'associa-

zione (1). La teoria associazionista è certamente il più gran progresso che abbia mai fatto la psicologia, perchè è il primo tentativo di ricondurre tutti i fatti dello spirito a leggi precise e generali: ma gli associazionisti ingle-

(1) Stuart Mill, quantunque esiti se debba considerare questi principii come delle necessità innate del pensiero, o come dei risultati dell'esperienza, suscettibili di essere modificati dall'esperienza stessa (*Filos. di Hamilton* c. 6. e 21.), tuttavia è verso quest'ultima opinione che sembra inclinare. Ecco cosa dice nella *Logica* lib. 2. c. 7. « Questa proposizione (il principio di contraddizione) è fondato su questo fatto che la credenza e la non credenza sono due stati dello spirito differenti che si escludono mutuamente. È ciò che c'insegna la più semplice osservazione su noi stessi. E se noi estendiamo al di fuori l'osservazione, troviamo pure che luce ed oscurità, rumore e silenzio, movimento e riposo, eguaglianza ed ineguaglianza, prima e poi, successione e simultaneità, ogni fenomeno positivo e il suo negativo sono dei fenomeni distinti, contrastati di tutto punto, e di cui l'uno è sempre assente quando l'altro è presente. Io considero il principio in quistione come una generalizzazione di tutti questi fatti ».

E in verità, se i principii d'identità e di contraddizione fossero delle necessità obbiettive, cioè delle leggi delle cose, non si potrebbe evitare di considerarli come delle generalizzazioni dell'esperienza. Ma essi non sono *leggi* delle cose, perchè una *legge* suppone l'accoppiamento di due fatti, o, quand'anche si ammetta la teoria concettualista, almeno di due attributi o di due nozioni distinte, mentre è evidente che, dicendo che « se A è B, A è B » (principio d'identità) o che « se A è B, A non è non B » (principio di contraddizione) noi non facciamo che ritornare puramente e semplicemente sopra una stessa e unica nozione. E in generale, una proposizione che abbia una portata obbiettiva, afferma che certi fenomeni esistono, e che essi esistono in un certo ordine: se la proposizione è negativa, vuol dire che noi rifiutiamo di ammettere l'esistenza di certi fenomeni o di certe combinazioni di fenomeni. Ma quali sono i fenomeni o combinazioni di fenomeni che noi affermiamo, quando diciamo che se una proposizione è vera, è vera anche la sua equivalente? e quali sono quelli che noi rifiutiamo di ammettere, quando neghiamo che le contraddittorie possano essere tutte e due vere? Che modificazione avverrebbe secondo noi nella natura, se supponessimo che queste pre-

si sono andati sino a pretendere che non vi hanno altre leggi mentali, e che tutti i fatti sono spiegabili per questi sole leggi. (v. I. Stuart Mill *Dissertazioni e discussioni*, III, 105 e seg.) Questa dottrina esclusiva, incontrandosi

---

fese leggi delle cose non esistessero? Si pretende che è l'esperienza che c'insegna che è impossibile che una cosa abbia al tempo stesso due attributi contraddittori; che luce ed oscuirità, movimento e riposo, ogni attributo positivo e il suo negativo, non possono essere presenti al tempo stesso in un solo e stesso soggetto. Ora è evidente che quando la negazione di qualche cosa viene fondata sull'esperienza, deve essere possibile di farci prima una concezione definita di questa qualche cosa come esistente. L'esperienza ci apprende, p. e., che gli esseri organizzati non possono nascere per generazione spontanea: bisogna perciò che noi avessimo avuto prima la nozione di ciò che avrebbe potuto essere una generazione spontanea, ed è dopo aver cercato inutilmente il fenomeno immaginato tra i fenomeni del mondo reale, che noi abbiamo acquistato la convinzione che esso è impossibile (tranne forse per alcuno di quelli che Haeckel chiama organismi senza organi). Dunque prima di apprendere dall'esperienza ciò che secondo il Mill essa c'insegna, avrebbe bisognato che noi fossimo stati in grado di farci la nozione di una cosa che fosse al tempo stesso luce e tenebre, in movimento e in riposo, e in una parola, di un soggetto che avesse al tempo stesso degli attributi contraddittori. Ma per Mill (v. Fil. di Hamilton c. 6.), come per chiunque altro, una contraddizione *reale* (cioè nelle cose) non è che un puro non senso, e ci è impossibile di formarci una concezione qualsiasi corrispondente alle parole che la enunciano. Ne segue che noi non possiamo dovere all'esperienza di sapere che una contraddizione *reale* non può esistere. Ne segue di più che per il principio di contraddizione noi non veniamo a negare l'esistenza della contraddizione *reale*. Noi abbiamo già osservato che sarebbe un errore di credere che una proposizione, la quale nega un impossibile logico, esprima perciò la negazione dell'esistenza di qualche cosa, perchè ci sarebbe impossibile tanto di affermare quanto di negare ciò che non possiamo affatto pensare. Così negando una proposizione contraddittoria, egualmente che negando un cerchio quadrato o un bilineo rettilineo, noi non neghiamo che esistano le cose significate da queste parole, neghiamo semplicemente che queste parole abbiano un significato.

con la tendenza della scienza moderna, che non può accordare all'uomo una posizione privilegiata nel regno della natura, e nei fenomeni dell'anima umana non può vedere che l'azione delle stesse leggi che governano tutta la natura animata, ne è sorta quindi la necessità, per la teoria associazionista, di spiegare per le sole leggi dell'associazione tutti i fenomeni della vita psichica in generale. Così in virtù di una felice applicazione del principio dell'eredità, si è cercato di spiegare, al punto di vista della teoria dell'evoluzione, tutto ciò che vi ha d'innato o di istintivo nella vita psichica degli animali, per l'accumulazione organica delle esperienze avitiche. Quantunque

---

L'espressione corretta del principio di contraddizione non è dunque che una cosa non può essere e non essere al tempo stesso, o che un attributo positivo e il suo negativo non possono coesistere al tempo stesso nello stesso soggetto, ma semplicemente che due proposizioni, di cui l'una nega ciò che l'altra afferma, non possono essere tutte e due vere. È dalla obbiettivazione illusoria di questo principio e degli altri dello stesto ordine, implicata nelle formule comunemente impiegate per enunciarli (formule che per altro il Mill non impiega), che è venuto naturalmente il tentativo di derivarli dall'esperienza; ed anche qui questo tentativo non ha mancato di condurre al solito risultato di negarne la necessità e l'universalità assoluta. Il Mill trova a ridire sull'affermazione di Hamilton che il principio di contraddizione e le altre *leggi del pensiero* siano d'un'applicazione universale, e che noi siamo obbligati di crederli veri anche al di là dell'esperienza, cioè dei *fenomeni*. Egli ammette che queste leggi sono universalmente vere per i *fenomeni*, ma non è sicuro della loro verità per i *noumeni* (se essi esistono): la inapplicabilità di questi principii ai *noumeni* viene, secondo lui, da ciò che noi non abbiamo il dritto di estendere al di là dell'esperienza e del mondo fenomenale una legge che noi non abbiamo riconosciuta vera se non dentro questi limiti. (*Filos. di Hamilton* c. 21, e *Logica* l. 2. c. 7. § 4). Si può accordare certamente al Mill che queste *leggi del pensiero* non possono applicarsi ai *noumeni*: ma ciò è perchè noi non possiamo applicarli che agli oggetti del nostro pensiero, mentre i *noumeni*, a dispetto dell'etimologia, non sono degli oggetti del nostro pensiero.

non si possa per questo mezzo rendere conto di tutti i fenomeni, conformemente alle esigenze della teoria associazionista esclusiva (1), la trasmissione ereditaria delle acquisizioni mentati è almeno un'ipotesi plausibile e che facilita lo studio dello psicologo (confr. Bain *Emozioni e volontà*, 1ª parte, c. 2º, 1-8): ma qualunque sia l'utilità di quest'ipotesi per la spiegazione degli altri fatti dello spirito, non pare che sin qui se ne sia tirata qualche luce per le quistioni controverse relative alla nostra conoscenza. Lo Spencer dà quest'ipotesi come un compromesso fra le due teorie rivali, quella che ammette dei principii innati o delle necessità congenite al pensiero, e l'altra che spiega gli stessi fatti per l'esperienza. Ma mi sembra un'illusione di credere che la teoria dell'esperienza possa tirare qualche forza dalla sua alleanza con questa ipotesi: le difficoltà, reali o apparenti, della teoria non sono di natura tale che l'ipotesi possa darne una soluzione. Quando p. e. i filosofi razionalisti affermano che l'esperienza non può darci delle verità necessarie, e che perciò noi abbiamo il possesso di queste verità sin dall'origine della nostra vita mentale, non è certamente sull'osservazione dei piccoli bambini che essi intendono di fondare la loro affermazione: ora è unicamente in questo caso che l'ipotesi potrebbe risolvere la difficoltà. Ma le difficoltà della teoria dell'esperienza sono di tutt'altra natura: alcune di esse non sono che apparenti, e si fondano, come abbiamo visto, su certi preconcetti metafisici, o anche direttamente su certe anticipazioni dell'esperienza, spontanee e naturali al nostro spirito. Alcune altre invece sono reali, ed esse colpiscono, piuttosto che la teoria stessa, certe applicazioni che si è preteso di farne. Ora le difficoltà inerenti a queste applicazioni della teoria dell'esperienza non vengono per niente diminuite dall'ipotesi della trasmissione ereditaria. Si è preteso p. e. che la teoria dell'esperienza, con questa modificazione, potesse rendere conto dell'origine delle nozioni di spazio meglio che la teoria stessa interpretata al senso ordinario: ma le difficoltà della teoria *genetica*, come mostreremo nella 2ª parte del Saggio seguente, sono delle difficoltà intrinseche, delle vere impossibilità logiche, che alcuna ipotesi sussidiaria, per conseguenza, non potrebbe risolvere. Non è meno inutile di ricorrere a quest'ipotesi per rendere conto di quelle verità necessarie per cui la spiegazione empirica si trova realmente in difetto, cioè che sono necessarie nel senso stretto della parola: questa spiegazione non ne sarebbe rafforzata, che se la differenza tra una proposizione necessaria (in senso stretto) e una proposizione contingente potesse essere l'effetto d'una massa più o meno grande d'esperienze, e non dipendesse invece, come abbiamo stabilito nei capitoli precedenti e in questo stesso capitolo, dalla natura differente del contenuto di queste proposizioni. Per le verità comparative, le quali sono necessarie per il fatto stesso che sono comparative, noi non abbiamo alcun bisogno dell'ipotesi: essa potrebbe valere per le verità esistenziali; ma noi abbiamo visto che, nel fatto, non vi hanno verità esistenziali strettamente necessarie (v. specialmente i § 2º e 3º di questo capitolo).

(1) Il Darwin vede a buon dritto negl' istinti degl' insetti neutri (come le formiche e le api operaie), che sono i più portentosi fra tutti quelli che si siano osservati, un caso dimostrativo contro la dottrina che tutti gl'istinti non sono che delle abitudini ereditarie. Siccome gl' individui i quali soli lasciano una discendenza, gl'individui fecondi, mancano di questi istinti, quindi, nella loro formazione, la trasmissione ereditaria degli effetti dell'esercizio o dell' abitudine non può avere avuto alcuna parte (V. *Origine delle specie*, *Degl'istinti*).

§. 8º. Il padre della filosofia empirista odierna, David Hume, ha visto e stabilito esattamente la distinzione fra le due classi dei giudizi, che i rappresentanti più recenti di questa filosofia hanno misconosciuto. Vi hanno, secon-

do Hume, due classi di giudizi: l'una concerne le relazioni delle idee, l'altra le cose di fatto. Le proposizioni matematiche appartengono alla prima; esse esprimono una relazione tra le figure o tra i numeri. Tali proposizioni si scoprono per mezzo di semplici operazioni della mente, ed in nulla dipendono dalle cose che esistono nell'universo. Quand'anche non vi fosse cerchio nè triangolo nella natura, i teoremi dimostrati da Euclide conserverebbero sempre parimenti la loro evidenza e la loro eterna verità. Ma le cose di fatto sono d'un'evidenza differente. L'opposto di ciascun fatto rimane sempre possibile: esso non implica contraddizione, e quindi si concepisce così facilmente e distintamente come se fosse vero. Le proposizioni di questa seconda classe non sono mai ottenute *a priori* (*Saggio 4°*).

Hume sembra credere che le proposizioni della matematica, e in generale, quelle concernenti relazioni fra le idee, siano fondate sul principio di contraddizione; il che è certamente un errore. Oltre a ciò il fondamento della classazione è in lui espresso d'una maniera poco precisa: così egli si è esposto a non essere compreso. Ma non vi ha dubbio che i suoi giudizi sulle relazioni fra idee, i quali sarebbero sempre veri, quand'anche non esistesse alcun oggetto corrispondente alle idee, non siano i giudizi non esistenziali, essendo opposti ai giudizi concernenti cose di fatto, cioè esistenziali. Quantunque perciò egli abbia mancato d'indicare chiaramente che questi rapporti fra le idee sono dei rapporti comparativi (non in verità fra le idee, ma fra le cose stesse, le quali non sono necessariamente reali, ma possono essere semplicemente possibili), tuttavia egli ha tracciato esattamente la linea di separazione fra le due classi dei giudizi, e ha ben visto che alcun giudizio esistenziale (concernente cose di fatto) non può essere necessario nè *a priori* (1). Notiamo

(1) Huxley, nel suo libro su D. Hume, (parte II, cap. VI, traduz. franc. pag. 163-166), critica questa dottrina, ma mi sembra ch'egli

che lo scopo, a cui Hume fa servire la sua divisione del giudizio, è lo stesso che il nostro, quello di determinare i limiti della conoscenza *a priori*, mostrando che alcuna

non l'abbia compresa esattamente. Naturalmente i suoi attacchi sono diretti sovratutto contro l'apriorità delle proposizioni matematiche. Che bisogna intendere, egli dice, per quest'asserzione che le proposizioni di questa specie si scoprono per la sola operazione del pensiero, e non dipendono in niente dalle cose che esistono nell'universo? Le nostre idee dei numeri e delle figure e delle loro relazioni sono, come tutte le altre, copiate sulle nostre sensazioni, e ciò che noi chiamiamo universo non è che la somma delle nostre sensazioni. Supponete che non si produca niente nell'universo che rassomigli alle impressioni della vista e del tatto: qual idea potremmo avere d'una linea retta, e a più forte ragione d'un triangolo e delle relazioni dei lati d'un triangolo? Così pure senza l'esistenza nell'universo d'impressioni corrispondenti all'affermazione della somiglianza, è evidente che quest'affermazione sarebbe impossibile, e quindi anche l'assioma: « Due quantità eguali a una terza sono eguali fra loro », che non ne è che un caso particolare.

Senza dubbio nessuno contesterà a Huxley, e tanto meno un seguace di Hume, che le idee su cui volge la matematica derivano dall'esperienza (proposizione tuttavia che non è vera, in senso stretto, se non dentro certi limiti; poichè è evidente che, purchè si fossero già ottenute dall'esperienza le nozioni più elementari sulla forma e sull'estensione, basterebbe la definizione p. e. del cerchio o dell'ellissi per darci, anche in difetto d'esperienze specifiche, la nozione di queste figure geometriche. Confr. Bain *Logica* l. V. c. I. n. 5). Quando Hume dice che le proposizioni della matematica non dipendono dalle cose che esistono nell'universo, egli non vuol dire già, come suppone Huxley, che noi potremmo formare queste proposizioni anche se non esistessero nell'esperienza le sensazioni, che sono gli originali delle idee su cui esse volgono, o, ciò che vale lo stesso, anche se non esistessero nella natura gli oggetti corrispondenti a queste sensazioni; ciò che egli vuol dire è semplicemente che la verità dell'affermazione contenuta in una proposizione matematica, è logicamente indipendente dalla verità o falsità dell'affermazione dell'esistenza di oggetti reali, a cui questa proposizione si riferisca. (È ciò che viene spie-

conoscenza simile non è possibile sulle cose di fatto, cioè sull' esistenza. Ciò basta per giustificare l' empirismo al punto di vista logico, cioè come metodo. In effetto il me-

---

gato dalle parole che seguono immediatamente: « Non vi fosse nè cerchio nè triangolo nella natura, le verità dimostrate da Euclide non conserverebbero meno per sempre la loro certezza e la loro evidenza ».) Ciò è perchè tali proposizioni non concernono l' esistenza, ma solamente, come noi abbiamo spiegato, delle relazioni di somiglianza o di diffenza. La quistione è dunque, non se le idee che unisce una proposizione matematica derivino dall'esperienza, ma se l' esperienza sia necessaria per giustificare l' affermazione del rapporto che è l'oggetto di una tale proposizione. Noi abbiamo mostrato che non lo è, perchè, per conoscere i rapporti di somiglianza e di differenza, alla osservazione delle cose stesse si può sostituire quella delle idee di queste cose.

A quest' asserzione di Hume che l' evidenza delle cose di fatto è inferiore a quella delle relazioni d' idee, si può rispondere, aggiunge Huxley, che un gran numero di cose di fatto non sono che delle relazioni d'idee. Se io dico che il rosso non rassomiglia al bleu, io pronunzio un giudizio su una relazione d'idee, ma si tratta anche qui di una cosa di fatto. Anche un ricordo afferma, nel tempo stesso che una cosa di fatto, una relazione d' idee, perchè esso esprime una relazione tra l'avvenimento che ci ricordiamo e il tempo presente. In questi casi il contrario è inconcepibile come nelle verità matematiche.

Il contrario del primo di questi esempi è certamente inconcepibile; ma l'esempio è precisamente un giudizio che Hume avrebbe escluso dalla classe di quelli concernenti cose di fatto, perchè non afferma niente sull'esistenza, e non vi avrebbe visto che una relazione fra idee. In quanto al giudizio implicato in un ricordo, il suo contrario sarebbe, non inconcepibile, ma semplicemente incredibile: se noi ricordiamo vivamente e chiaramente un fatto, la nostra credenza che il fatto è accaduto realmente è certamente irresistibile, ma non è meno certo che noi possiamo al tempo stesso immaginare che il fatto avrebbe potuto non accadere assolutamente o accadere d' un' altra maniera. Il giudizio implicato in un ricordo è un giudizio esistenziale, e quindi, se adottiamo la classazione di Hume, non possiamo esitare un momento a classarlo tra quelli sulle cose di fatto (come fa effettivamente lo stesso Hume), e non tra quelli sulle relazioni fra idee.

todo *a priori* e il metodo *a posteriori* non si disputano le conoscenze sui rapporti comparativi tra gli esseri—in essi, cioè in quelli fra essi che sono suscettibili di uno studio scientifico, il regno del primo di questi due metodi è incontestato—, ma le conoscenze sugli esseri stessi, le loro proprietà, la loro azione mutua, e in una parola il loro esistere e il loro modo di esistere.

CAPO VIII.

Fondamento psicologico della necessità e apriorità dei giudizi sulla somiglianza.

§ 1.° La necessità di un giudizio non consiste in altro che in una unione inseparabile fra le idee: che i giudizi comparativi sono necessari significa dunque che vi ha una unione inseparabile fra le idee dei termini del rapporto e quella del rapporto stesso. L'intuizione o, piuttosto, il sentimento della somiglianza (e dell'*intensità* o grado di questa somiglianza), che è la base e l'elemento di tutti i rapporti comparativi (somiglianza e differenza, identità e non identità di specie o di genere, eguaglianza e ineguaglianza, maggioranza e minoranza, ecc), è indissolubilmente legato alla presenza nella coscienza dei termini comparati: di là la necessità di questa classe di giudizi. E in effetto quando noi diciamo che due oggetti hanno fra di loro un rapporto di somiglianza o di differenza, ciò che vogliamo dire è che i due oggetti, essendoci presentati insieme, producono in noi il sentimento particolare della somiglianza o della differenza; in altri termini, il rapporto fra i due oggetti non è altro che questo sentimento particolare, in quanto

è prodotto da questi oggetti. La rappresentazione del rapporto fra i due oggetti non può essere dunque altro che la rappresentazione del sentimento come prodotto da essi, vale a dire rappresentarseli come essenti in quel determinato rapporto, è rappresentarseli come producenti nella coscienza quel sentimento determinato. Ma noi non possiamo rappresentarceli come producenti in noi questo sentimento, a meno che in quest'atto stesso le loro rappresentazioni non ce lo producano. Come dunque la percezione, o il sentimento *forte*, di una somiglianza o di una differenza nasce dalla presentazione dei termini del rapporto, così l'idea, o il sentimento *debole*, di questa somiglianza o di questa differenza nasce dalla rappresentazione di questi termini medesimi. È impossibile che la percezione di termini, i quali hanno fra loro un rapporto determinato, ci dia la percezione, cioè il sentimento, non di questo rapporto, ma di un altro differente: della stessa maniera è impossibile che l'idea di questi termini ci dia l'idea, cioè ancora il sentimento, non di questo rapporto, ma di un altro differente. Così vi ha un legame invariabile fra la coscienza dei termini e la coscienza del rapporto, tanto se questi termini sono attualmente percepiti, quanto se essi sono semplicemente rappresentati. Ne segue che non potendo noi rappresentarci i termini del rapporto come aventi un rapporto differente da quello che effettivamente hanno, il contrario del giudizio che afferma questo rapporto non può essere concepito, e questo giudizio, quindi, è necessario. Sia p.e. la proposizione: L'uomo è un animale: essa afferma una certa somiglianza fra l'uomo e gli altri esseri animati. È impossibile di confrontare nella realtà l'uomo con questi esseri senz' avere il sentimento della loro somiglianza: della stessa maniera è impossibile di comparare le loro idee senz'avere lo stesso sentimento. Noi non possiamo dunque concepire che l'uomo non sia un animale, per la semplice ragione che la rappresentazione dell'uomo, confrontata

con le rappresentazioni degli altri esseri animati, desta necessariamente in noi il sentimento di questa somiglianza che permette di aggregarlo nella loro classe, e non può destare il sentimento di una differenza tale da doverlo escludere da questa classe. Similmente noi non possiamo concepire il contrario della proposizione che due rette non chiudono uno spazio, cioè che esse differiscono da uno spazio chiuso, perchè per pensare che non ne differiscono, le rappresentazioni di due rette e di spazi chiusi dovrebbero produrre in noi un altro sentimento, e non quello della differenza che è invariabilmente legato con queste rappresentazioni. Così pure è impossibile di concepire che due più due non siano eguali a quattro, perchè le rappresentazioni di due più due e di quattro dovrebbero perciò unirsi col sentimento della disuguaglianza, mentre esse sono costantemente unite con quello dell'uguaglianza. Le rappresentazioni dei termini del rapporto non possono produrci un altro sentimento di rapporto che quello prodotto dai termini stessi: così noi non possiamo pensarli che nel rapporto che essi hanno in realtà.

§. 2°. Ma quando il rapporto che noi pensiamo non può essere conosciuto d'una maniera intuitiva come negli esempi riportati; quando p. e. noi pensiamo un'eguaglianza, che non si conosce immediatamente o per una semplice intuizione come quella di due più due e di quattro, ma che si conosce soltanto per dimostrazione, come è il caso in tutte le eguaglianze enunciate nei teoremi geometrici; sarà vero anche allora che pensare un rapporto, p. e. d'eguaglianza, è avere il sentimento o l'intuizione di un'eguaglianza fra termini presenti nel nostro pensiero? Potrebbe sembrare che no; perchè, se non fosse possibile di pensare un'eguaglianza fra angoli o linee o superficie che alla condizione di avere il sentimento o l'intuizione dell'eguaglianza fra queste grandezze nel momento che ce le rappresentiamo, allora quest'eguaglianza non sareb-

be una verità di dimostrazione, ma una verità d'intuizione. Vi ha qui dunque una difficoltà reale, che però non è insolubile.

Per fissare la nostra attenzione sopra un caso concreto, prendiamo p. e. la proposizione che in un triangolo che ha due angoli uguali, i lati opposti a questi angoli sono uguali. Siccome quest'eguaglianza, almeno quando si tratta d'un grande triangolo, p. e. d'un campo triangolare, non può essere intuita per l'immediato confronto dei due lati, dire che questi sono eguali non è altro che dire che essi hanno lo stesso rapporto con una misura comune. Un rapporto d'eguaglianza non può, in ultima analisi, indicare altra cosa che delle percezioni d'eguaglianza che abbiamo effettivamente avuto o che potremmo avere: ma nel nostro esempio come in tutti gli altri in cui il rapporto non è immediatamente percepito, esso invece d'indicare la percezione unica dell'eguaglianza immediata, indica tutte le percezioni d'eguaglianza che sono implicate nell'operazione della misura. Siccome l'eguaglianza enunciata non ha senso, in questi casi, che relativamente all'operazione della misura, così concepire quest'eguaglianza non può essere che formarsi una concezione delle eguaglianze percettibili implicate nell'operazione della misura. Ora è evidente che, per pensare queste ultime eguaglianze, noi non possiamo rappresentarci, con una precisione rigorosa, i termini fra cui corrono tali rapporti; perchè ciò sarebbe rappresentarci, con una precisione rigorosa, tutta l'operazione della misura, cioè le grandezze da misurare, la grandezza che serve a misurarle, e l'applicazione successiva di quest'ultima sulle due prime Se fosse possibile di rappresentarci tutto ciò con una precisione rigorosa, questa mensurazione ideale equivarrebbe ad una mensurazione reale, e, per questa sola operazione mentale, noi potremmo conoscere allora il rapporto enunciato nella proposizione d'una maniera così intuitiva come lo conosciamo per l'operazione reale dalla misura. Tuttavia noi non possiamo pensare questo rapporto che come consistente in certe eguaglianze percettibili ossia intuitive, e non possiamo pensare alcuna di queste eguaglianze se non per un sentimento di rapporto d'eguaglianza datoci da due termini presenti nel nostro pensiero. Ciò è necessario, perchè la rappresentazione d'un rapporto d'eguaglianza non può essere che la percezione o il sentimento di questo rapporto allo stato debole, e nè possiamo concepire che questo sentimento si produca indipendentemente dalla presenza nella coscienza dei termini del rapporto, nè come esso possa essere la percezione di un rapporto fra termini dati, se non è prodotto dalla presenza nella coscienza di questi termini stessi. Noi dobbiamo dunque ammettere che anche in questi casi noi ci rappresentiamo i rapporti obbiettivi per dei rapporti corrispondenti intuiti fra le nostre rappresentazioni: le coppie dei termini ideali dei rapporti presenti nel nostro pensiero rappresentano le coppie dei termini reali dei rapporti che possono essere obbiettivamente percepiti, ma non li rappresentano adequatamente; i primi termini e le loro eguaglianze, piuttosto che le rappresentazioni, nel senso psicologico della parola, dei secondi e delle loro eguaglianze, ne sono semplicemente i simboli. Lo Spencer mostra come una gran parte delle nostre concezioni scientifiche non sono che simboliche (*Primi principii*, c 2°); e noi stessi abbiamo già osservato che le nostre nozioni quantitative sono generalmente più o meno inadequate e simboliche, essendoci impossibile di rappresentarci le cose, al punto di vista della quantità, d'una maniera così precisa come ce le rappresentiamo al punto di vista della qualità.

Il carattere simbolico, e perciò in un certo modo arbitrario, delle nostre concezioni delle eguaglianze, e in generale, dei rapporti comparativi, che non si conoscono d'una maniera immediata o intuitiva, fa che le proposi-

zioni enuncianti questi rapporti, non hanno per sè, rigorosamente parlando, l'inconcepibilità della negativa. Nondimeno anche queste proposizioni sono necessarie, nel senso che, una volta conosciuta la loro verità, noi non possiamo supporre che le cose potrebbero andare diversamente, come lo possiamo sempre per le verità esistenziali, anche le più evidenti. E la ragione è che noi non possiamo rappresentarci un rapporto di somiglianza che come dipendente necessariamente dalla natura dei termini del rapporto stesso, tutti i rapporti tali esistenti nel nostro pensiero, o che rappresentino adequatamente i rapporti obbiettivi, o che ne siano semplicemente i simboli, essendo sempre concepiti in una connessione necessaria coi loro termini.

§ 3. L'atto dunque dello spirito, quando esso percepisce o pensa un rapporto comparativo, è una vera azione riflessa del cervello, nel senso più proprio della parola: i termini del rapporto, quando essi sono presentati d'una maniera conveniente ai nostri sensi o rappresentati nel nostro pensiero, ci destano irresistibilmente e fatalmente il senso del rapporto; la coscienza del rapporto non può avere per condizione che la coscienza dei termini, ed essa è *tale*, se questi termini sono *tali;* il rapporto sentito non potrebbe cangiare, a meno che i termini non cangino. È una necessità primitiva e irreduttibile della nostra costituzione mentale, un atto *primariamente automatico* della nostra intelligenza, e noi non dobbiamo sorprenderci se le necessità acquisite del pensiero, dovute all'associazione o all'abitudine, quelle che si sono chiamate delle azioni *secondariamente automatiche*, non possono competere per la loro forza con questa necessità, che è ingenita al pensiero stesso.

Ciò che abbiamo detto spiega pure perchè le verità comparative possono essere conosciute *a priori*. Allontanate le ipotesi sussidiarie dei razionalisti per ispiegare la

possibilità dei giudizi *a priori* (dottrina analitica, teoria dell'intuizione razionale, ecc.), la quistione sull'esistenza di questi giudizi si riduce a sapere se esistono o no fra le nostre idee delle connessioni primitive e non derivate dall' esperienza. Per le verità esistenziali non vi ha nel nostro spirito alcuna connessione simile: così i giudizi che hanno per oggetto queste verità sono tutti *a posteriori*. Noi non potremmo mai indovinare per la semplice contemplazione dell' idea d'una cosa se questa cosa esiste o no nella realtà: similmente è invano che noi ricorreremmo alla contemplazione delle idee di due fenomeni per apprendere se il primo suole o no precedere, seguire o accompagnare il secondo. Ciò è perchè non vi ha nella nostra organizzazione psichica alcun atto *primariamente automatico* che associi il sentimento della realtà alla rappresentazione di un fenomeno, o questa rappresentazione a quella di un altro fenomeno antecedente, susseguente o concomitante. La contemplazione delle sole idee ci basta al contrario per vedere se due oggetti sono simili o differenti, per conoscere che il bleu non è il rosso, che tal gradazione d'un colore è più carica che tal altra, che la retta è più breve della spezzata e della curva, che due e due sono eguali a quattro e sono minori di cinque, ecc. Così i giudizi sulla somiglianza possono essere *a priori*, perchè l' osservazione delle cose può essere sostituita da quella delle loro idee. E la ragione è che la coscienza di un rapporto di somiglianza essendo invariabilmente legata alla coscienza dei termini del rapporto, essa deve accompagnarla, tanto se questi termini appariscano nella coscienza a titolo di realtà, cioè di sensazioni forti, quanto se vi appariscano a titolo d'idee, cioè di sensazioni deboli. Il legame è lo stesso nell'un caso e nell'altro, e ciò che è vero delle nostre idee si trova necessariamente vero delle cose stesse.

§ 4° Ma qui sorge naturalmente una quistione: quan-

do noi confrontando le nostre rappresentazioni, scopriamo fra di loro un certo rapporto di somiglianza, cioè otteniamo da questo confronto un certo sentimento di somiglianza, noi affermiamo subito che le cose corrispondenti alle rappresentazioni hanno lo stesso rapporto, cioè che lo stesso sentimento sarà ottenuto dal confronto di queste cose stesse. Noi dunque, passando così dal rapporto sperimentato fra le idee al rapporto non ancora sperimentato fra le cose, facciamo una vera anticipazione sull'esperienza futura. Ora si domanda: per fare questa anticipazione, cioè per sapere che i rapporti fra le idee corrispondono ai rapporti fra le cose, ci fondiamo noi sull'esperienza del passato, la quale ci mostra costantemente questa corrispondenza, ovvero agiamo in virtù di una necessità del pensiero, anteriore e indipendente dall'esperienza stessa? Noi crediamo che è la seconda supposizione che è la vera, e che questo fatto costituisce un'eccezione alla teoria dell' esperienza, l'unica eccezione per altro che vi sia, poichè è su questo fatto che riposa in definitiva il carattere *a priori* di tutte le conoscenze *razionali*. Sia p. e. la proposizione: due più due sono eguali a quattro, e supponiamo un'intelligenza che venga a conoscere per la prima volta questa verità, per il confronto delle sole idee. Se si conviene che questa è una verità necessaria nel senso più stretto, e che il suo contrario è inconcepibile, deve ammettersi pure che quest'intelligenza, non potendo concepire che due coppie di cose reali fossero ineguali a quattro, non aveva la possibilità di dubitare che il rapporto fra le cose reali dell'esperienza potesse differire dal rapporto che essa veniva a scoprire fra le sue idee; e che essa era forzata quindi, anteriormente alle lezioni dell'esperienza, ad estendere alle cose stesse ciò che le era stato appreso dalla contemplazione delle sole idee. Tuttavia si supporrà forse che, quantunque questa credenza spontanea che i rapporti percepiti fra le nostre idee corrispondono

ai rapporti percepibili fra le cose, non sia un risultato dell'esperienza, l'esperienza possa almeno giustificare in seguito quest'anticipazione che noi facciamo spontaneamente sull'esperienza stessa. Anche questa supposizione sarebbe, secondo noi, un errore; perchè il sentimento del rapporto essendo indissolubilmente legato alle idee dei termini del rapporto, ogni verificazione sperimentale dell'affermazione spontanea di cui si tratta, sarebbe, se ben si riflette, impossibile. Infatti questa verificazione implica che noi ci rappresentiamo fedelmente per la memoria i rapporti percepiti, tanto in realtà quanto in idea, cioè i termini di questi rapporti, sì i reali che i rappresentati, in connesione con le percezioni dei rapporti stessi. Ora, rappresentarci una somiglianza o una differenza, o, ciò che vale lo stesso, la percezione di una somiglianza o di una differenza, non essendo altro, come abbiamo visto, che percepire attualmente questa somiglianza o questa differenza fra le nostre rappresentazioni; siccome la rappresentazione dei termini di uno di tali rapporti produce necessariamente nel nostro pensiero la percezione di questo rapporto; ne segue che noi non potremmo altrimenti rappresentarci nella memoria questi termini che col rapporto determinato che percepiamo fra le loro rappresentazioni, e la credenza nella veracità della memoria non è qui che un caso particolare di questa credenza spontanea nella corrispondenza dei rapporti rappresentati, cioè percepiti nel pensiero, coi rapporti reali, cioè percepiti o percepibili fra le cose stesse. Questa corrispondenza fra il pensiero e la realtà deve ammettersi dunque senza prova: essa è un'affermazione primitiva e indimostrabile, un postulato indispensabile della nostra intelligenza.

§. 5.° A ciò che è stato detto nel paragrafo precedente, dobbiamo aggiungere un'altra osservazione: quando noi diciamo che due oggetti sono simili o differenti, noi non intendiamo di dire semplicemente che la presentazione o

la rappresentazione di questi oggetti ci produce attualmente il senso della somiglianza o della differenza; ma che la somiglianza e la differenza appartiene realmente agli oggetti stessi. Siccome un rapporto di somiglianza e di differenza non è niente di obbiettivo, che possa esistere fuori della nostra coscienza, questa proposizione, che la somiglianza e la differenza appartengono realmente alle cose, non significa altro se non che le *stesse* cose producono in noi costantemente e necessariamete la percezione degli *stessi* rapporti. Ora quest'affermazione implicata in tutte le nostre affermazioni di rapporti di somiglianza e di differenza, è ugualmente spontanea ed ugualmente incapace di una verificazione sperimentale; o piuttosto essa non può essere sottoposta a questa verificazione, se non si ammette la veracità della memoria dei rapporti che abbiamo percepito, e quindi il postulato della corrispondenza dei rapporti rappresentati, cioè intuiti fra le nostre idee, coi rapporti intuiti o intuibili nella realtà, cioè fra le cose stesse. Noi vediamo dunque che questo postulato è implicato in tutte le affermazioni sulle somiglianze e sulle differenze, e che tutte le conoscenze che hanno per oggetto questi rapporti possono riguardarsi come dedotte dall' esperienza, ma purchè si ammetta come un' altra premessa questo postulato. Come infatti l'esperienza può dimostrare l'uniformità delle nostre percezioni di somiglianza, ma alla condizione che si prenda per accordato questo principio indimostrabile; così è sull'osservazione che si fondano le verità sulla somiglianza che noi apprendiamo per il solo pensiero—sull'osservazione delle idee se non su quella delle cose—, e ciò che in esse oltrepassa la semplice osservazione, non è che l'applicazione alle cose di ciò che abbiamo osservato nelle idee, fatta in conformità di questo principio indimostrabile. Tutto ciò che postulano i nostri giudizi sulla somiglianza, è dunque contenuto in questo postulato; ed esso non è *una* conoscenza *a priori*, ma *la*

conoscenza *a priori*, a cui si riduce tutto ciò che vi ha di *a priori* nelle nostre conoscenze.

§ 6° La nostra proposizione che le conoscenze sulle somiglianze possono ottenersi *a priori*, non deve intendersi nel senso che tutte queste conoscenze sono effettivamente ottenute così. L' apriorità dei giudizi sulla somiglianza non consiste che nella possibilità di conoscere i rapporti tra le cose per la comparazione delle idee di queste cose. Ora quando la comparazione di due cose non basta ad istruirci sul grado preciso della loro somiglianza (come avviene nella più parte dei casi in cui si tratta di rapporti fra grandezze), la comparazione delle loro idee potrà istruircene ancora meno. Di più, per quanto vivamente noi ci rappresentiamo gli oggetti, le nostre rappresentazioni non raggiungono mai il grado di nettezza e di distinzione che sarebbe necessario perchè una comparazione ideale equivalesse, in tutti i casi, ad una comparazione reale. Così in molti casi le nostre conoscenze sulle somiglianze sono altrettanto empiriche quanto quelle sulle sequenze o sulle coesistenze. Quelle stesse di queste conoscenze che sono *a priori*, cioè che noi possiamo ricavare dal semplice esame delle idee, non sono tutte egualmente indipendenti dall'esperienza. Bisogna distinguere tra verità *intuitive* e verità *d'inferenza*. L'indipendenza assoluta dall'esperienza non appartiene che alle prime: tali sono le proposizioni così dette analitiche, e tra i principii della matematica; le proposizioni più semplici sulle eguaglianze numeriche che la scienza dei numeri non può a meno di supporre come immediatamente conosciute, e alcuni assiomi della geometria, quali quelli della retta e del piano, e quelli che il tutto è maggiore della parte, e che due grandezze che concidono sono eguali (sono quei principii che il Bain dichiara analitici). La conoscenza di una di queste verità in un caso particolare è sempre immediata, non è mai un'inferenza che noi tiria-

mo dai casi anteriormente sperimentati a un nuovo caso. Per essere certi che due grandezze date che coincidono sono eguali, noi non abbiamo bisogno di fondarci, nè consapevolmente nè inconsapevolmente, su questa premessa che in tutti i casi che abbiamo anteriormente conosciuti, due grandezze coincidenti ci sono parse sempre eguali; ci basta perciò di vedere o d'immaginare la coincidenza di queste due grandezze particolari, perchè noi non possiamo percepire nè in alcun modo rappresentarci due grandezze come coincidenti, senz'avere la coscienza immediata, cioè l' *intuizione*, della loro eguaglianza. Similmente, se noi sappiamo che due fiorini e due fiorini fanno quattro fiorini, non è una conclusione dall'esperienza passata, che ci ha appreso che due coppie d'oggetti danno costantemente un totale di quattro; noi abbiamo l'esperienza presente di questa verità, paragonando, tanto nella semplice immaginazione quanto nella realtà, due coppie separate di fiorini con quattro riuniti. Al contrario, quando nella dimostrazione di un teorema noi invochiamo uno degli assiomi generali sulle eguaglianze, noi conosciamo l'eguaglianza particolare che ne concludiamo, non intuitivamente, ma per una deduzione fondata, come qualsiasi altra, sopra un'induzione antecedente, cioè sopra una generalizzazione dell'esperienza passata. Questi assiomi dunque, sui quali sono fondate le inferenze nella scienza dei numeri e nella geometria metrica, sono, in quanto costituiscono la base di queste inferenze, dei principii induttivi e sperimentali, come sono induttive e sperimentali le verità particolari che se ne inferiscono. Così le verità *a priori* sulle somiglianze, quando non sono intuitive ma d'inferenza, sono *a priori* in un certo senso, in un altro sono *a posteriori:* sono *a posteriori* in quanto riposano sull'induzione, come le verità sperimentali propriamente dette; e non sono *a priori* che in quanto le osservazioni, su cui le induzioni sono fondate, non hanno bisogno di essere fatte sulle cose

stesse esteriori, ma basta che siano fatte sulle idee di queste cose. Noi abbiamo visto che le verità di questa classe, cioè le inferite, sono delle concezioni *simboliche:* un giudizio comparativo infatti, in cui le rappresentazioni sono perfettamente adequate alle cose rappresentate, non può non essere una conoscenza intuitiva (1).

§. 7°. Prima di finire questo capitolo, dobbiamo ritornare su alcune osservazioni già fatte nel capitolo 3°, ma di cui ora il lettore è più in grado di giudicare la verità. La dottrina razionalista contiene due gravi difficoltà intrinseche, che i filosofi di questa scuola cercano vanamente di risolvere per le ipotesi sussidiarie ch'essi aggiungono alla loro tesi principale. L'una è che bisogna ammettere altrettante necessità del pensiero indipendenti quante sono le conoscenze supposte *a priori*, cioè propriamente quante sono quelle fra di esse che non possono dedursi da altre conoscenze più generali. L'altra è l'armonia prestabilita che essa suppone tra lo spirito e le cose, il carattere fortuito e l'inesplicabilità, nei giudizi *a priori*, della coincidenza tra il pensiero e la realtà. La nostra propria tesi, che non ammette altri giudizi tali che quelli sulle somiglianze, è esente da queste difficoltà, e non ha bisogno di ricorrere ad ipotesi, come quelle dei razionalisti, senza base e inconcepibili. Essa non suppone altro d'innato nello spirito che la facoltà di percepire un rapporto di somiglianza, altra necessità del pensiero che il legame tra la presenza nella coscienza dei termini di questo rapporto e il sentimento del rapporto stesso. In questo caso la corri-

(1) Il termine *conoscenza intuitiva* ha due sensi: in uno vuol dire conoscenza immediata, e si oppone a conoscenza dedotta o d'inferenza; è in questo senso che lo abbiamo usato nel testo. Nell'altro significa che nel pensiero vi ha la rappresentazione adequata della cosa pensata, e in questo senso *intuitivo* si oppone a *simbolico*. Le conoscenze matematiche che sono *intuitive* in questo secondo senso, lo sono necessariamente anche nel primo.

spondenza fra il pensiero e le cose non ha niente di misterioso: il sentimento del rapporto essendo invariabilmente legato alla presenza dei termini del rapporto nella coscienza, il rapporto è ugualmente sentito tanto se questi termini sono presenti alla coscienza come presentazioni dei sensi, quanto se lo sono come rappresentazioni dell'immaginazione, e i rapporti osservati tra queste rappresentazioni non possono non corrispondere a quelli osservabili tra le cose rappresentate (Confr. cap. 3° § 6°). In ultima analisi, le proposizioni necessarie ed *a priori* sono tali, perchè le verità che esse enunciano, non volgono sulle cose stesse, sulla realtà obbiettiva, ma non sono che delle vedute del nostro spirito. Non vi ha tra i fenomeni che noi chiamiamo del mondo esterno, alcuna connessione tale, che l'apparizione dell'uno nella coscienza sia invariabilmente legata all'apparizione dell'altro: se così fosse, la connessione tra questi due fenomeni sarebbe subbiettiva, e non obbiettiva. È dunque perchè il rapporto di somiglianza è subbiettivo e non obbiettivo, che esso può costituire una necessità del pensiero; ed è per la stessa ragione che noi possiamo apprendere *in noi stessi* le verità o le leggi che concernono quest'ordine di rapporti.

CAPO IX.

L'inconcepibilità della negativa e il postulato universale.

§ 1.° Noi abbiamo visto nel capitolo antecedente che vi hanno dei principii intuitivi o immediatamente conosciuti, che noi dobbiamo ammettere senza prova: il criterio della validità obbiettiva di questi principii è che la loro negazione sarebbe per noi inconcepibile. Ora qui si presenta naturalmente una quistione: non potremmo noi estendere ad altre proposizioni lo stesso criterio? non potremmo, in virtù di questo stesso criterio, ammettere, senz'altra prova, la validità obbiettiva d'una credenza, fondandoci sulla persistenza con cui questa credenza è presente nella nostra coscienza? non potrebbe di più questo criterio essere il criterio unico della verità, il postulato universale, in modo che la prova di una verità particolare non consista in altro, in definitiva, se non a mostrare che la negazione di questa verità sarebbe incompatibile con l'affermazione di qualche altra verità più fondamentale, la cui persistenza nella coscienza è assoluta, e la cui negazione è per conseguenza impossibile? Lo Spencer ammette tale dottrina: l'inconcepibilità del contrario è secondo lui il criterio unico della verità, e il *postulato univer-*

sale è che noi dobbiamo ammettere come vere le proposizioni il cui contrario è inconcepibile. Questo criterio garantisce secondo lui la verità delle credenze naturali che i discepoli di Berkeley si sforzano di negare: di più è sullo stesso criterio che si basano le generalità più alte della scienza; e siccome queste generalità sono le premesse ultime della conoscenza umana, oltre i fatti particolari e immediati dell'esperienza, la cui verità è del pari garantita dallo stesso criterio, così è su di esso, in definitiva, che è fondata tutta la certezza delle nostre conoscenze.

Lo Spencer comincia per istabilire, sul fondamento del suo postulato universale, il principio della persistenza della materia: noi non possiamo concepire, secondo lui, che la materia possa crearsi o distruggersi, ed è perciò che ammettiamo che la quantità della materia è inalterabile, che essa non può accrescersi nè diminuire.

A ciò potrebbe obbiettarsi prima di tutto che, quantunque la creazione e l'annientamento della materia siano dei fatti, non solo difficili ad essere creduti, ma anche ad essere immaginati, tuttavia una proposizione enunciante questi fatti non è *assolutamente* inconcepibile, come è p. e. la proposizione che due e due fanno cinque o che due rette chiudono uno spazio. Secondo i principii degli stessi sostenitori della dottrina dell' associazione inseparabile, mancano in questo caso le condizioni per la formazione di un legame indissolubile fra le idee, cioè l' assenza di associazioni contraddittorie (1). « Nella nostra esperienza giornaliera vi ha, dice Mill, tutto ciò che bisogna per immaginare l'annientamento della materia. Noi vediamo un annientamento apparente, quando l'acqua si evapora o il combustibile si consuma senza lasciare residuo visibile. Il fatto non potrebbe presentarsi a noi sotto una forma più palpabile se l'annientamento fosse reale. Il volgare di tutti

(1) V. Stuart Mill Filosofia di Hamilton c. XIV.

i paesi ha un tipo esatto sul quale può formare la sua concezione dell'annichilamento della materia, e per conseguenza non ha difficoltà a farsene un' idea perfetta ». (*Filos. di Hamilton* c. XVI, pag. 342 trad. franc).

Se non che, secondo Spencer, la necessità delle proposizioni che la materia non si crea nè si annienta, non è fondata sull' associazione empirica delle idee: esse appartengono invece a un' altra classe di proposizioni necessarie o aventi per sè l' inconcepibilità della negativa. Queste sono per lui fondate, non sull'esperienza, ma sopra una necessità primordiale del pensiero; in altre parole, esse sono delle conoscenze *a priori*, nel senso più stretto di questo termine. La ragione, secondo Spencer, per cui noi dobbiamo necessariamente ammettere la persistenza della quantità della materta è, lo sappiamo, perchè noi non possiamo concepire la creazione e l'annientamento della materia: ma perchè non possiamo concepire questa creazione e quest' annientamento? ciò è secondo Spencer perchè noi non possiamo concepire il niente. « Il pensiero, egli dice, è una posizione di relazioni. Non si possono porre relazioni, e per conseguenza pensare, quando l' uno dei termini relativi è assente dalla coscienza. É dunque impossibile di pensare che qualche cosa divenga niente per la stessa ragione per cui è impossibile di pensare che niente divenga qualche cosa; e questa ragione è che *niente* non può divenire un oggetto di coscienza. L'annientamento della materia è inconcepibile per la stessa ragione per cui la creazione della materia è inconcepibile; e la sua indistruttibilità diviene così una conoscenza *a priori* dell'ordine più elevato, non come risultato d'una lunga serie d' esperienze gradualmente organizzate in un modo di pensiero irrevocabile, ma come data nella forma di tutte le esperienze qualsiansi ». (*Primi principii* § 53). Lo Spencer non si dissimula l'obbiezione a cui questa dottrina naturalmente va incontro. « Sem-

bra assurdo di dire che una proposizione non può essere concepita, quando l'umanità tutta intera fa professione di concepirla, e la grande maggioranza degli uomini crede ancora di concepirla » (*ibid.*) Ma « la dottrina comunemente ammessa che la materia è stata creata dal niente, non è mai stata, egli risponde, concepita realmente, ma solo simbolicamente; così pure l'annientamento della materia non è stato concepito che simbolicamente, e si è presa a torto una concezione simbolica per una concezione reale » (*ibid*).

§ 2°. È evidente che non è necessario di concepire il *niente* per concepire una perdita assoluta o un nuovo acquisto di materia: un cangiamento nella quantità della materia non ha bisogno di altre condizioni per essere pensato che un altro cangiamento qualunque. Rappresentarsi un cangiamento è semplicemente rappresentarsi degli stati successivi differenti: così pensare un cangiamento nella quantità della materia non è che pensare due stati successivi delle cose in cui la quantità della materia sia differente. Tuttavia quando Spencer dà la legge dell'indistruttibilità della materia per una conoscenza *a priori* e per una verità *necessaria*, la sua tesi non ha la stessa aria paradossale, che quando egli afferma che i medesimi caratteri di *necessità* e di *apriorità* convengono al principio dell'indistruttibilità del movimento (§ 56). La massima che l'essere non può venire dal niente nè ridursi in niente ha avuto sempre del credito, fondata com'essa è sulla generalizzazione di fatti dei più familiari, e in conformità di questa massima gli antichi filosofi greci ammettevano generalmente l'eternità e l'immutabilità della sostanza, che per loro non era al fondo che il principio materiale. Ma la legge della persistenza del movimento, lungi di poter invocare l'appoggio delle nostre esperienze più familiari, queste le sono anzi apparentemente contrarie. Sinchè la scienza non c'insegna il contrario, noi dob-

biamo credere necessariamente che il movimento si crea, perchè ogni essere animato sembra di avere il potere di crearne ad ogni momento, e che il movimento si annichila, perchè noi vediamo che ogni corpo in moto si rallenta continuamente e finisce per ritornare in riposo. Lo Spencer non può naturalmente dissimularsi questa obbiezione; ma egli dà la solita risposta: « La distruttibilità del movimento non è stata mai concepita (quantunque i Greci non abbiano potuto mai disfarsi di questa nozione, ed essa si sia imposta sino a Galileo); essa è sempre stata una pura forma verbale, una pseudo—idea» (§ 56; confr. § 55).

La ragione per cui non possiamo concepire la creazione e l'annichilazione del movimento è la stessa per cui non possiamo concepire la creazione e l'annichilazione della materia; cioè che noi non possiamo concepire il niente (§ 56). Ma nel caso del movimento l'argomento non è così specioso come in quello della materia: è chiaro che della stessa maniera si potrebbe provare che tutto ciò che è suscettibile della nozione di quantità non può essere annientato; che la somma p. e. di vita o di benessere o di intelligenza o di moralità, ecc. è indistruttibile nel mondo; che alcuna porzione di ciascuna di queste cose non può sparire in un punto senza che riapparisca in un altro il suo equivalente quantitativo. Anzi per una china inevitabile si arriverebbe alla tesi di Parmenide, che non vi ha alcun cangiamento nella natura, e non esiste che l'essere unico ed immutabile, perchè se si considera come una creazione e un'annichilazione un cangiamento nella quantità del movimento, non vi ha ragione per non considerare ogni cangiamento qualsiasi come una creazione ed una annichilazione.

§ 3°. Evidentemente l'indistruttibilità del movimento non potrebbe riguardarsi come una conseguenza del principio che l'essere non può venire dal niente e non può annichilarsi, se non considerando il movimento, non come

un'astrazione, ma come una realtà, cioè supponendo, come quei cartesiani di cui parla Leibnitz (*N. S. sull'intend. um.* l. 2° c. 21 § 4 e c. 23 § 28), che quando il movimento passa da un corpo ad un altro, è rigorosamente *lo stesso* movimento (*idem numero*) che si trasferisce, come se esso fosse qualche cosa di sostanziale, e « rassomigliasse a del sale disciolto nell'acqua ». Ora, non solo sarebbe assurdo di pensare che il movimento guadagnato da un corpo sia individualmente *la stessa cosa* che il movimento perduto da un altro corpo, ma ancora essi differiscono in tutti i punti in cui un movimento può differire da un altro, la velocità e la direzione cangiando continuamente nello scambio dei movimenti. « Che si cominci, dice il Lange, per risolverci il problema del parallelogrammo delle forze, se si vuol farci credere alla persistenza della cosa. O una forza che agisce con l'intensità x, nella direzione ab, è pure incontestabilmente la stessa cosa, quando la sua azione s'è fusa con un'altra forza in una risultante dell'intensità y e della direzione $a\ d$? Si certo, la forza primitiva è ancora contenuta nella risultante, ed essa continua a perseverarvi, quand'anche nell'eterno turbine dell'azione e della reazione meccanica, l'intensità primitiva x e la direzione $a\ b$ non riapparissero mai. Dalla risultante io posso, per così dire, estrarre la forza primitiva, se io sopprimo la seconda forza componente per mezzo d'una forza uguale d'una direzione opposta. Qui dunque io so ciò che devo intendere o no per conservazione della forza. Io so, e bisogna che io sappia, che l'idea di conservazione non è che una concezione comoda. Tutto si conserva, e niente si conserva, secondo il punto di vista al quale io mi pongo nella contemplazione dei fenomeni. La verità sta unicamente negli equivalenti della forza che io ottengo per il calcolo e l'osservazione » (*Storia del materialismo* v. 2° parte 2ª c. 2°).

L'affermazione stessa che la *quantità del movimento*

(ciò che comunemente si dice il *momento*) è costante, non è una espressione rigorosamente adequata dei fatti: essa non è vera, se non in quanto si considera come positivo il movimento verso un lato, e come negativo quello verso il lato opposto, e questo si sottrae così dal primo, nel calcolare la quantità del movimento dopo l'incontro di due corpi. Ma questa è una finzione, due movimenti in senso contrario essendo evidentemente amendue reali e positivi allo stesso titolo. Ben più, la scienza moderna distingue le energie attuali e le energie potenziali: quando un mobile viene proiettato in alto, lottando così contro la forza del peso, viene un momento in cui la forza meccanica si esaurisce; la perdita di movimento da una parte non è compensata dalla produzione, da un'altra parte, di movimento o di calore o di un'altra manifestazione qualunque dell'energia. Ma il corpo acquista una nuova posizione vantaggiosa rispetto alla gravitazione: esso può, cadendo, restituire col suo movimento in basso l'energia perduta nella sua ascensione. In questo caso si dice che l'energia attuale del movimento viene compensata dall'energia potenziale della situazione; che la prima viene accumulata e tenuta in riserva mentre che il corpo persiste nella nuova situazione acquistata, per essere poi restituita nel ritorno verso la situazione primitiva. Ma il fatto è che nello scambio incessante fra le energie attuali e le energie potenziali vi ha cessazione o generazione di movimento; che al movimento si sostituisce il riposo, e al riposo il movimento; che non è che una semplice metafora di dire che l'energia del movimento perduto si trova accumulata, immagazzinata e tenuta in riserva nel corpo in riposo. La scienza moderna suppone che è dal movimento di attrazione, dovuto alla situazione primitiva degli elementi i quali attualmente compongono la massa del nostro sistema solare, che è nato, mediante l'urto, il calore, e di là tutte o la maggior par-

te delle forze che esistono attualmente nella terra o in generale in questo sistema: queste forze dunque sono state letteralmente tirate dal niente, perchè il loro antecedente non fu del movimento meccanico o un'altra manifestazione qualunque dell'energia, ma semplicemente la posizione iniziale dei corpi o delle molecole.

Ma anche limitandoci al caso più semplice della comunicazione del movimento, cioè quando un corpo ne urta un altro e il movimento perduto dal primo ha per equivalente totale il movimento, verso la stessa parte, acquistato dal secondo, la proposizione che il momento o la quantità del movimento resta la stessa, non deve darci l'illusione di credere che vi sia un'identità o anche semplicemente un'eguaglianza nei fenomeni. Il momento o la quantità del movimento non è che il prodotto della massa per la velocità: ma la massa non si misura che per la spesa di una forza esteriore necessaria per indurre nel corpo un' accelerazione data. La valutazione della quantità del movimento suppone così la valutazione della massa, e la valutazione della massa suppone alla sua volta la valutazione della quantità del movimento. L'affermazione che la quantità del movimento è costante implica l'affermazione che la massa è costante; ma l'affermazione che la massa è costante implica alla sua volta l'affermazione che la quantità del movimento è costante. Sarebbe questo adunque un circolo vizioso, se si volesse vedere in queste due proposizioni altra cosa che una maniera di esprimere certi rapporti costanti tra le velocità nello scambio dei movimenti. La velocità perduta dal corpo A sta alla velocità acquistata dal corpo B nel rapporto di 2 ad 1: ciò si verifica una volta; noi siamo fondati ad inferire che tutte le volte che il corpo A comunica del movimento al corpo B, questo rapporto sussiste. Di più quando è il corpo B che comunica il movimento al corpo A, lo stesso rapporto sussisterà tra la velocità acquistata da A e la

velocità perduta da B. Ancora, se il rapporto delle velocità scambiate tra i corpi C ed A è quello di 3 a 2, il rapporto delle velocità scambiate tra A e B essendo di 2 ad 1, noi siamo fondati ad inferire che il rapporto delle velocità scambiate tra C e B sarà di 3 ad 1. Nello scambio dei movimenti avviene come nello scambio delle merci: una data quantità di velocità acquistata o perduta da un corpo ha per equivalente un'altra quantità data di velocità perduta o acquistata da un altro corpo, della stessa maniera che una quantità data di una merce ha per equivalente un' altra quantità data di un'altra merce. La massa, nella fisica, non è che relativa, come il valore nella economia politica: il rapporto delle masse di due corpi non è che il rapporto inverso delle velocità che i due corpi possono scambiarsi. Ciò che nel movimento corrisponde a un dato immediato dell'esperienza, è dunque la velocità soltanto, ma non la massa; e le leggi quantitative del movimento non sono che i rapporti quantitativi delle velocità. Ora come nello scambio delle merci una quantità dell'una non si sostituisce alla stessa quantità dell'altra, ma ad una quantità *equivalente*, così nello scambio delle velocità tra i corpi, una quantità di velocità di un corpo non si sostituisce alla stessa quantità di velocità dell'altro, ma ad una quantità *equivalente*. Ne segue che il principio della indistruttibilità del movimento, nei limiti in cui esso si verifica strettamente, non esprime un'eguaglianza quantitativa, ma solo un'*equivalenza*, tra i movimenti, cioè tra le velocità, che si succedono: esso non afferma se non che vi hanno dei rapporti costanti, secondo cui le velocità dei corpi possono reciprocamente sostituirsi. D'una maniera analoga, la legge della conversione e della trasformazione dell'energia non afferma che delle *equivalenze*, cioè dei rapporti costanti, nello scambio o nella sostituzione reciproca dei differenti stati dei corpi che noi chiamiamo energie: tanto di movimento meccanico si scambia costantemente con tanto

di calore e con tanto di elettricità, altrettanto di calore scambiandosi pure costantemente con altrettanto di elettricità, ecc. Se dunque la legge della conservazione della forza non afferma che dei rapporti qnantitativi costanti nello scambio incessante dei fenomeni, come s'intenderà che questa legge non è che una conseguenza del principio assiomatico che l' essere non può crearsi e non può annientarsi? Ci sembra in verità che si avrebbe la stessa ragione di provare, in virtù di questo preteso principio, che il valore delle merci deve conservarsi, che esse continueranno perpetuamente a scambiarsi con gli stessi rapporti, perchè, si potrebbe dire, se il valore di una merce aumentasse, allora qualche cosa verrebbe dal niente, e se questo valore diminuisse, allora qualche cosa diventerebbe niente.

§ 4.º Deve notarsi però in favore dell'argomentazione di Spencer ch'egli considera il movimento come la manifestazione di quell' entità misteriosa che si chiama la Forza, e che così il principio della conservazione dell'energia non esprime per lui dei semplici rapporti costanti tra i fenomeni, ma un attributo di questa entità. La dottrina della conservazione della forza sembra aver suggerito anche a parecchi pensatori moderni l'idea che la la forza sia un *quid* infuso nella materia, come *del sale disciolto nell' acqua*. Una volta che si è sostantificata quest'astrazione: « la forza », cioè la capacità di produrre del movimento, una mera possibilità, siccome noi non abbiamo altro tipo per rappresentarci una sostanza che la materia, sembra allora una cosa naturale, non sembra più un mistero, che questa forza sia immutabile e permanente, che essa non possa venire dal niente nè ridursi in niente, precisamente come l'esperienza più familiare ci ha appreso della materia. Cartesio, che considerava Dio come la forza, deduceva dalla immutabilità di Dio l'immutabilità della quantità del movimento: ora si sostantifica ugualmente la forza, ma invece di divinizzarla si materializza, e dopo ciò sembra logico di dedurre l'indistruttibilità del movimento dalla indistruttibilità di *quest'altra specie di materia* (1).

(1) Lo Spencer non è il solo che pretenda di fondare la legge della conservazione dell'energia sul principio che niente può crearsi nè distruggersi; quest'idea si legge, al contrario, in una moltitudine di scritti sia filosofici sia scientifici. Anche degli autori che non pensano d' altronde a realizzare la forza, cioè che non ammettono delle forze trascendenti distinte dalle loro manifestazioni fenomeniche, si esprimono nondimeno dalla stessa maniera come se anch'essi fossero incosciamente guidati della vaga concezione della forza o del movimento come qualche cosa di separabile, o di sostanziale. P. e. S. Robert (*Cos' è la forza?*, nel libro di Balfour—Stewart *Conservazione dell'energia*, bibl. scient. internaz., in franc. pag. 199), dice: « La somma di tutte le potenze di un sistema lasciato a se stesso è costante..... In effetto la ragione non può ammettere che qualche cosa possa annientarsi o essere tirata dal niente ». Lo stesso Stallo (quantunque sia un avversario deciso di questa metafisica che i fisici fanno senza saperlo, come, per dirla con Hegel, il borghese gentiluomo faceva della prosa senza saperlo), dice (*La materia e la fisica moderna*, trad. franc. p. 47): « In un senso generale questa dottrina (della conservazione della energia) rimonta all'aurora dell' intelligenza umana. Essa non è che l' applicazione di questo semplice principio: niente non può venire da niente.»

Il principio degli antichi filosofi greci, che l'essere non può venire dal niente nè ridursi nel niente, e che non vi ha veramente nè generazione nè distruzione (è ad esso che pensa lo Stallo, dicendo che la dottrina della conservazione dell'energia rimonta all'aurora dell'intelligenza umana), non implicava alcuna nozione meccanica determinata — noi esamineremo il senso e la portata di questo principio nel *Saggio II*, *Appendice alla parte I.* — I Greci erano necessariamente nell' illusione, creata dalle apparenze giornaliere, che ci mostrano ad ogn' istante una distruzione completa del movimento, senza lasciare alcun equivalente osservabile: così, nella piena maturità della loro filosofia, tutti sentivano la necessità di ammettere una sorgente permanente del movimento, che per gli spiritualisti (come Platone ed Aristotile) era il principio spirituale o animico, e pei materialisti (gli epicurei) era il peso degli atomi. La legge d'inerzia, nel senso della fi-

Lo Spencer non considera la forza come un *quid* infuso nella materia; ma non è meno evidente perciò ch'egli la considera come una sostanza. « La forza come essa esiste fuori della nostra coscienza non è la forza come noi

---

sica moderna, non fu mai sospettata dagli antichi. Aristotile dimostra che una forza finita non può muovere che per un tempo finito, basandosi sul principio, che in realtà è conforme alle prime lezioni dell'esperienza, che una forza maggiore muove per un tempo maggiore, e una forza minore per un tempo minore. (*Phys.* VIII. x ediz. Didot). Ben più, questo filosofo ammette che un corpo spinto non si muove, in virtù della spinta, che sinchè è toccato dal corpo che lo spinge, e che così la continuazione del movimento suppone ad ogn'istante una nuova impulsione. (*Phys.* IV, VIII, 5, VIII, x. 5). Platone è della stessa opinione: la continuazione del movimento d'un corpo lanciato avviene, secondo lui, perchè questo fende l'aria, la quale, ripiegandosi attorno di esso, lo spinge di dietro (*Timeo 80 a*). Aristotile adotta la stessa teoria: egli suppone pure che è la reazione continua dell' ambiente che sola mantiene il movimento. I commentatori d'Aristotile, pur dubitando della sua teoria, non gli contestano però la necessità d' un' impulsione senza cessa rinnovellata per la continuazione del movimento (v Martin *Timeo* vol. II pag. 343, nota 173 § II). Agli antichi, nei loro tentativi per ispiegare l' accelerazione nella caduta dei gravi, non venne mai in mente che essa potesse essere dovuta all' azione continua della forza del peso e alla conservazione della velocità acquistata. La nozione di rapporti quantitativi precisi nei fenomeni del movimento non poteva esistere ancora in quello stato primitivo della scienza: gli epicurei pare che immaginassero che un corpo sottile puo trasmettere il suo movimento a un altro corpo più grosso o più denso, indipendentemente dalla massa, e questo a un altro più grosso o più denso ancora, la somma del lavoro meccanico moltiplicandosi gradualmente invece di restare la stessa (v. Lange *Stor. del material.* vol. I nota 71 parte I; confr. nota 72).

Il Bain (*Logica*, l. III, c. IV, 17) fa l'onore ad Hamilton di avere dato per il primo l'espressione del principio della conservazione della forza: ma, in realtà, la concezione di quest'autore era analoga a quella degli antichi filosofi ionici, e non implicava più di questa alcuna nozione meccanica (v. Saggio 2., Append. alla

la conosciamo. Per conseguenza la forza di cui affermiamo la persistenza è la forza *assoluta* di cui abbiamo vagamente coscienza come correlativo necessario della forza che noi conosciamo.... Le manifestazioni che sopravvengono in noi e fuori di noi non persistono; ma ciò che persiste è la causa sconosciuta di queste manifestazioni. In altri termini affermare la persistenza della *forza* non è che un'altra maniera di affermare una *realtà* incondizionata senza cominciamento nè fine..... Esaminando i dati che implica una teoria razionale dei fenomeni, noi troviamo ch'essi possono tutti ricondursi al dato senza di cui la coscienza è impossibile: l'esistenza permanente d'un'Inconoscibile come correlativo necessario del Conoscibile... Le verità assiomatiche della scienza fisica suppongono inevitabilmente l'Essere assoluto come loro base comune... Noi non possiamo edificare una teoria dei fenomeni interni senza supporre l'essere assoluto; e a meno di suppore l'essere assoluto, l'essere che persiste, noi non possiamo costruire una teoria dei fenomeni esterni » (§ 60).

La forza è dunque per lo Spencer l'essere assoluto, e la sua persistenza è la permanenza dell' essere, di cui tutti i cangiamenti di forma nell'universo sono delle manifestazioni, e che resta costante sotto tutte le forme (§ 191). La persistenza della materia e quella del movimento non sono che delle maniere diverse di affermare la persistenza della forza, cioè dell'essere assoluto, perchè non sono

---

parte 1.) L'idea di Hamilton di ricondurre il principio di causalità all'impossibilità di concepire un cominciamento assoluto dell'essere ha dovuto avere dell' influenza sull' idea corrispondente di Spencer: la metafisica del secondo può riattaccarsi, su questo punto come su tanti altri, a quella del primo. Ma con l'introduzione del principio odierno della conservazione dell' energia, mediante cui la legge di causalità è messa in rapporto col principio che niente non può venire da niente, lo Spencer ha certamente apportato una modificazione felice alla dottrina di Hamilton.

che dei corollari di questo principio (§ 54, 57, 185, ecc.). Esso è il principio primo, di cui le generalità più elevate della scienza sono le conseguenze, e l'ideale di questa sarà compiuto, quando essa diventerà un aggregato organizzato di deduzioni dirette e indirette tirate dalla persistenza della forza (§ 193). In quanto alla stessa persistenza della forza (che non è che un'altra espressione per dire: la permanenza della realtà assoluta ed inconoscibile), questa « è una verità ultima, che non può avere prova induttiva..... Deve esservi un principio che, essendo la base della scienza, non può essere stabilito dalla scienza..... Se noi riconduciamo i principii derivati a quelli di più in più larghi donde si deducono, non possiamo mancare d'arrivare infine a un principio più largo di tutti gli altri, che non può ricondursi ad alcun altro nè dedursi da alcun altro.... Questo principio, che alcuna dimostrazione non può dare, è la persistenza della forza » (§ 59). La persistenza della forza ci è dunque conosciuta d'una maniera immediata: noi l'affermiamo necessariamente, per l'impossibilità in cui siamo di pensare che qualche cosa divenga niente e che niente divenga qualche cosa, e la sua negazione è inconcepibile. (§ 61). (1)

(1) Il metodo scientifico propugnato da Spencer è dunque essenzialmente deduttivo; l'induzione non può avere per lui, tra i processi della scienza, che un posto secondario. È ciò che risulta, indipendentemente dal suo ideale della scienza come una catena di deduzioni tirate dal principio della persistenza della forza, dal suo criterio dell'inconcepibilità della negativa e dalle dottrine psicologiche che ne sono la conseguenza. Questo essendo il criterio universale della verità, ne segue che le premesse ultime delle nostre conoscenze devono essere dei principii intuitivi, cioè *a priori*. I logici moderni, come Mill e Bain, hanno mostrato che ciò che noi chiamiamo un'induzione rigorosa, non è che una vera deduzione, di cui una delle premesse è la grande induzione del principio di causalità. Ma questo principio è secondo Spencer una verità *a priori*, sia che debba riguardarsi come l'effetto di una necessità primordiale del pensiero, sia come un risultato dell'eredità organica delle esperienze ancestrali (Nei *Principii di psicologia* la conoscenza dell'assioma di causalità è considerata come una *conclusione organica* dovuta alla ripetizione continua delle esperienze — v. § 295 e confr. § 293, verso il principio —; nei *Primi principii* invece esso è dato come corollario di una verità *a priori* nel senso stretto, cioè assolutamente indipendente dall'esperienza, qual è il principio della persistenza della forza — v. *Il Conoscibile, Persistenza delle relazioni tra le forze* —) L'induzione non ha dunque luogo secondo Spencer che nelle verità che non sono suscettibili d'una prova rigorosa. Non è una singolarità questa in un rappresentante della filosofia sperimentale, o, come oggi si dice, positiva?

§ 5°. Questa realtà assoluta ed inconoscibile, di cui *il senso indefinito forma la base della nostra intelligenza* (§ 31) (1), rappresenta due parti nella metafisica di Spencer. Vi hanno, come si sa, due problemi capitali in metafisica: quello del mondo *reale* o esteriore, e quello delle *cause*. Primo: vi hanno delle cose esteriori, al di fuori delle nostre sensazioni, e quali attributi noi dobbiamo loro assegnare? Secondo: quali sono le cause efficienti dei fenomeni? Le scienze positive ci danno la conoscenza delle loro successioni uniformi, e chiamano cause gli antecedenti, ed effetti i conseguenti di queste successioni uniformi: ma le cause ricercate dalla metafisica non sono di quest'ordine; essa cerca la spiegazione o il perchè di queste sequenze stesse che le scienze positive ci fanno conoscere. La dottrina dell'inconoscibile di Spencer risponde a queste due quistioni della metafisica.

La risposta alla prima quistione è che esistono delle cose esteriori, ma sono per noi inconoscibili: il sistema di Spencer è il realismo, ma il realismo, egli dice, *trasfigurato*. La realtà non sono, come crede il realismo volgare, gli oggetti estesi, colorati, ecc. che ci mostrano i sensi: tutto ciò non è che relativo alla nostra sensibilità; ma l'affer-

(1) V. il nostro paragrafo seguente e la quinta nota allo stesso paragrafo.

mazione di questa relatività importa l'affermazione d'una realtà assoluta esistente fuori della coscienza. Come sono relative le sensazioni, così sono relativi (al soggetto conoscente) i rapporti fra le sensazioni; ma questa proposizione suppone che esistano, fuori della coscienza, delle condizioni di manifestazione obbiettiva, che sono simbolizzate da questi rapporti. « Vi ha qualche ordine ontologico donde nasce l'ordine fenomenale che noi conosciamo come spazio, vi ha qualche ordine ontologico donde nasce l'ordine fenomenale che noi conosciamo come tempo, e vi ha qualche *nexus* ontologico donde nasce il rapporto fenomenale che noi conosciamo come differenza ». *(Principii di psicologia § 95).*

In quanto al problema delle cause, Spencer non aspira in verità a conoscere le cause ultime delle cose: le cause ultime si celano nelle profondità dell'Inconoscibile. Ma noi conosciamo tanto, secondo lui, di quest'Inconoscibile quanto ci basta a darci ragione delle uniformità più generali del conoscibile. I principii fondamentali della scienza, per cui questa spiega tutti i fenomeni, hanno secondo Spencer un perchè: questo perchè è, come abbiamo visto, la persistenza dell'essere assoluto e inconoscibile, di cui tutto ciò che è nella coscienza e tutto ciò che è fuori della coscienza non è che una forma e una manifestazione, l'impossibilità che l'essere venga dal niente e si riduca nel niente. Questo principio, che è il fondamento della nostra conoscenza, è necessario ed evidente per sè stesso; esso non è un risultato dell'esperienza, ma una nozione *a priori*, e comunica la stessa apriorità alle altre leggi che se ne deducono. Così i legami generali tra i fenomeni, da empirici e contingenti, quali sono per la scienza, sono trasformati in razionali e necessari; ciò che è un'applicazione dell'idea metafisica di causalità efficiente. (v. Saggio 2° parte 1ª capo 6°.

§. 6°. Ora qual è la garanzia di tutte queste afferma-

zioni sull'Inconoscibile, su cui i primi principii della scienza, cioè le nostre nozioni più generali sul conoscibile, sono fondati? È secondo Spencer la persistenza assoluta della nozione dell'Inconoscibile nella coscienza. « Noi vediamo che l'esistenza positiva dell'assoluto è un dato necessario della coscienza; che sinchè la coscienza dura, noi non possiamo un solo istante sbarazzarci di questo dato; e che allora la credenza che vi ha il suo fondamento ha una certezza superiore a tutte le altre » *(Pr. princ. §. 27).* «Poichè la sola misura della validità relativa delle nostre credenze è la resistenza ch'esse oppongono agli sforzi che si fanno per cangiarle, ne risulta che quella che persiste in tutti i tempi, fra tutte le circostanze, e che non può cessare a meno che la coscienza stessa non cessi, possiede il più alto valore ». (§ 26). Così è la credenza stessa che è, secondo Spencer, la prova della sua propria verità (1): la conoscenza dell'oggetto egli la cerca nel soggetto, e non nell'oggetto stesso, e il suo metodo presenta al più alto grado la più grave difficoltà dell'apriorismo, di cui abbiamo parlato nel capitolo 3° (§ 6). Sinchè non possa stabilirsi un rapporto comprensibile fra la nozione e il suo oggetto, la validità obbiettiva della nozione resta necessariamente per noi qualche cosa di problematico. Questa osservazione è particolarmente applicabile alla deduzione dei primi principii della scienza. Noi dobbiamo, secondo Spencer, ammettere la persistenza della forza e gli altri principii che ne sono secondo lui i corollari, perchè noi siamo incapaci di concepire il niente. Ma che rapporto può esservi tra questa nostra incapacità e le leggi della natura di cui i principii indicati sono l'enunciazione? Per qual caso una nozione, che non è se non il risultato di una limitazione del nostro spirito, può cor-

(1) V. Mill, *Logica*, lib. II, cap. VII, § 3 verso la fine e lib. III, c. XXI, § 1.

rispondere alle cose reali e rappresentarle? Non vi ha per noi altra comunicazione possibile fra il pensiero e le cose che l'esperienza: se questa comunicazione si rompe, la coincidenza tra il pensiero e la realtà diventa un mistero, o piuttosto un felice azzardo; e basta ciò perchè sia vano ogni tentativo di fondare la certezza delle nostre conoscenze altrove che sull'esperienza stessa.

Tuttavia a questa obbiezione e ad altre della stessa natura che potrebbero farsi alle dottrine di Spencer, egli ha una risposta perentoria: tutte queste proposizioni sull'assoluto, egli dice, devono ammettersi in virtù del criterio dell'inconcepibilità della negativa. Noi dobbiamo affermarle per la semplice ragione che la loro negazione è impossibile. Le proposizioni contrarie, p. e. che non vi ha un mondo esteriore indipendente dalla nostra sensibilità, che la materia o la forza non sono persistenti, sono assolutamente inconcepibili. Se alcuno crede di concepirle, questa è un'illusione: esse non sono delle idee, ma delle pseudo — idee, cioè delle pure forme verbali a cui non corsisponde in realtà alcuna nozione (1).

(1) Quando Spencer dà l'esistenza del mondo esteriore o anche l'indistruttibilità della materia per delle proposizioni il cui contrario è inconcepibile, quantunque questa opinione sia secondo noi erronea, è tuttavia un'erroneità che potrebbe passare inosservata, essendo un'abitudine dei filosofi razionalisti di scambiare per assolutamente necessarie delle proposizioni necessarie solo relativamente, vale a dire il cui contrario è non inconcepibile, ma solo difficile ad essere concepito, ciò che basta perchè esso sia affatto incredibile o si abbia almeno una ripugnanza naturale a crederlo. Ma ciò che è un evidente paradosso è di pretendere che anche la persistenza della forza sia una proposizione che ha per sè quest'inconcepibilità del contrario, mentre è un fatto incontestabile che in un'epoca non lontana gli stessi uomini di scienza concepivano e credevano questo contrario, ed esso è tuttora concepito e creduto dalla immensa maggioranza degli uomini, cioè da tutte le persone estranee alla scienza. Ma, dice Spencer, il contrario della persistenza della forza non è stato mai realmente concepito, ma si è creduto soltanto di concepirlo; in altri termini, gli uomini non si sono mai formata, di questo contrario, un'idea *reale*, ma solo *illusoria*, o, com'egli, dice, una *pseudo-idea*. Così, una proposizione che contraddice a quella della persistenza della forza, è, secondo Spencer, così vuota di senso, come lo sarebbe la proposizione che affermasse che due linee rette chiudono uno spazio, o, per citare degli esempi dello stesso autore, che una sfera è ad angoli uguali o che uno dei lati d'un triangolo è uguale alla somma degli altri due lati (v. *Princ. di psicol.* § 427 e 474). Basterebbe questa comparazione per mostrare quanto vi ha di esorbitante nella dottrina di Spencer. Non vi ha alcuna immagine possibile nella nostra mente che corrisponda alle parole « due rette che chiudono uno spazio », « una sfera ad angoli eguali », « un triangolo di cui un lato è uguale alla somma degli altri due »; esse sono dunque delle vuote forme verbali, e le cose che significano, o piuttosto, non avendo esse alcun significato reale, che tendono a significare, sono assolutamente inconcepibili; per conseguenza, se alcuno pretendesse di concepirle, e *facesse professione* di crederle (confr. la 1. nota al § 9 di questo capitolo), egli non avrebbe nel suo spirito delle idee reali, ma illusorie, o, come dice Spencer, delle pseudo — idee. Ma quantunque quelli che non conoscono o non ammettono il principio della persistenza della forza, si rappresentino i fenomeni d'una maniera che non è conforme alla scienza e alla verità, le loro rappresentazioni erronee sono certamente altrettanto reali quanto le rappresentazioni vere di chi è stato istruito dalla scienza moderna. Quando l'incontro di due corpi che si muovono in senso contrario e con velocità inversamente proporzionali alle loro masse, determina la cessazione del loro movimento, vi ha una contraddizione apparente al principio della persistenza della forza, che si risolve ammettendo, come hanno scoverto i fisici moderni, che la forza meccanica perduta è stata sostituita da una quantità equivalente di calore. Così, quando, anteriormente a questa scoverta, si credeva che la forza meccanica, in questo caso, fosse assolutamente perduta, cioè senza che la sua perdita fosse compensata da un nuovo acquisto di calore o d'un'altra forma qualunque dell'energia, si ammetteva una proposizione che era realmente in contraddizione col principio

Ma se vi ha proposizione a cui convenga il nome di pseudo—idea, è appunto una proposizione che si riferisce all'assoluto, o in generale, al sovrasensibile. Tutte le pretese nozioni che Spencer ci accorda dell'esistenza ultra-

fenomenale sono delle impossibilità psicologiche. Gli elementi della coscienza sono, secondo lo stesso Spencer, delle sensazioni e dei rapporti fra sensazioni, queste sensazioni potendo essere o allo stato forte (sensazioni propriamente dette) o allo stato debole (rappresentazioni o immagini). Dunque il nostro pensiero è necessariamente circoscritto tra i dati dei nostri sensi, e noi non possiamo concepire niente di soprasensibile. In verità, non segue da questa teoria che noi non possiamo pensare se non ciò che possiamo sentire: i dati della sensazione noi possiamo combinarli in un ordine diverso da quello in cui li abbiamo sperimentato, e avere così dei pensieri che non sono una copia delle presentazioni dei nostri sensi; ciò

della persistenza della forza — quantunque i dotti pensassero che il fatto fosse conciliabile con quello della conservazione della forza meccanica — (confr. Bain *Logica* l. III c. IV n. 10 e 17). Era questa una proposizione vuota di senso, una pura forma verbale, a cui non corrispondeva alcuna rappresentazione reale? È assolutamente inimmaginabile che, dopo l'urto dei due corpi, non vi sia alcun aumento di temperatura nè nei corpi stessi nè nel loro ambiente, nè l'apparizione di altri nuovi fenomeni o di elettricità o di magnetismo o di un'altra manifestazione qualunque dell'energia? Non possiamo noi immaginare che, dopo l'urto e la cessazione del movimento, i due corpi e il loro ambiente si trovino ancora nelle identiche condizioni termiche, elettriche, ecc., in cui si trovavano prima? È ciò che sostiene, in sostanza, lo Spencer, quando afferma che il contrario della persistenza della forza è inconcepibile. O dirà egli che queste cose, quantunque possano *immaginarsi*, non possono pertanto *concepirsi*? Vi sono dei filosofi che ammettono che noi possiamo *concepire* ciò che non possiamo *immaginare*; ma nessuno ha mai preteso, per quel ch'io sappia, che ciò che possiamo *immaginare* non lo possiamo *concepire*, e sarebbe strano che il primo a pretenderlo fosse un filosofo, come Spencer, per cui gli elementi dell'intelligenza non sono che sensazioni e rapporti tra sensazioni.

Le riflessioni precedenti riguardano il principio della persistenza della forza nel suo significato empirico, cioè come formulante delle relazioni tra fenomeni; in quanto al suo significato metaempirico o trascendente, varrà ciò che segue nel testo.

che ci è impossibile è avere dei pensieri che non si risolvano finalmente in elementi sensoriali (1). Ciò di cui non possiamo formarci un'*immagine* (cioè una sensazione risvegliata o un complesso di sensazioni risvegliate), o copiata fedelmente sui dati dei nostri sensi, o ottenuta per una riunione più o meno libera di questi dati, non può essere un oggetto del nostro pensiero. Ora l'Inconoscibile nè è un dato dei nostri sensi, nè noi possiamo formarcene alcuna immagine, combinando, per quanto liberamente, i dati dei nostri sensi: i suoi attributi, p. e. la sua permanenza — per cui non dobbiamo intendere una durata nel tempo, perchè il tempo non è che un fenomeno subbiettivo —, l'ordine ontologico che corrisponde a ciò che noi conosciamo come tempo, quello che corrisponde a ciò che noi conosciamo come spazio, e il *nexus* ontologico che corrisponde a ciò che noi conosciamo come differenza, escono ugualmente dalla sfera dei nostri sensi e della nostra immaginazione. Ne segue che ci è assolutamente impossibile di pensare, o di concepire, alcuna di queste cose, e così tutte le pretese nozioni sull'Inconoscibile, che l'autore accorda al nostro spirito, sono, non

(1) L'impero che l'uomo ha sul piccolo mondo del proprio intendimento è lo stesso, dice Locke (*Saggio sull'intendimento um.* lib. II, c. II, § 2), di quello che esercita nel gran mondo degli esseri visibili. Come tutta la potenza che abbiamo sul mondo esteriore si riduce a comporre e a dividere i materiali che sono a nostra disposizione, senza poter produrre la minima particella di nuova materia, così noi non possiamo formare nel nostro intendimento alcuna idea semplice, ma solo delle idee complesse, ripetendo, comparando e unendo insieme, con una varietà pressochè infinita, le idee semplici che ci vengono dai sensi e dalla *riflessione* (*per riflessione* Locke intende, come si sa, la coscienza che il nostro spirito ha dei suoi propri atti, ciò in cui nessun sensista potrebbe rifiutare di vedere una sorgente reale delle nostre idee; il torto di Locke è semplicemente di non aver compreso che tutti gli atti di cui lo spirito può avere coscienza, si riducono, in sostanza, a sensazioni o sentimenti).

delle idee, ma delle pseudo — idee, cioè delle pure forme verbali, a cui non corrisponde alcuna nozione reale.

Lo Spencer è quindi costretto ad abbandonare i principii della dottrina dell' esperienza anche nella quistione sull'origine delle idee: le sue dottrine ontologiche lo conducono fatalmente ad ammettere una classe d'idee che non ci provengono dai sensi. Queste idee non possono essere che dei dati originali dell'intelligenza; essi devono trovarsi in noi sin dall'alba della coscienza. Così noi troviamo in Spencer, sull' idea dell' Inconoscibile, delle proposizioni che hanno l' analogia più colpente con quelle sulle idee innate di una parte dei metafisici che sostengono questa dottrina (quelli che la deducono dal concetto che la sostanza dell'anima consiste nel pensiero), p. e. di Rosmini sull'idea dell'essere. (V. *N. S. sull'origine delle idee*, § 481, 521, 538, 623-624, ecc. Confr. il mio Saggio seguente, l'*Appendice* alla parte 1ª c. 2°, verso la fine, e il *Supplemento* sulla *dottrina di Rosmini sulla sostanza dell'anima*). L'idea, o piuttosto il sentimento, dell'essere assoluto, cioè dell'Inconoscibile, non solo è un dato ultimo della coscienza (*Primi principii* § 65) e un elemento mentale ultimo (§ 26), ma è un elemento permanente del pensiero, e non può mai essere assente dalla coscienza (§ 26, 27, 46, 61, ecc); è come il fondo della coscienza stessa (§ 45) e il *substratum* comune di tutto ciò che è in essa, e l'autore lo chiama «la materia bruta» o «la sostanza pura del pensiero, a cui diamo pensando differanti forme», «la sostanza indifferenziata della coscienza, che riceve delle condizioni nuove in ciascun pensiero», «la coscienza incondizionata» ecc. (§ 26 e 61). Nè è solamente la nostra coscienza che è costituita così, ma è impossibile d'immaginare una coscienza che fosse costituita altrimenti (§ 62). L'*idea innata* dell'Inconoscibile porta naturalmente con sè quelle degli attributi la cui affermazione è inseparabile dall'affermazione dell'Inconoscibile stesso, cioè che è oggetivo, che è

persistente, che è il *substratum* delle cose fenomenali, ecc. Ma perchè lo Spencer, nei suoi *Principii di psicologia*, non fa alcun cenno di questa classe d'idee, a cui egli è obbligato di ricorrere nei *Primi principii*? (1). Non vi ha niente che possa dimostrare più chiaramente la contraddizione radicale fra le sue dottrine ontologiche e i principii della filosofia dell'esperienza, di cui egli è meritamente ritenuto come uno dei più grandi antesignani (2).

§ 7.° Quando gli psicologi intuizionisti presentano come dati originali della coscienza delle nozioni dovute all'esperienza e all'associazione, non vi ha, nella più parte dei casi, nelle loro dottrine un errore evidente; perchè queste nozioni sono effettivamente dei dati costanti d'ogni coscienza umana, ed essi non hanno che il torto di prendere per necessità primordiali del pensiero delle necessità semplicemente derivate (ciò che, come sappiamo, è l'effetto d'un'illusione naturale del nostro spirito). Ma ciò che vi ha di particolare alla dottrina di Spencer, è che ciò che essa presenta come dati originali della coscienza, sono delle nozioni che questa, il più delle volte, ignora completamene. L'affermazione di una realtà assoluta inconoscibile, lungi di essere una credenza naturale del genere umano (come dovrebbe essere pertanto, se fosse veramente un dato originale della coscienza), è l'ultima risposta che la metafisica dà ai più ardui problemi dell'intelligenza umana, dopo averne cercato vanamente una soluzione positiva. L'uomo non esordisce già per affermare l' esi-

(1) Una contraddizione analoga vi ha fra i *Primi principii* e i *Principii di sociologia*: secondo i *Primi principii*, è il senso della realtà assoluta e inconoscibile che forma la base delle credenze religiose (v. § 14, 27, 34, 45, 60, 191, ecc.); ma di ciò neppure una parola nei *Principii di sociologia*, dove l' autore studia le origini della religione (parte I, tomo I).

(2) Dopo aver parlato di questa dottrina di Spencer sull'idea dell'Inconoscibile, noi ci troviamo più in grado di rispondere a un rim-

stenza d'una realtà indefinita al di là delle apparenze che gli mostrano i sensi; le realtà per lui, sinchè non ha ricevuto le lezioni dei metafisici, o d'una filosofia critica che i loro sistemi hanno preparato, non sono che le presentazioni dei sensi stessi. Similmente egli non comincia per l'affermazione di cause superiori alla sua concezione e senz'alcuna analogia con quelle dell'esperienza; ma in possesso di generalizzazioni incoscienti tirate dai fatti più familiari, cerca istintivamente di ricondurvi gli altri fatti, rappresentan-

---

provero che potrebbe venirci mosso sulla nostra interpretazione della sua dottrina sulle proposizioni *a priori*, (quella dei *Primi principii* sulla persistenza della forza, l'esistenza d'una realtà assoluta, ecc.). Quest'apriorità noi la comprendiamo nel senso stretto e tradizionale, cioè come se queste proposizioni fossero assolutamente indipendenti dall'esperienza, sia personale sia avitica. Ma ci si potrebbe obbiettare, e, come vedremo, non senza qualche ragione, che lo Spencer non dà le sue proposizioni *a priori* come tali che per l'individuo, mentre per la specie sarebbero *a posteriori*, risultando dalla eredità organica delle esperienze ancestrali. Questa seconda interpretazione, in effetto, ha il vantaggio di mettere di accordo la dottrina dei *Primi principii* con quella dei *Principii di psicologia* e, generalmente delle altre opere dell'autore: ma la quistione è appunto se quest'accordo sia possibile, o non vi sia invece tra le due dottrine di Spencer un'aperta contraddizione, che l'autore non ha fatto niente per risolvere.

Già prima di tutto, per la proposizione che c'importa di più, cioè la persistenza della forza—che è quella sulla cui apriorità insiste specialmente lo Spencer—,che quest'apriorità debba intendersi nel senso antico e rigoroso, e non come il prodotto delle esperienze ereditarie, è ciò che sembra risultare dalle dichiarazioni esplicite dell'autore. Nel capitolo sull' «indistruttibilità della materia», proposizione che, come sappiamo, è un corollario del principio della persistenza della forza, e impresta, per conseguenza, la sua apriorità a quella di questo principio, dice: « L'indistruttibilità della materia è, *rigorosamente parlando*, una verità *a priori* » (§ 53). E un po' prima (nello stesso paragrafo): « L'annientamento della materia è inconcepibile per la stessa ragione per cui la creazione della materia è inconcepibile; e la sua indistruttibilità diviene così una conoscenza *a priori* dell'ordine più elevato, *non come risul-*

dosi p. e. tutti i fenomeni come degli effetti di cause analoghe alla sua propria volontà, o spiegando per l'impulsione tutti i movimenti ch'egli osserva nella natura. Egli crede così di conoscere le *cause efficienti*, perchè ciò in cui la causa efficiente si distingue da un semplice antecedente di una sequenza invariabile, è che essa spiega la produzione dell'effetto, ciò che quello non può fare, e noi crediamo di avere spiegato un fatto, quando lo abbiamo assimilato a un altro fatto che ci è molto familiare. La sola idea di causa efficiente, come la sola idea di cosa in sè, che sia

---

tato d'una lunga serie d'esperienze gradualmente organizzate in un modo di pensare irrevocabile, ma come data nella forma di tutte le esperienze qualsiansi. »

Ma delle prove più forti si hanno nelle ragioni che lo Spencer assegna alla inconcepibilità della negativa della persistenza della forza e dei suoi corollari. Quella su cui l'autore insiste di più è, lo sappiamo, l'impossibilità di concepire che niente divenga qualche cosa e qualche cosa divenga niente, che deriva, alla sua volta, dalla impossibilità che niente sia un oggetto del pensiero. « *L'incapacità che c'impedisce di concepire che la materia divenga non esistente è la conseguenza diretta della natura stessa del pensiero.* Il pensiero è una posizione di relazioni. Non si può porre relazione, e per conseguenza pensare, quando l'uno dei termini relativi è assente dalla coscienza È dunque impossibile di pensare che qualche cosa divenga niente per la stessa ragione per cui è impossibile di pensare che niente divenga qualche cosa; e questa ragione è che niente non può divenire un oggetto di conscienza » (§ 53). E un po' dopo (nello stesso paragrafo): « *La forma del pensiero rende impossibile che noi abbiamo l'esperienza della materia passante alla non esistenza*, poichè quest'esperienza implicherebbe la conoscenza d'una relazione di cui l'uno dei termini non sarebbe rappresentabile nella coscienza ». E parlando della « continuità del movimento » (§ 56): « Dire che il movimento è creato o annientato, dire che niente diviene qualche cosa o qualche cosa diviene niente, è stabilire nella coscienza una relazione fra due termini di cui l'uno è assente dalla coscienza, ciò che è impossibile. *La natura stessa dell'intelligenza smentisce la supposizione che si possa concepire (ancora meno conoscere) il cominciamento o la cessazione del movimento* ». La stessa idea è ripetuta, quantunque in una forma alquanto differente, per la persistenza della forza (in un luogo che citeremo in seguito, § 61).

naturale al nostro spirito, è dunque calcata sull'esperienza e sui fenomeni; tutte le altre sono un prodotto della coltura, e il più tardo è quella d'una causa o d'una cosa assolutamente inconoscibile e irrappresentabile. Qui noi tocchiamo il punto più debole del criterio dell'inconcepibilità della negativa. Quale di queste due proposizioni ha per sè l'inconcepibilità della negativa? quella che dice: ciò che mi presentano i sensi sono degli oggetti reali, permanenti, indipendenti dai sensi stessi; o quella che dice: al di là delle apparenze che i sensi mi presentano, vi ha una

Se il vero principio primo di Spencer, da cui si deduce la persistenza della forza coi suoi corollari, cioè che niente non può diventare qualche cosa nè qualche cosa niente, fosse un risultato dell'accumulazione organica delle esperienze, le necessità del pensiero su cui esso è fondato, sarebbero, non delle necessità primordiali, ma acquisite e derivate dall'esperienza (avitica). Queste sono: che pensare è stabilire delle relazioni; e che *niente* (vale a dire l'uno dei termini della relazione che noi dovremmo stabilire per pensare che qualche cosa diventi niente e niente qualche cosa) non è rappresentabile. Ora è evidente chè nè l'uno nè l'altro di questi due fatti potrebbe spiegarsi come un prodotto dell'accumulazione delle esperienze che i nostri antenati hanno avuto della persistenza della forza, della materia, e in una parola, dell'essere reale. Supponiamo che la natura fosse costituita in modo che essi non avessero avuto le esperierienze di questa persistenza, ma avessero avuto invece delle esperienze affatto contrarie. Forse il pensare avrebbe cessato di essere un porre delle relazioni? vi ha là evidentemente un fatto che è dell'essenza stessa del pensiero, cioè della facoltà rappresentativa, e noi non possiamo immaginare alcun cangiamento della natura esteriore e delle sue leggi, che potesse avere per effetto di cangiarlo. O forse il niente, in quest'ipotesi, sarebbe divenuto rappresentabile? Lo Spencer non dice nei luoghi citati perchè il niente è irrappresentabile: egli l'afferma come una verità evidente per se stessa: noi dobbiamo dunque supporre, per la sua affermazione, le ragioni più ovvie. Queste sono, evidentemente, che una rappresentazione è qualche cosa di reale, di positivo, e non può quindi rappresentare che un oggetto anch'esso reale e positivo. La rappresentazione essendo un'immagine della cosa rappresentata, il niente non potrebbe essere rappresentato che dal niente; ma allora non vi sarebbe rappre-

realtà indefinita e inconoscibile? Non la prima, perchè Spencer la rigetta; non la seconda, perchè il senso comune la ignora. Sarà dunque un'affermazione, che queste due affermazioni differenti hanno in comune? Ma non vi ha alcuna affermazione comune alle due: io voglio dire, non vi ha alcun oggetto, la cui esistenza sia affermata sì dal realismo naturale che dal realismo *trasformato*, e la cui realtà perciò possa essere giustificata dal criterio dell'inconcepibilità della negativa, o della persistenza della credenza L'oggetto che il realismo naturale afferma, è

sentazione, nè, per conseguenza, cosa rappresentata. L'irrappresentabilità del niente è dunque un fatto che è una conseguenza necessaria della natura stessa della facoltà rappresentativa, non meno che quello che pensare è stabilire delle relazioni. Del resto lo Spencer stesso dà esplicitamente questi due fatti per una conseguenza della «natura stessa del pensiero» (§ 53), della «forma del pensiero» (*ibid*), della «natura stessa dell'intelligenza» (§ 56—v. i luoghi citati, i tratti in corsivo): così essendo, siccome delle esperienze avitiche differenti avrebbero potuto determinare delle coesioni differenti fra dei pensieri particolari, ma non mutare il pensiero stesso nella sua essenza, l'impossibilità di concepire che niente diventi qualche cosa e qualche cosa niente, non potrebbe originarsi dalle esperienze avitiche della persistenza della forza, della materia, ecc., e noi dobbiamo intendere per questa impossibilità una necessità psichica primitiva e assolutamente indipendente dall'esperienza

Un'altra ragione che lo Spencer assegna alla inconcepibilità della negativa della sua proposizione fondamentale, cioè la persistenza della forza, è il legame necessario dell'idea della persistenza con quella che non può mai essere assente dalla coscienza, vale a dire l'idea dell'Assoluto o dell'Inconoscibile—noi sappiamo in effetto che la Forza non è altra cosa che la realtà assoluta e inconoscibile — L'autore considera evidentemente la persistenza della forza come implicata nell'intuizione continua, ch'egli accorda allo spirito, dell'essere assoluto; in altri termini, in questa intuizione, quest'essere ci è dato, secondo lui, con l'attributo della persistenza. Così nel § 26 l'idea che è la sostanza della coscienza e non può mai esserne assente, cioè quella dell'Assoluto, è chiamata «un sentimento di ciò che esiste *d'una maniera persistente* e indipendente dalle condizioni». Nel § 60 il «dato senza di cui

un oggetto colorato, esteso, esistente nel tempo e nello spazio, ecc.: ma l'oggetto che afferma il realismo trasformato, è un oggetto senza colore, senza estensione, fuori del tempo e dello spazio, ecc. Lo Spencer non può avere che una risposta a questa difficoltà: l'affermazione di una realtà indefinita è un elemento dell'affermazione di una realta definita, estesa, colorata, ecc; il realismo trasformato non sostituisce un altro oggetto all' oggetto affermato dal realismo naturale, ma conserva un elemento della credenza e del suo oggetto, il *senso d'una realtà,*

---

la coscienza è impossibile »— dato per cui dobbiamo intendere l'idea, sempre presente alla coscienza, dell'Assoluto, della quale ha parlato nel § 26—è «*l'esistenza permanente* d'un Inconoscibile come correlativo necessario del Conoscibile». Nel § 46 afferma che «non possiamo formarci una nozione anche indefinita dell' assolutamente reale, eccetto come assolutamente persistente». E nel § 65 dice: «Affermare un'esistenza al di là della coscienza è affermare che vi ha in fuori della coscienza qualche cosa che persiste; perchè la persistenza non è niente di più che l'esistenza continuata, e non si può concepire l' esistenza altrimenti che come continuata» (come si vede dal contesto, questa *qualche cosa in fuori della coscienza* non è che la Forza, e la persistenza di questa qualche cosa la persistenza della Forza). Siccome la nozione dell'Assoluto o dell'Inconoscibile non puó provenire dalla senzazione nè essere un'induzione dall'esperienza, ciò che è il motivo per cui l'autore ne fa un' idea innata e sempre presente alla coscienza; l'attributo della persistenza essendo compreso in questa nozione stessa, l'unione di quest' attributo col suo soggetto non può essere un risultato dell'esperienza, sia individuale, sia avitica, e la proposizione che afferma la persistenza dell'Assoluto, cioè della Forza, è necessariamente un giudizio *a priori* nel senso stretto e tradizionale. Talvolta questa proposizione è dedotta, invece che dalla irrappresentabilità del niente, dalla persistenza assoluta dell'idea dell'Inconoscibile nella coscienza. «Noi abbiamo visto (nel § 26) che il potere sconosciuto, di cui non si può concepire il cominciamento nè il fine, è presente nella coscienza come una materia bruta che riceve uua forma nuova in ciascun pensiero. La nostra incapacità di rapprensentarci i suoi limiti è semplicemente il riscontro della nostra incapacità di mettere fine al soggetto che pensa sinchè continua a pensare». (§ 61). Ma nel

sopprimendo gli altri elementi, vale a dire l'attribuzione a questa realtà delle forme definite sensibili, di cui la credenza, per un'illusione, la riveste. «Noi abbiamo coscienza del relativo come d'un'esistenza sottomessa a delle condizioni e a dei limiti: è impossibile di concepire queste condizioni e questi limiti separati da qualche cosa a cui essi danno la forma; la soppressione di queste condizioni e di questi limiti è la soppressione delle condizioni e dei limiti solamente. Per conseguenza deve esservi un residuo, una concezione di qualche cosa che riempie il loro con-

---

tratto che segue (nello stesso §), questo concetto si fonde con l' altro, che la ragione della incapacità di concepire i limiti, cioè il cominciamento e il fine, della forza è l' impossibilita di rappresentarsi il niente. «Nei due capitoli precedenti noi abbiamo considerato questa verità fondamentale (la persistenza della forza) sotto un altro aspetto. Noi abbiamo visto che l' indistruttibilità della materia e la continuità del movimento sono in realtà due corollari dell' impossibilità di stabilire nel pensiero una relazione tra qualche cosa e niente. Ciò che noi chiamiamo lo stabilimento d'una relazione nel pensiero, è il passaggio della sostanza della coscienza da una forma ad un'altra. Pensare qualche cosa divenente niente implicherebbe che questa sostanza della coscienza, avendo esistito sotto una forma data, non prenda più forma o cessi di essere concepita. Cosí l' incapacità di concepire la distruzione della materia e del movimento, è l'incapacità di sopprimere la coscienza stessa. Ciò che noi abbiamo trovato vero della materia e del movimento nei due capitoli precedenti, è *a fortiori* vero della forza, vale a dire dell' elemento di cui si formano le concezioni della materia e del movimento». (Qui la persistenza della forza si deduce, al solito, dalla irrappresentabilità del niente: ma di questa irrappresentabilità del niente si dà una spiegazione diversa da quella che ne abbiamo dato noi. Sopra, noi l'abbiamo spiegato per la necessità che ogni rappresentazione sia qualche cosa di positivo; qui l' autore la spiega per l'impossibilità di rigettare dalla coscienza la sostanza della coscienza stessa. Ma le due spiegazioni non si contraddicono: la seconda non esclude che la ragione per cui non possiamo rapprentarci il niente sia che ogni rappresentazione è necessariamente qualche cosa di positivo; solamente aggiunge che questa qualche cosa di positivo deve essere una determinazione dell' idea di esistenza assoluta, che è

torno, ed è questa qualche cosa d'indefinito che costituisce la nostra concezione dell'assoluto..... L'impulsione del pensiero ci porta inevitabilmente, di là dall'esistenza condizionata, all'esistenza incondizionata. Da ciò la nostra ferma credenza a questa realtà, credenza che la critica metafisica non può scuotere un sol momento. Si può venire a dirci che questo pezzo di materia che noi riguardiamo come esistente fuori di noi, non può essere realmente conosciuto, che noi possiamo solamente conoscere le impressioni che esso produce su di noi; ma noi siamo

---

la sostanza della coscienza). Secondo il § 61 dunque, la ragione ultima della necessità in cui siamo di affermare la persistenza della forza, è la permanenza dell'essere assoluto nella coscienza. Sulla quale deduzione dobbiamo osservare che, siccome non vi ha alcun rapporto concepibile fra questa permanenza e le esperienze del fatto che si pretende dedurne, essa non può essere spiegata per l'accumulazione organica dell'esperienze, più che l'idea stessa dell'assoluto o l'impossibilità di rappresentarsi il niente; e quindi la proposizine che se ne dà come una conseguenza, cioè la persistenza della forza, non può essere che una proposizione *a priori* nel senso antico e rigoroso del termine.

Ma l'argomento più decisivo dell'apriorità, in questo senso, del principio fondamentale di Spencer, è questo tratto del § susseguente: «Il postulato al quale siamo arrivati (la persistenza della forza) è anteriore alla dimostrazione, anteriore alla conoscenza definita; esso è così antico che la natura stessa del nostro spirito. La sua autorità si eleva al di sopra di ogni altra autorità; perchè non solo esso è dato nella costituzione della nostra propria coscienza, ma è impossibile d'immaginare una coscienza costituita in maniera da non darlo. Poichè il pensiero non implica che lo stabilimento delle relazioni, si può facilmente concepire ch'esso si eserciti quando le relazioni non sono state ancora sistematizzate nelle nozioni astratte che chiamiamo spazio e tempo; si può concepire una specie di coscienza che non contenga i principii detti *a priori* che implica l'organizzazione di queste forme di relazioni. Ma non si può concepire che il pensiero prosiegua la sua opera senza certi elementi tra i quali le sue relazioni possano essere stabilite; non si può dunque concepire una coscienza che non implichi l'esistenza continua come dato fondamentale. La coscienza è possibile senza tale o tal altra *forma* particolare, ma è impossibile senza *contenuto*.

forzati, per la relatività del pensiero, di pensare che queste impressioni sono in relazione con una causa positiva, e allora apparisce una nozione rudimentaria d'un'esistenza reale che le produce. Se si prova che ogni nozione d'un'esistenza reale implica una contraddizione radicale, che la materia, di qualunque maniera la concepiamo, non può

Il solo principio che oltrepassa l'esperienza, perchè le serve di base, è dunque la persistenza della forza». Il luogo citato esclude della maniera più assoluta che il principio della persistenza della forza sia un risultato dell'accumulazione organica delle esperienze. Allora, in effetto, prima che quest'accumulazione fosse già un fatto compiuto, avrebbero esistito delle coscienze di cui il principio in quistione non sarebbe stato un dato, e quindi sarebbe possibile d'*immaginare una coscienza costituita in maniera da non darlo*. Notiamo che in questo luogo, specialmente se si mette in rapporto col § antecedente, del quale è una conclusione (basta di confrontarlo coi tratti citati), si trova anche la conferma della giustezza dei nostri argomenti precedenti. I fatti dello spirito da cui lo Spencer deduce il suo principio fondamentale, cioè che il pensiero è una posizione di relazioni, che il niente non è rappresentabile, e che l'idea dell'essere assoluto è continuamente presente alla coscienza (ciò che qui è chiamato il *contenuto* della coscienza è evidentemente ciò che altrove ne è detto la *sostanza*, vale a dire l'idea dell'assoluto), non possono, come abbiamo osservato, essere un effetto delle esperienze avitiche, perchè qui sono dati come dei fatti necessari implicati nella costituzione di qualunque coscienza, e non solamente della coscienza modificata dall'esperienza ancestrale. Infine possiamo osservare che la proposizione con cui termina la nostra citazione, si può a buon dritto intendere come un'affermazione esplicita che il principio della persistenza della forza è assolutamente indipendente dall'esperienza, anche avitica, tanto più se si bada all'antitesi tra «il solo principio che oltrepassa l'esperienza» e «i principii *detti* a priori» di cui prima ha parlato («detti a priori» significherebbe: impropriamente chiamati così, perchè se sono tali per l'individuo, non lo sono per la specie).

Come si vede dalla citazione precedente, l'idea dell'assoluto non potrebbe riguardarsi, più che il principio della persistenza della forza che se ne deduce, come un risultato delle esperienze ereditarie. Quest'osservazione serve a completare ciò che abbiamo detto nel testo su quest'idea; ma essa ha anche un'importanza diretta

essere la materia quale è effettivamente, la nostra concezione si trasforma e non è distrutta; resta il senso della realtà, separata per quanto è possibile dalle forme speciali sotto di cui era prima rappresentata nel pensiero. Quantunque la filosofia condanni l'uno dopo l'altro ogni tentativo di concezione dell'assoluto; quantunque, per ob-

per la dottrina dell'autore sulle proposizioni *a priori* (indipendentemente da quanto si riferisce al principio della persistenza della forza). L'idea, sempre presente alla coscienza, dell'assoluto non è ciò che gli scolastici chiamavano una *semplice apprensione*, vale a dire una rappresentazione senz'alcun' affermazione: ques' idea al contrario, secondo Spencer, è inseparabile dalla credenza all'esistenza reale del suo oggetto. Ciò è provato già dai luoghi citati in cui la persistenza della forza è data come una verità implicata nell'elemento permanente della coscienza, o che se ne deduce, poichè questa proposizione enunciando una legge della natura reale, essa non afferma semplicemente il legame del predicato col soggetto, l'esistenza del soggetto restando ipotetica, ma anche la realtà del soggetto stesso. In alcuni di questi luoghi, che nell'idea sempre presente che la coscienza ha dell'assoluto sia compresa la sua esistenza, è anche affermato d'una maniera esplicita: noi abbiamo visto, in effetto, che, secondo il § 60, il «dato senza di cui la coscienza è impossibile» è «l'esistenza permanente d'un Inconoscibile», e che, secondo il § 62, «non si può concepire una coscienza che non implichi l'esistenza continuà come dato fondamentale». Ma, indipendentemente dai luoghi che si riferiscono alla persistenza della forza, che all'idea permanente dell'Inconoscibile sia congiunta la credenza nella sua realtà, risulta da quelli in cui quest'idea è chiamata un «senso» o un «sentimento» o una «coscienza» dell'essere assoluto (§ 26, pag. 94 trad. franc.: «una coscienza positiva quantunque vaga di ciò che oltrepassa la coscienza»: pag. 99: «il senso della realtà»; pag. 102: «un sentimento sempre presente d'esistenza reale»; «un sentimento di ciò che esiste d'una maniera persistente e indipendente dalle condizioni»; § 31, pag. 120: «questo senso indefinito d'un esistenza ultima che fa la base della nostra intelligenza»; § 60, pag. 202: «una coscienza vaga dell'essere assoluto»; ecc.); ed è detto esplicitamente nei seguenti: «L'impulsione del pensiero ci porta inevitabilmente, di là dall'esistenza condizionata, all'esistenza incondizionata; e questa rimane sempre in noi come il corpo d'un pensiero a cui non possiamo dare forma. Da ciò la nostra ferma credenza

bedirle, noi neghiamo l'una dopo l'altra tutte le idee a misura che si producono; siccome non possiamo bandire tutto il contenuto della coscienza, resta sempre al fondo un elemento che passa sotto nuove forme. La negazione continua d'ogni forma e d'ogni limite particolare non ha altro risultato che di sopprimere più o meno completa-

alla realtà obbiettiva, credenza che la critica metafisica non può scuotere un sol momento» (§ 26). «La nostra concezione dell'incondizionato essendo letteralmente la coscienza incondizionata, o la sostanza pura del pensiero, a cui diamo pensando differenti forme, ne segue che un sentimento sempre presente d'esistenza reale fa la base della nostra intelligenza. Poichè noi possiamo in atti intellettuali successivi disfarci di tutte le condizioni particolari e rimpiazzarle con altre, ma non possiamo disfarci di questa sostanza indifferenziata della coscienza, che riceve delle condizioni nuove in ciascun pensiero, resta sempre in noi un sentimento di ciò che esiste d'una maniera persistente e indipendente dalle condizioni. Nello stesso tempo che le leggi del pensiero c'interdicono di formare una concezione (definita) d'esistenza assoluta, esse c'impediscono egualmente di disfarci della concezione (indefinita) d'esistenza assoluta, poichè questa concezione non è, noi veniamo di vederlo, che il rovescio della coscienza di sè. Infine, *poichè la sola misura della calidità delle nostre credenze, è la resistenza che esse oppongono agli sforzi che si fanno per cangiarle, ne risulta che quella che persiste in tutti i tempi, fra tutte le circostanze, e che non può cessare a meno che la coscienza stessa non cessi, possiede il più alto valore*» (ibid.). «Esaminando le operazioni del pensiero, noi abbiamo visto come ci è impossibile di disfarci della coscienza d'una realtà nascosta dietro le apparenze, e come da questa impossibilità risulta la nostra indistruttibile credenza a questa realtà» (ibid.). Benchè non si possa conoscere l'assoluto in alcuna maniera e ad alcun grado, se si prende la parola conoscere al senso stretto, noi vediamo pertanto che l'esistenza positiva dell'assoluto è un dato necessario della coscienza; che sinchè la coscienza dura, noi non possiamo un solo istante sbarazzarci di questo dato; e che allora la credenza che vi ha il suo fondamento ha una certezza superiore a tutte le altre» (§ 27). Citiamo ancora il § 45, in cui l'autore identifica il «fondo primordiale che la coscienza implica» col «postulato» d'«una Forza inconoscibile»; e il § 46, in cui, dopo avere stabilito che il reale per noi è ciò che persiste nella coscienza, dice che «noi abbiamo coscienza d'una

mente tutte le forme e tutti i limiti, e di arrivare ad una concezione indefinita dell'informe e dell'illimitato..... In ogni concetto vi ha un elemento che persiste. È impossibile che quest'elemento sia assente dalla coscienza, ed è impossibile che vi sia presente affatto solo. L'una o l'altra alternativa implica la non coscienza, l'una per man-

realtà assoluta superiore alle relazioni, prodotta dalla persistenza assoluta in noi di qualche cosa che sopravvive a tutti i cangiamenti di relazione ». Poichè l'idea dall'assoluto non può mai essere assente dalla coscienza, ed è, per conseguenza, innata, e la sua innatezza non può essere un effetto dell' accumulazione organica delle esperienze (perchè, come abbiamo visto, non si può concepire una coscienza che non implichi questo dato fondamentale); a quest'idea essendo unita la credenza nella sua obbiettività, ne segue che la proposizione che afferma l'esistenza dell'assoluto, è, ugualmente che quella che afferma la persistenza della forza, una proposizione *a priori* nel senso stretto, vale a dire indipendente affatto dall'esperienza, sì individuale che avitica.

Ora, prima di finire, noi dobbiamo aggiungere, per amore del vero, che, quantunque dall'insieme dell'esposizione della dottrina, contenuta nei *Primi principii*, sulle proposizioni *a priori* che servono di fondamento alla nostra conoscenza, risulti chiaramente l' impressione della verità della nostra interpretazione, cioè che queste proposizioni sono *a priori* nel senso stretto e tradizionale, non mancano, in questa esposizione stessa, delle frasi isolate, che tenderebbero a mettere in dubbio questo risultato e a provare l'interpretazione contraria. Nel capitolo sull' « indistruttibilità della materia » l'autore dice: « Quest'ultimo fatto (cioè che il contrario della proposizione è inconcepibile) solleva naturalmente la quistione se noi abbiamo per garanzia di questa credenza fondamentale un'autorità superiore a quella d' un' induzione *cosciente*. L'esperienza prova che l' indistruttibilità della materia è una legge assoluta nel cerchio dell' esperienza. Ma *le leggi assolute della esperienza generano delle leggi assolute del pensiero*. Non ne risulta che questa verità ultima deve essere una cognizione implicata nella nostra organizzazione mentale? Noi andiamo a vedere che una risposta affermativa è inevitabile ». (§ 53). E alla fine dello stesso paragrafo: « Un'osservazione attenta, mostrando che i pretesi annientamenti (della materia) non hanno mai avuto luogo, ha confermato a posteriori la conoscenza a priori, *che, secondo la psicologia, risulta da una legge d'esperienza contro*

canza di sostanza, l'altra per mancanza di forma ..... La nostra concezione dell'incondizionato essendo letteralmente la coscienza incondizionata o la sostanza pura del pensiero, alla quale noi diamo pensando differenti forme, ne segue che un sentimento sempre presente *d'esistenza reale* forma la base stessa della nostra intelligenza. » (§. 26).

Noi potremmo osservare prima di tutto che, se questa concezione d'una realtà assoluta e indefinita non può mai trovarsi sola nella coscienza, ma sempre con qualche forma definita che noi non possiamo a meno di associarle, noi siamo allora fatalmente condannati all'illusione di pensare l' assoluto come relativo, di assegnare al primo degli attributi che non appartengono se non al secondo, in una parola, di confondere l'essere fenomenale

la quale non può mai elevarsi un'esperienza contraria ». Questi sembrano degli accenni alla dottrina dei *Principii di psicologia*, che le proposizioni *a priori* sono tali per l'individuo, ma non per la specie, derivando dalla trasmissione ereditaria dell' esperienza ancestrale. Ma sinchè non ci si mostri come essi possano conciliarsi col complesso della dottrina esposta nei *Primi principii*, noi saremo in dritto di mantenere che questa seconda dottrina è in contraddizione con la prima: semplicemente dovremmo completare la nostra affermazione, soggiungendo che la contraddizione non è solo tra i *Primi principii* e i *Principii di psicologia*, ma negli stessi *Primi principii*. Il fatto è che l'autore, dopo un omaggio, a parole, al suo principio psicologico con cui egli pretende conciliare la dottrina apriorista e la empirista, ha costruito in realtà, trascinato dalle sue premesse ontologiche e metodologiche, una teoria sulle verità ultime interamente aprioristica, e che non può assolutamente mettersi d'accordo con quel principio. I motivi di quest'incoerenza sono ovvii. L'idea dell'Inconoscibile non potendo derivarsi dai sensi, egli è obbligato a vedervi un possesso ingenito dello spirito, che, per la stessa ragione per cui non può essere acquisito per l' individuo, non può esserlo nemmeno per la specie. Da un altro canto, siccome non si può immaginare una reale irrappresentabilità derivante dall'esperienza, per appoggiare la sua proposizione fondamentale sul criterio dell' inconcepibilità della negativa egli deve cercare quest'irrappresentabilità nella natura stessa del pensiero; ma allora gli diventa impossibile di trovare a questa proposizione una origine empirica qualunque.

con l' essere reale (1). Il tentativo dunque di Spencer di dissolvere queste forme illusorie, sotto cui la realtà assoluta apparisce necessariamente alla coscienza dell' uomo, sia nella credenza del realismo naturale, sia nella religione, e di prendere questa realtà indefinita allo stato di purezza, è così dichiarato impossente ed illegittimo dal criterio stesso dell' inconcepibilità della negativa, o della persistenza della credenza: non si deve affermare che l'assoluto esiste senza condizioni e forme definite rappresentabili, per la ragione che noi non possiamo concepirlo senza di queste.

Ma questo è un punto accessorio, e noi dobbiamo piuttosto fermarci sopra un altro più importante. Non vi ha, sembra, altra maniera intelligibile di comprendere la dottrina riferita di Spencer, che questa: che le nostre nozioni delle cose constano di due elementi, uno dato nell'intelligenza stessa, cioè la nozione della realtà assoluta e indefinita, e un altro avventizio dato dai sensi, cioè le proprietà sensibili delle cose. Naturalmente noi non possiamo dare qui un'analisi della percezione, e dell'origine delle nozioni degli attributi che noi assegniamo agli oggetti materiali: ma per discutere la dottrina di Spencer,

(1) È ciò che confessa lo stesso autore « Riconosciamo tutto ciò che vi ha di ben durevole nei tentativi continui che si fanno per formare una concezione di ciò che è inconcepibile..... È possibile, ed anche probabile, che, sotto le loro forme più astratte, delle idee di quest' ordine continueranno sempre ad occupare il fondo della coscienza. È probabilissimo che si sentirà sempre il bisogno di dare una forma a questo senso indefinito d'un'esistenza ultima, che fa la base della nostra intelligenza. Noi saremo sempre sottomessi alla necessità di considerarla come *qualche* maniera d'essere, cioè di rappresentarcela sotto *qualche* forma di pensiero, si vaga che essa sia » (§ 31—Notiamo il *climax* contenuto in queste proposizioni. L'autore comincia per dare la cosa come *possibile*, poi la dà come *probabile*, poi come *probabilissima*, ma infine vince la logica, e finisce per affermarla categoricamente).

noi non ne abbiamo alcun bisogno, perchè quest' analisi si trova nella *Psicologia* dello stesso autore. In generale, per combattere le sue dottrine ontologiche, non si ha ad opporre a Spencer che lo stesso Spencer: come all' eroe sedotto dagl'incanti della maga, di cui narra il poeta, si deve a questo filosofo, sedotto dagl'incanti di questa maga che è la metafisica, mostrare se stesso in uno specchio, quello delle sue opere. Dove mai lo Spencer, nei suoi *Principii di psicologia*, costruisce le nozioni degli oggetti percepiti con altri elementi che i dati della sensazione? quando mai la sua analisi arriva a qualche altro elemento diverso da questi dati stessi? « Levate, diceva Herder (sulla *cosa in sè* di Kant), ad una ad una tutte le pellicole che formano la sostanza bulbosa della cipolla, e ciò che resterà sarà questa pretesa *cosa in sè* ». Lo stesso deve dirsi di questa nozione di una realtà assoluta e indefinita che si pretende restare delle nostre idee delle cose, dopo che si sono spogliate delle qualità sensibili. Che cosa potrà restare della nostra concezione di un oggetto esteso, colorato, duro, odoroso, ecc., dopo che si sono soppresse tutte le rappresentazioni venuteci dai sensi? Tutti gli attributi dell'oggetto non hanno altro per contenuto che delle sensazioni: ciò non è stato mai posto in dubbio per il colore, la durezza, l'odore, ecc.; in quanto all'estensione, essa risulta, secondo Spencer, dall'associazione delle sensazioni del movimento muscolare con le sensazioni specifiche degli organi della vista e del tatto; per altri invece l'estensione visibile è, come il colore, un dato originale della sensazione visuale, congiunto e, per dir così, fuso indissolubilmente col colore stesso. Di questi attributi, alcuni indicano dei fenomeni sensibili che per noi non esistono, anche al punto di vista delle credenze naturali, se non nel momento stesso della sensazione, e attribuendo agli oggetti tali attributi, noi vogliamo dire semplicemente che essi ci occasionano certe sensazioni.

Altri attributi invece designano dei fenomeni sensibili che, per la credenza naturale, non esistono semplicemente nel momento della sensazione, ma sono permanenti, e appartengono all'oggetto stesso, o piuttosto lo costituiscono. Tali sono l'estensione, il colore, ecc. Ma attribuendo la permanenza e l'obbiettività a questi fenomeni sensibili, che non sono, come gli altri, che delle sensazioni nostre, noi facciamo ciò forse appicciccandole alla pretesa nozione di un oggetto reale, permanente, indefinito, nuda per se stessa di ogni forma sensibile? L'operazione del nostro spirito nella concezione degli oggetti esteriori, come abbiamo spiegato nel capitolo 2°, può indicarsi brevemente così: 1° noi consideriamo questi fenomeni sensibili, i quali in verità non esistono che per la nostra sensibilità, come indipendenti da qualsiasi relazione a noi stessi, cioè dalle loro condizioni subbiettive 2° ai fenomeni sensibili, che sono stati realmente per noi delle sensazioni attuali, noi aggiungiamo, come concomitanti, come antecedenti, come conseguenti, le *sensazioni possibili*, cioè che noi potremmo o avremmo potuto avere, se fossimo posti o fossimo stati posti nelle condizioni convenienti; ma queste *sensazioni possibili* noi le consideriamo, non come fenomeni puramente possibili, ma come fenomeni reali, e s'intende che questi ultimi fenomeni sensibili, che in se stessi non sono che delle possibilità, ma a cui noi attribuiamo la realtà, vengono riguardati, del pari che i primi a cui li aggiungiamo, come indipendenti da qualsiasi condizione subbiettiva. Gli oggetti, quali noi ce li rappresentiamo, non sono così che degli aggregati di fenomeni sensibili, cioè di sensazioni attuali e di sensazioni possibili realizzate. Che cosa resterà dunque della nozione di un oggetto, dopo aver soppresso tutte le rappresentazioni di senzazioni? ciò che resterà del bulbo della cipolla dopo aver levate tutte le pellicole. O pretenderà forse lo Spencer che, oltre le sensazioni che costituiscono la nostra idea dell'estensione, oltre l'ordine fra le sensazioni che noi chiamiamo successione, oltre le particolarità distintive di queste sensazioni che ci danno l'impressione della differenza, ci formiamo noi la rappresentazione *rudimentaria* d'un ordine ontologico corrispondente a ciò che noi conosciamo come spazio, d'un ordine ontologico corrispondente a ciò che conosciamo come tempo, d'un *nexus* ontologico corrispondente a ciò che conosciamo come differenza, e d'un *quid* indefinito come *substratum* di tutte queste relazioni ontologiche, e che queste rappresentazioni *rudimentarie* formano parte integrante della nostra rappresentazione di ciò che noi chiamiamo un oggetto esteriore? O ammetterà invece che le nostre rappresentazioni degli oggetti sono costituite unicamente di rappresentazioni di sensazioni, ma che il *senso della realtà indefinita* è un elemento delle sensazioni stesse? che ogni sensazione di colore, di resistenza, ecc. contiene la concezione della realtà indefinita, assoluta, permanente, che la scienza chiama materia e forza, e che la religione chiama Dio? (1) Tra lo psicologo Spencer che c'insegna

(1) Questa sarebbe pertanto la sola maniera d'intendere la dottrina sulla concezione dell'Inconoscibile, che la metterebbe d'accordo col sensismo dei *Principii di psicologia*, e la salverebbe dal rimprovero di essere una forma della teoria delle idee innate — se però questa dottrina si prestasse ad una tale interpretazione. — Essendo un elemento di ciascuna sensazione, questa concezione sarebbe anche necessariamente un elemento di ciascuna idea (perchè un'idea è una sensazione risvegliata), e così non si troverebbe mai assente dalla coscienza. Ma la dottrina non si presta ad essere interpretata così, per più ragioni di cui due mi sembrano le più importanti:

1. L'atto mentale per cui apprendiamo l'assoluto, non è una sensazione o una parte di una sensazioae propriamente detta (cioè allo stato *forte*), perchè l'autore parla sempre di quest'atto mentale come di un pensiero o una rappresentazione (v. § 26). Egli lo chiama pure, è vero, un *senso* o un *sentimento* dell'assoluto; ma per questo *senso* o *sentimento* evidentemente egli non intende altra cosa che la rappresentazione stessa Voglio dire:

che non vi ha altro nell'intelligenza che rappresentazioni di sensazioni e di rapporti tra sensazioni, e il metafisico

---

egli non ammette due stati di coscienza, una sensazione (stato forte) e una rappresentazione (stato debole); ma uno solo, la rappresentazione; se la chiama anche *senso* o *sentimento*, è perchè questa non è, come le altre rappresentazioni, una copia, ma uno stato di coscienza originale, e perchè implica la convinzione dell'esistenza reale dell'oggetto rappresentato.

2. L'atto mentale per cui apprendiamo l'assoluto è la coscienza d'un oggetto esteriore, una coscienza, come dice l'autore, di qualche cosa che oltrepassa la coscienza. Ne segue che quest'atto non può essere che una rappresentazione, perchè non è che nella rappresentazione che il fatto della coscienza è qualche cosa di distinto e separato dall'oggetto di cui abbiamo coscienza. Esso non può essere una sensazione o un elemento della sensazione, perchè la sensazione non oltrepassa la coscienza, in altri termini, noi non abbiamo coscienza, nella sensazione, che della sensazione stessa. Il volgare, è vero, crede, per un'illusione naturale, che la senzazione sia la coscienza d'un oggetto esteriore; ma per lo Spencer, come per tutti i filosofi i quali non ammettono che la sensazione inviluppi realmente l'oggetto esteriore, questa *obbiettivazione* della sensazione non può essere data immediatamente nella sensazione stessa, ma non può essere che il risultato d'un processo psicologico, il quale implica che a questa si aggiungano altri elementi mentali distinti da essa. Ora l'atto mentale per cui si apprende l'assoluto non potrebbe essere un elemento solamente della sensazione già obbiettivata, e divenuta così la coscienza d'un oggetto esteriore, in seguito ad un processo psicologico e per l'aggiunzione di altri elementi mentali distinti dalla sensazione stessa. In questo caso, in effetto —, a parte la difficoltà di comprendere perchè a quest'elemento della sensazione si conserva ancora una portata obbiettiva, quando alla sensazione stessa si è già restituita la sua portata reale, cioè puramente subbiettiva—quest'elemento della senzazione non sarebbe, sin dall'origine e per se stesso, la rappresentazione d'un oggetto esteriore. Esso sarebbe quindi, all'origine e per se stesso, tutt'altra cosa che una concezione dell'assoluto; perchè l'assoluto non è al fondo, per Spencer, che la realtà oggettiva, di cui noi non sappiamo altro se non che è un *quid* al di fuori del soggetto, e per conseguenza, tolta la coscienza dell'obbiettività, non resta più niente d'una concezione dell'assoluto. Così non sarebbe più vero allora che la concezione dell'assoluto è un elemento mentale che non può mai essere assente dalla coscienza, e costituisce la sostanza della coscienza stessa.

Spencer che va sino ad ammettere la dottrina delle idee innate o qualche cosa di simile a questa dottrina, esiteremo noi a seguire il primo, e a riconoscere che il secondo, come tutti i metafisici, falsa, a profitto delle sue ipotesi, i dati della coscienza, dandone come elementi permanenti delle nozioni che, al contrario, non vi si trovano mai, e che è impossibile che vi si trovino?

§. 8.º Il criterio dell'inconcepibilità della negativa non non è che una nuova forma del criterio del senso comune o delle credenze naturali del genere umano, adottato dalla scuola scozzese. Così le obbiezioni che possono farsi all'applicabilità di questo criterio, possono farsi all'applicabilità del criterio di Spencer. Il fatto prova che è impossibile che un filosofo si attenga fedelmente a queste credenze, per quanto naturali e dichiarate necessarie. Hamilton accusava quasi tutti i filosofi di fare un doppio giuoco coi *fatti di coscienza:* d'invocare la testimonianza di questa come un'autorità senz'appello quando ne hanno bisogno per istabilire le loro opinioni, e di rigettarla quando loro non piace Questa maniera di procedere rovina, egli dice, l'autorità della coscienza — cioè delle affermazioni spontanee e naturali del nostro spirito, che sono ciò che i filosofi intuizionisti chiamano *fatti di coscienza*—, perchè se si ammette che la sua testimonianza è falsa in un caso, non vi ha ragione per ammettere che essa *deve* essere vera in un altro. L'osservazione di Hamilton è particolarmente vera dei filosofi che hanno fatto dell'autorità delle credenze naturali il criterio della verità: nè Reid nè lo stesso Hamilton nè alcun altro difensore delle credenze naturali, e Spencer meno di ogni altro, hanno seguito in tutti i punti queste credenze. Ciò sarebbe impossibile a un filosofo, queste nozioni formate spontaneamente dall'intelligenza lasciata in balia di se stessa (*intellectus sibi permissus*), e dichiarate per esagerazione delle credenze irresistibili, essendo nel disaccordo più as-

soluto coi risultati più incontestabili della scienza. L'affermazione spontanea del nostro spirito, quella che può invocare per sè l'autorità delle credenze naturali, e fondarsi sul criterio della persistenza della credenza, è che esistono degli oggetti estesi, colorati, ecc., e che questi oggetti stessi sono presenti alla coscienza nell'atto della sensazione. Ma non vi è stato alcun filosofo, sia nella scuola scozzese, sia fuori di questa scuola, che abbia ammesso integralmente la verità di quest'affermazione. Questi due elementi della credenza naturale, cioè 1° che le nostre sensazioni s'identificano con gli oggetti stessi, e 2° che il colore e le altre proprietà sensibili così dette *secondarie* sono degli attributi reali di questi oggetti, vengono rigettati da tutti i difensori delle credenze naturali. Così, in quanto al primo punto, secondo Reid, la sensazione non è se non un fatto subbiettivo, che ci suggerisce, per una legge inesplicabile del nostro spirito, la concezione d'un oggetto esteriore, che non ha con essa alcuna somiglianza; secondo Hamilton, la sensazione coglie immediatamente, non l'estensione o altra proprietà dell'oggetto esteriore stesso, ma l'estensione dell'organo senziente, in quanto questo viene affetto dall'oggetto esteriore (opinione analoga a quella di Rosmini); secondo Galluppi, la sensazione coglie lo stesso oggetto esteriore, ma senza percepire alcuna delle sue proprietà reali, le proprietà sensibili non essendo che un'apparenza puramente subbiettiva, e l'oggetto restando sconosciuto in se stesso. In quanto al secondo punto, alcuni distinguono tra proprietà *primarie* e proprietà *secondarie*: le prime appartengono realmente ai corpi, ma le seconde non sono che semplici sensazioni. Ma le proprietà *primarie* non si risolvono, in ultima analisi, che nelle nozioni dei rapporti di spazio (estensione figura, posizione) (1); e queste non sono che sem-

(1) Anche l'*impenetrabilità*. Che significa infatti che la materia è *impenetrabile*, se non che due porzioni di materia non possono occupare lo stesso spazio? E questo che vuol dire se non che è una legge della natura che due porzioni distinte di materia occupano sempre due posizioni distinte? Non vi ha dunque altro nell'idea dell'*impenetrabilità* se non che le idee di posizione e di differenza nella posizione.

plici nomi astratti, a cui non corrisponde più niente di rappresentabile, se si separano dagli altri elementi sensoriali, con cui sono indissolubilmente congiunte nelle esperienze dei nostri sensi da cui esse hanno avuto origine. Ne segue che le proprietà *primarie* sono inconcepibili senza alcune delle *secondarie*, e non possono esistere separatamente da queste; quindi se tutte le proprietà *secondarie* non esistono che nei nostri sensi, è impossibile che le *primarie* esistano negli oggetti stessi (1). Per conseguenza

(1) In termini più concreti: l'estensione, la figura e la posizione noi non possiamo rappresentarcele che congiuntamente agli altri dati della sensazione visuale o tattile da cui queste nozioni derivano, cioè il colore o la resistenza: senza il colore o la resistenza, l'estensione coi suoi modi non è che un'astrazione, che non si può concepire come reale, anzi, se si ammette che non vi hanno idee astratte, che non si può assolutamente concepire. Quindi l'estensione, la figura e la posizione non possono esistere che col colore o con la resistenza, e separatamente dal colore e dalla resistenza non sono che un non senso: ma si ammette che il colore e la resistenza non esistono che relativamente al soggetto senziente; dunque non può ammettersi che l'estensione, la figura e la posizione esistano indipendentemente dal soggetto senziente. Non posso esprimermi più chiaramente su quest'argomento, perchè la quistione del mondo esteriore qui non posso che sfiorarla: si troveranno più sviluppi nella II parte del Saggio II, dove questa quistione sarà trattata *ex professo*. Tuttavia aggiungerò che, secondo me, la vera base dell'antirealismo è la dottrina, insegnata dalla fisica, che il colore non appartiene agli oggetti stessi, ma non è loro attribuito che per un'illusione. Ciò che impedisce di riconoscere questo fatto è che i psicologi moderni ammettono generalmente sulle nozioni di spazio la teoria che dà ad esse specialmente per contenuto le esperienze del tatto e del movimento muscolare. Ma se si comprende che il *vero* spazio, quello che noi obbiettiviamo, non è che lo spazio *visuale*, cioè che l'idea dell'estensione, della figura, ecc., in qnanto noi l'attribuiamo ai corpi

altri filosofi rifiutano l'obbiettività tanto alle proprietà *primarie* quanto alle *secondarie*, e così il realismo entra nella sua fase che possiamo chiamare metafisica, in cui invece dei corpi che osserviamo nell'universo visibile, si parla di monadi, d'Inconoscibile e di altre entità metaempiriche, che non sono esse stesse — sia detto per ora per incidente—meno inintelligibili che le proprietà *primarie* separate dalle *secondarie*. Così tutti i filosofi realisti, e fra di essi anche quelli che si danno espressamente per difensori della credenza naturale, fanno coi *fatti di coscienza* il doppio giuoco di cui parla Hamilton: in questa credenza fanno due parti, ammettono l'una e rigettano l'altra; ma se l'autorità della credenza non è un motivo sufficiente per non rigettare la seconda, come potrà essere un motivo sufficiente per ammettere la prima?

Ma la quistione in questi termini, almeno per le forme metafisiche della dottrina realista, non è nemmeno posta esattamente. Non si può dire, *rigorosamente*, che le affermazioni dei realisti metafisici siano, o contengano, una parte dell'affermazione del realismo naturale. Il significato d'un'affermazione deve desumersi dai fatti o dagli oggetti concreti e particolari di cui affermiamo l'esistenza, perchè le nostre affermazioni non sono delle astrazioni, ma esse non si riferiscono, come abbiamo spiegato, che al concreto e al particolare. Per conseguenza un'affermazione è totalmente o parzialmente identica a una parte di un'altra affermazione, quando gli oggetti o i fatti affermati dalla

stessi, non è che un aspetto sotto cui si considera, per un'astrazione, la sensazione della vista, di cui il colore non è che un altro aspetto; se si riflette inoltre che Berkeley e gli altri avversari del realismo (p. e. il Bain) hanno sovratutto fondato la loro negazione sulla teoria *tattile—muscolare* dello spazio; non si troverà forse un paradosso il dire che la nostra fede nella *realtà* della materia è stata distrutta da Newton, quando provò che il colore non è una proprietà dei corpi stessi.

prima, o una parte di questi oggetti o di questi fatti, sono una parte di quelli affermati dalla seconda. Ma le monadi, l'Inconoscibile, ecc., che noi non abbiamo mai visto nè conosciuto, ed esistenti forse nello *spazio intelligibile*, o in un non so che che corrisponde allo spazio che noi conosciamo, o anche non aventi alcuna relazione che abbia il minimo rapporto con lo spazio, sono degli oggetti interamente distinti e che non hanno niente di comune con gli oggetti che noi chiamiamo corpi, che si presentano ai nostri sensi, che noi possiamo osservare nello spazio visibile, che hanno una figura, un colore, ecc. Dunque un'affermazione che dice: esistono le monadi, l'Inconoscibile, ecc., non è, nè contiene, una parte dell'affermazione che dice: esistono degli oggetti estesi, colorati, ecc., e questi oggetti sono quelli che sono immediatamente presenti alla nostra coscienza nella sensazione. Ne segue che il realista metafisico non ha alcun dritto di rivendicare per la sua propria dottrina la forza o la persistenza, qualunque essa sia, della credenza naturale: così, quando egli invoca, in favore di questa dottrina, il criterio della forza o della persistenza della credenza, il suo argomento non è che un equivoco; la forza e la persistenza non appartengono che alla credenza naturale—e rigettando questa credenza, egli riconosce che esse non giungono sino alla irresistibilità—; ma la sua dottrina è interamente distinta dalla credenza naturale, non la ripete nè in tutto nè in parte, non ha con essa che una semplice analogia. Quest'analogia basta, è vero, perchè—per un effetto della tendenza del nostro spirito, che è la base di tutte le concezioni metafisiche, ad assimilare tutte le nozioni che ci formiamo delle cose, alle nozioni che ci sono le più abituali—qualche cosa della forza della credenza naturale si rifletta sulla dottrina del metafisico; ma questa forza imprestata alla credenza naturale è, in conseguenza della sua origine medesima, inferiore a quella della credenza naturale stessa,

e non può giungere quindi alla irresistibilità, perchè, come riconosce il metafisico, nemmeno questa è irresistibile. Dirà il realista metafisico che, benchè la sua dottrina non s'imponga allo spirito con una forza assolutamente irresistibile, questa forza nondimeno è sempre tale che essa non cessa perciò di essere un criterio della verità di questa dottrina? Egli non può dirlo senza mettersi in contraddizione con se stesso, perchè egli ha respinto il realismo naturale, quantunque questo s'imponga allo spirito con altrettanta forza, ed anche con una forza maggiore. Concludiamo sul criterio dell'inconcepibilità della negativa. Se l'inconcepibilità della negativa deve intendersi nel senso rigoroso, non può appartenere al realismo trasformato, perchè esso non ha che una evidenza d'imprestito, dovuta al suo rapporto col realismo naturale, e Spencer, respingendo il realismo naturale, ha riconosciuto che questo non ha nemmeno esso stesso l' inconcepibilità della negativa. Se invece l' inconcepibilità della negativa non deve prendersi che per una maniera iperbolica di esprimere la forza con cui una credenza s'impone al nostro spirito, siccome questa forza non è stata un criterio sufficiente per ammettere il realismo naturale, tanto meno può esserlo per ammettere il realismo trasformato. Il criterio dell' inconcepibilità della negativa non può dunque in niun caso stabilire il realismo trasformato di Spencer nè qualsiasi altra forma della metafisica realista.

Ma non solo il criterio dell'inconcepibilità della negativa non può fondare il realismo trasformato di Spencer o qualsiasi altra forma del realismo metafisico, esso fornisce anche un argomento decisivo contro la legittimità di tutti questi sistemi. Il realismo naturale, quantunque in contraddizione coi fatti ben interpretati, presenta almeno al nostro spirito una concezione intrinsecamente intelligibile e coerente; ma le dottrine dei realisti metafisici (come mostreremo nella 2ª parte del Saggio 2º e

nel Saggio 3º) sono tutte inintelligibili e contraddittorie. Ciò proviene dal fatto stesso che sono delle dottrine metafisiche — metafisiche nel senso stretto, cioè aventi per oggetto delle entitá sovrasensibili—Nell'ultima epoca della scolastica si chiamava il *rasoio di Occam* il principio su cui era fondato il nominalismo di questo filosofo, cioè che *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Ma il vero *rasoio*, che recide sin dalla base qualsiasi nozione metafisica, o in generale, metaempirica, è il nominalismo stesso, questa proposizione che non esistono idee astratte, e che noi non pensiamo che per rappresentazioni concrete e particolari. Infatti, se è cosi, *pensare* e *immaginare* sono due termini perfettamente equivalenti, e ciò che è *inimmaginabile*, nel qual caso si trovano, per confessione dei loro stessi sostenitori, tutte le supposte entità metafisiche o in generale metaempiriche, è assolutamente *impensabile* e *inintelligibile*. (Confr. c. 2º § 10º pag. 136 e il § 6º di questo capit. pag. 501-503). Di più esso è anche contradittorio, perchè come potremmo noi formarci, o piuttosto credere di formarci, un concetto di ciò che è affatto inconcepibile, se non per il vano sforzo di riunire in un'idea unica delle idee, in effetto, incompatibili? è per questa incompatibilità che dall'unione di elementi ciascuno necessariamente immaginabile e sensibile—termini anch'essi equivalenti, perchè noi non possiamo immaginare se non ciò che *potremmo* sentire — può risultare il concetto dell'inimmaginabile e sovrasensibile. (Confr. il paragr. seguente e la 2ª nota allo stesso paragr.). Ogni pretesa idea di un'entità metafisica, o in generale metaempirica, non è dunque che, come dice Spencer, una pseudo-idea, cioè una pura sequela di forme verbali, a ciascuna delle quali separatamente corrisponde qualche nozione, ma senza che all' insieme corrisponda nozione alcuna. Ne segue che questa realtà assoluta, indefinita, inconoscibile, di cui ci parla Spencer, con tutti gli attri-

buti di cui egli ci accorda la conoscenza, lungi di avere per sè l'inconcepibilità della negativa, è al contrario, essa stessa che è inconcepibile. Ma se noi dobbiamo ammettere una proposizione perchè la sua negativa è inconcepibile, è evidente che, per la stessa ragione, noi dobbiamo respingere una proposizione perchè è essa stessa che è inconcepibile. Dunque non solo noi non siamo obbligati ad ammettere, ma siamo anche obbligati a respingere, le proposizioni di Spencer, in virtù del criterio dello stesso Spencer.

Così il criterio della inconcepibilità della negativa è inapplicabile alla quistione del mondo esteriore, nel senso almeno in cui lo applica Spencer; perchè, da una parte, tutti gli uomini di scienza sono d'accordo a respingere la credenza popolare, e i difensori delle credenze naturali non meno degli altri, ciò che prova che questa credenza non ha per sè l'inconcepibilità della negativa; dall'altra parte, lo stesso criterio, non solo non è favorevole, ma è anche contrario, tanto al realismo trasformato di Spencer, quanto alle altre forme del realismo che i filosofi hanno sostituito alla credenza popolare. Ma noi abbiamo visto inoltre che il criterio dell'inconcepibilità della negativa non può nemmeno servire, come pretende Spencer, a fondare le generalità più alte della scienza: noi possiamo dunque concludere, come hanno obbiettato a Spencer i rappresentanti della filosofia empirista, che il suo *postulato universale* è inapplicapile nelle controversie filosofiche importanti, nelle quali egli pretende di applicarlo, e che così esso viene a mancarci nei soli casi in cui potrebbe venire invocato (v. Mill *Logica* lib. 2° c. 7.°)

§. 9.° Dopo aver mostrato che il criterio dell'inconcepibilità della negativa è inapplicabile alla quistione del mondo esteriore, e non può servire di fondamento, come crede Spencer, ai principii della nostra conoscenza, resta a domandarci quale sia il valore di questo criterio in se stesso:

l'inconcepibilità della negativa deve ammettersi o no come una prova della verità? Perchè questa nuova quistione non si aggiri nel vago, noi dobbiamo cominciare per fissare il senso dei termini d'una maniera precisa. Quando si vuol fare, come Spencer, dell'inconcepibilità del contrario il criterio unico, il postulato universale su cui sono fondate tutte le nostre conoscenze, si è obbligati a impiegare questa espressione in un senso alquando vago: così lo Spencer, quantunque una proposizione inconcepibile sia secondo lui una forma verbale alla quale in realtà non corrisponde rappresentazione alcuna, e faccia così d'inconcepibile il sinonimo esatto di assolutamente irrappresentabile o inimmaginabile, tuttavia nell'applicazione del criterio non è poi sempre fedele a questo significato della parola. Quando egli dice, osserva il Mill, che allorchè io ho freddo io non posso concepire che io non senta il freddo, ciò non può voler dire che io non posso concepirmi (cioè immaginarmi) non senziente il freddo, perchè è evidente che io lo posso. E in verità lo Spencer è obligato ad accordare l'inconcepibilità del contrario non solo ai fatti della coscienza attuale, ma a quelli ancora che noi ammettiamo sulla fede della memoria; poichè, a meno di abbandonare interamente il terreno dell'esperienza, e di pretendere che lo spirito può tirare tutto il sistema delle conoscenze dal suo proprio fondo (opinione che non è certamente quella di Spencer), si devono ammettere come premesse della scienza, oltre i principii generaii, come il principio di causalità, la conservazione della forza, ecc., anche i fatti particolari dell'esperienza, e questi noi non li ammettiamo che sulla fede della memoria. Ora è evidente che noi possiamo sempre immaginare che un fatto, qualunque sia la certezza che noi ne abbiamo, non sia in realtà accaduto. Noi intenderemo dunque la parola inconcepibile sempre nel senso rigoroso; inconcepibile sarà per noi non ciò che è semplicemente incredibile, ma ciò di cui non ci è

possibile di formarci alcuna immagine o rappresentazione, ciò che noi non possiamo pensare, quantunque possiamo enunciarlo verbalmente. Non è certamente in questo senso che le nostre credenze naturali possono vantare per sè l'inconcepibilità della negativa: infatti, come abbiamo visto, tutti i filosofi, anzi in generale tutti gli uomini di scienza, le rigettano in tutto o in parte, e gli stessi campioni di queste credenze se ne allontanano in punti importanti, anzi, a parlar propriamente, non sono esse stesse che difendono, ma altre opinioni che hanno con esse un grado maggiore o minore di somiglianza. L'inconcepibilità reale o assoluta si verifica, secondo noi, in tre casi:

1° L'impossibilità assoluta di legare un'idea ad altre idee può essere dovuta alla circostanza che queste ultime si trovano invece indissolubilmente legate con un'idea contraria alla prima. È impossibile, p. e., di pensare che due più due siano ineguali a quattro, perchè l'idea contraria alla ineguaglianza, cioè l'eguaglianza, si trova inseparabilmente legata con le idee di due più due e di quattro.

2° Delle proposizioni contraddittorie offrono un caso distinto d'inconcepibilità. È impossibile di affermare e di negare al tempo stesso una stessa cosa: tuttavia alcuno può ammettere al tempo stesso delle proposizioni contraddittorie, p. e., affermare nel generale ciò che egli nega nel particolare, o viceversa. Questo avviene perchè, le operazioni del ragionamento volgendo tanto su dei simboli verbali quanto su delle rappresentazioni reali, si può, per non aver verificato esattamente il senso dei simboli, non aver coscienza della contraddizione.

3° Ordinariamente si confonde con una contraddizione una forma verbale nella quale degli attributi opposti o semplicemente incompatibili fra di loro vengono dati come congiunti in uno stesso soggetto; p. e, un quadrato rotondo o un corpo tutto bianco e tutto nero. È questa

specie d'inconcepibilità che i leibniziani chiamavano idee illusorie, e che Spencer chiama pseudo-idee: noi possiamo infatti credere di avere nello spirito una nozione reale, quando non abbiamo invece che una pura forma verbale, alla quale non corrisponde alcuna rappresentazione. Tutte le nozioni metafisiche o metaempiriche, nel senso stretto di queste parole, appartengono a questa classe d'inconcepibilità. Due rette che chiudono uno spazio (lo spazio sferico dei metageometri) e un quadrato rotondo sono dei non sensi dello stesso genere. L'Idea platonica, che è al tempo stesso, come osserva Aristotile, singolare e generale, o uno e molti, come si obbietta lo stesso Platone, è una riunione di attributi opposti e incompatibili fra di loro, e quindi un inconcepibile come un quadrato rotondo o un corpo tutto bianco e tutto nero. La nozione dell'infinito attuale (il solo infinito pensabile non essendo che in potenza) può essere un altro esempio della stessa classe d'inconcepibilità (1).

Ora, in uno di questi casi, in cui l'inconcepibilità è assoluta, possiamo noi, fondandoci sul solo criterio dell'inconcepibilità, concludere la verità del contrario? Mill e Bain rispondono negativamente. Questi autori non hanno distinto che due casi d'inconcepibilità, che sono i due primi che noi abbiamo enumerato: ciò che per noi è il terzo caso

(1) « È quando si tratta delle verità necessarie per identità, dice il Bain, che l'inconcepibilità del contrario si presenta al suo maximum. Tuttavia anche allora non è impossibile di concepire il contrario, ció si è veduto spesso Nella religione spesso si sono messe innanzi flagranti contraddizioni che il volgare accetta con entusiasmo ». (*Log.* lib. II, c. V, 6). Nei casi a cui allude il Bain, se noi ammettiamo la distinzione fatta nel testo), non si tratta propriamente di contraddizione, ma di attributi incompatibili che si affermano insieme dello stesso soggetto. È appena bisogno di osservare che queste flagranti contraddizioni non sono state *concepite*, ma solo verbalmente ammesse.

d'inconcepibilità, rientra nel primo per Mill, e per Bain nel secondo (1). Ora, siccome essi non negano che l'inconcepibilità sia un criterio nel secondo caso, cioè quando si tratta d'una contraddizione, così la quistione non può

(1) Il Bain ha, secondo me, ragione di non aver distinto l'uno dall'altro i due ultimi casi d'inconcepibilità che noi abbiamo enumerati; e nel linguaggio ordinario, infatti, non si fa, come abbiamo notato, alcuna distinzione fra di essi. Un quadrato rotondo nel linguaggio ordinario si chiamerebbe semplicemente una contraddizione: ma si potrebbe dire, come fa Mill, che l'espressione non è logicamente corretta, perchè «non vi ha contraddizione che tra una rappresentazione positiva e la sua negativa». La nozione negativa di *quadrato* non è *rotondo*, ma *non quadrato*: così vi sarebbe contraddizione unicamente quando si predicano dello stesso soggetto l'attributo positivo e il suo negativo, p. e. quadrato e non quadrato. Questa distinzione è certamente conforme alle abitudini ordinarie dei logici, a cui anche noi ci siamo conformati nel testo. I logici distinguono, come si sa, diversi casi dell'opposizione, e l'opposizione dei contraddittori non è che uno di questi casi. Ma si può domandare: la distinzione fra gli attributi che noi abbiamo chiamati opposti o incompatibili, e gli attributi contraddittori, corrisponde a una distinzione reale nelle cose, o è soltanto relativa all'uso delle parole? Io credo che la seconda proposizione sia la vera, poichè un termine negativo non è al fondo che una designazione generica, conveniente a ciascuno degli attributi positivi che sono incompatibili con l'attributo designato dal termine positivo corrispondente; o in altre parole, il significato di un termine negativo è di denotare le cose che hanno alcuno di questi attributi incompatibili: non bianco è il nome di tutti gli oggetti neri, grigi, cerulei, o aventi un altro colore qualunque differente dal bianco; non quadrato è il nome di tutti gli oggetti triangolari, pentagonali, o aventi un'altra figura qualunque differente dal quadrato. Così una proposizione che *nega* un attributo di un soggetto, è al fondo una proposizione che *afferma* che il soggetto ha alcuno degli attributi incompatibili con questo, ma senza determinare *quale*; e la proposizione, sia che essa abbia la forma affermativa, sia che abbia la forma negativa, è sempre un'*affermazione*, solo nel primo caso l'oggetto dell'affermazione è più determinato, nel secondo più indeterminato. (Aristotile, nel trattato *De interpretatione*, chiama i termini negativi, p. e. *non homo*, infiniti; e i platonici riconducevano l'opposizione dell'*essere* e del *non essere* e di tutti i contrari

volgere che sul primo caso: quando delle idee sono indissolubilmente legate fra di loro, la inconcepibilità della negativa, cioè la nostra incapacità di separare queste idee, è un criterio della verità? Alla quistione se un legame indissolubile fra le nostre idee sia una prova della verità, si potrebbe aggiungere la quistione corrispondente, se l'impossibilità di congiungere certe idee sia una prova di falsità o d'impossibilità reale. Ma questa seconda quistione rientra

a quella del *finito* (determinato) e dell'*infinito* (indeterminato), come anche a quella dell'*uno* e del *molti* — notiamo che i contrari delle due συστοιχίαι erano contaddittori, essendovi tra loro un'opposizione senza medio—).

A questo punto di vista, la distinzione ammessa nel testo fra una contraddizione e un'asserzione che congiunge in uno stesso soggetto degli attributi opposti o incompatibili, svanisce in una semplice distinzione verbale. Non vi hanno dunque propriamente che due casi d'inconcepibilità: in un caso la proposizione è inconcepibile perchè le rappresentazioni, che i suoi termini esprimono, sono per se stesse opposte o incompatibili, e non vi ha perciò alcuna rappresentazione che corrisponda a questi termini, applicati congiuntamente; esso comprende i due casi, distinti nel testo, della contraddizione e della semplice opposizione o incompatibilità, e si può in questo caso dire indifferentemente che l'inconcepibilità è dovuta ad una contraddizione, o che è dovuta alla opposizione o incompatibilità delle nozioni. Nel primo caso d'inconcepibilità, invece, questa contraddizione o incompatibilità non è direttamente fra le nozioni, che si tenta di congiungere, prese per se stesse, ma fra una di queste nozioni e un'altra nozione, che è necessariamente congiunta con quelle a cui si tenta di congiungere la prima. Che un corpo sia quadrato e rotondo, è un'inconcepibilità dovuta alla contraddizione o alla incompatibilità degli attributi stessi: *quadrato* e *rotondo* si escludono direttamente e considerati per se stessi. Ma nella proposizione che abbiamo riportato come esempio dell'altro caso d'inconcepibilità: «Due più due e quattro sono ineguali», la contraddizione o opposizione non è direttamente fra *ineguale* e *due più due e quattro*, ma fra *ineguale* ed *eguale*, e l'idea dell'eguaglianza non può congiungersi a quelle di due più due e di quattro, perchè invece con queste si trova necessariamente congiunta l'idea dell'eguaglianza.

nella prima, perchè l'impossibilità di formare un legame fra certe idee non potrebbe derivare se non dalla circostanza che questo sarebbe incompatibile con qualche altro legame necessario o indissolubile esistente fra le nostre idee.

§ 10.º Le obbiezioni di Mill e di Bain contro il criterio dell'inconcepibilità della negativa hanno di mira la dottrina di Spencer (e quella analoga di Wewell), per cui è questo il criterio unico della verità o il postulato universale: fra queste obbiezioni sceglierò quelle che mi sembreranno fare al nostro caso. Cominciamo da Mill. « Noi non abbiamo, egli dice, il dritto di affermare che una cosa è impossibile, perchè la sua possibilità è inconcepibile; vi ha perciò due ragioni: primo, ciò che pare inconcepibile per noi, e, in quanto noi siamo personalmente in quistione, ciò che può esserlo realmente, non deve questa inconcepibilità che ad un'associazione forte. Quando, in una lunga esperienza, noi abbiamo avuto spesso una sensazione particolare, o un'impressione mentale, senza che mai una certa altra sensazione o impressione abbia cessato di accompagnarla immediatamente, si stabilisce fra le due idee un'aderenza si intima, che noi non possiamo più pensare la prima senza pensare la seconda; esse sono intimamente combinate. E a meno che qualche altra parte della nostra esperienza non ci presenti dei casi che ci aiutino a disgregare le due idee, la nostra incapacità d'immaginare l'uno di questi fatti senza l'altro diviene, o può divenire, una credenza che l'uno non può esistere senza l'altro. Tale è la legge dell'Associazione inseparabile, questa legge del nostro intendimento di cui pochi pensatori hanno compreso tutta la potenza..... Come questo fatto non si produce che perchè le nostre facoltà di percezione sono determinate dai limiti della nostra esperienza, gl'Inconcepibili tendono sempre a divenire dei Concepibili, a misura che la nostra esperienza si allarga. Non vi ha bisogno di andare a cercare altro esempio che quello degli antipodi. I primi pensatori non

potevano concepirne la realtà materiale: senza dubbio si concepiva che una persona potesse trovarsi agli antipodi, e lo spirito poteva rappresentarsela con la testa in basso e i piedi in alto, ma non si concepiva che fosse possibile che essa vi si tenesse senza cadere, a meno che non fosse inchiodata o incollata per i piedi. Vi era in questo caso un'associazione inseparabile, quantunque non indissolubile; e sinchè essa ha durato, vi è stato un fatto reale che si chiamava inconcepibile, e che per questa ragione non si esitava a credere impossibile. A diverse epoche, inconcepibilità analoghe hanno impedito di ammettere delle nuove verità scientifiche. Il sistema di Newton ha dovuto lottare contro di esse, e noi non abbiamo il dritto di assegnare un'origine o un carattere differente a quelle che esistono ancora, perchè l'esperienza che sarebbe capace di farle cessare non ha ancora avuto luogo. Se qualche cosa che noi non possiamo attualmente concepire venisse ad esserci mostrata, noi saremmo tosto capaci di concepirla; noi saremmo anche esposti a cadere nell'errore opposto, e a credere che la sua negazione è inconcepibile. Vi ha molti casi nella scienza..... di cose che erano altra volta inconcepibili, che si è appreso penosamente a concepire, che sono entrate a poco a poco nei legami d'un'associazione inseparabile, al punto che i dotti hanno finito per pensare che queste cose sole erano concepibili, e che le ipotesi contrarie, che gli uomini avevano credute, e che una grande maggioranza forse crede ancora, erano inconcepibili..... L'inconcepibilità non è dunque che un puro stato subbiettivo nascente dagli antecedenti intellettuali d'un individuo o dell'umanità in generale, a un'epoca particolare: essa non può dunque apprenderci le possibilità della natura — Ma in secondo luogo, anche supponendo non solo che l'inconcepibilità non è una conseguenza dell'esperienza limitata, ma che vi ha nello spirito delle incapacità di concepire, che fanno parte dello spirito stesso, e che non ne possono

essere separate, questo non ci autorizzerebbe a concludere che ciò che noi siamo incapaci di concepire non può esistere. Una tale conclusione non sarebbe legittima se non altrettanto che noi potessimo sapere *a priori* che siamo stati creati capaci di concepire tutto ciò che può esistere; che l'universo del pensiero e quello della realtà, il Microcosmo e il Macrocosmo (come si diceva una volta) sono stati fabbricati in maniera da corrispondersi mutuamente.... » (*Filos. di Hamilton*, c. VI).

Lo Spencer dice, per corrobare la validità del criterio dell'inconcepibilità del contrario, che questa rappresenta « il prodotto netto delle esperienze fatte sino a questo giorno »; ma a ciò obbietta il Mill: « L'uniformità dell'esperienza è probante a gradi molto differenti; in alcuni casi essa è fortissima, in altri debole, in altri essa merita appena il titolo di prova. Una esperienza invariabile, dalla culla della razza umana sino alla scoverta del potasio fatta da Humphry Davy, in questo secolo, avea dimostrato che tutti i metalli cadono al fondo dell'acqua. Una esperienza uniforme sino alla scoverta dell'Australia attestava che tutti i cigni erano bianchi..... Io sostengo dunque, prima, che l'uniformità dell'esperienza è lungi di essere un criterio della verità; e in seguito che l'inconcepibilità è ancora meno un criterio di questo criterio. L'uniformità dell'esperienza contraria non è che una delle numerose cause d'inconcepibilità. Una delle più comuni è la tradizione venuta da un'epoca in cui la conoscenza era meno avanzata. La semplice abitudine di vedere un fenomeno prodursi d'una certa maniera basta per far parere inconcepibile un altro modo di produzione » (*Logica*, lib. 2,° c. 7°.

Il Bain fa delle riflessioni analoghe a quelle del Mill. « Si può accordare senza dubbio, egli dice, che l'impressione costante delle cose reali è *una* delle sorgenti della credenza; ma non è la sola nè la più considerevole... Gli

elementi reali della credenza sono: 1° l'istinto che ci porta a credere che ciò che è sarà; 2° l'influenza delle nostre emozioni vive e delle nostre affezioni.... Queste due influenze saranno più tardi messe in tutta la loro luce come le cause principali dell'errore e dei sofismi. Bisogna pure tener conto di questa circostanza che, in ragione dei limiti della nostra esperienza, la forza del legame non rappresenta la ripetizione reale dei fatti, a meno che noi non siamo posti in modo da incontrare questi fatti tutte le volte che si producono. Ciò che è il più familiare per la natura può non essere ciò che è il più familiare per noi. Noi non consideriamo sempre l'universo dall'alto d'un punto di vista centrale e dominante. Il miglior esempio che possiamo darne è l'importanza eccessiva che noi siamo disposti ad attribuire a un tipo particolare di causalità, la volontà umana, perchè ci è più familiare degli altri. Ne risulta che noi ci rappresentiamo la volontà come il tipo naturale ed essenziale dell'attività, quantunque, in fatto, non sia che una forma rara ed anche eccezionale dell'azione e della causalità..... In riassunto, allorchè si considerano le differenti influenze che concorrono a formare le nostre convinzioni, la circostanza unica che Spencer mette avanti è talmente dominata dalle altre, che la vivacità della credenza e, per conseguenza, l'inconcepibilità del contrario, non possono più essere considerate come un criterio di certezza ». (*Log. t.* 1° *Append. D)* (1).

§ 11. Il lettore si è accorto facilmente che il nerbo

(1) Huxley, i cui principii filosofici sono, per il fondo, identici a quelli di Mill e di Bain, si conforma pure a questi autori, rigettando il criterio dell'inconcepibilità. « Il fatto, egli dice, che il contrario di una credenza è inconcepibile, è forse una presunzione in favore della verità di questa credenza, ma non ne è certamente una prova » (v. *D. Hume, sua vita*. ecc. parte II cap. VI, trad. franc. pag. 169-170.

dell'argomentazione di Mill e di Bain consiste in questo: vi hanno e vi sono state delle credenze o incapacità di credere pressochè irresistibili di cui la scienza ha riconosciuta la falsità; queste credenze o incapacità di credere non sono dovute che a delle forti associazioni fra le nostre idee; dunque noi non siamo fondati ad ammettere che un' associazione, anche inseparabile, fra le nostre idee, determinante una credenza irresistibile, possa essere per se stessa un criterio della verità e della falsità; o per riassumere l'argomento con una frase dello stesso Mill: a meno che non esistano degl'*idola tribus* (che sono fondati su ciò che il Mill chiama dei *sofismi a priori*, e sono tutti dovuti alle strette associazioni fra le nostre idee), la credenza non può essere una prova concludente della sua propria verità (*Log.* lib. 2°, c. 7°). È facile di prevedere la risposta che un discepolo della scuola intuitiva può fare a quest'argomento: queste incapacità di credere di cui la scienza ha riconosciuto la falsità, non sono state delle inconcepibilità assolute; la cosa che si negava sembrava incredibile, ma non era assolutamente inconcepibile. Ma a ciò Mill e Bain replicherebbero: Non vi ha una differenza specifica, ma una semplice differenza di grado, fra ciò che è soltanto incredibile, e ciò che è assolutamente inconcepibile o inimmaginabile. L'inimmaginabilità presenta dei gradi numerosi, che vanno da una debole difficoltà a una impossibilità almeno temporanea, e non vi ha linea precisa di separazione tra ciò che è assolutamente inimmaginabile e ciò che è totalmente incredibile, nemmeno tra ciò che è inimmaginabile per una persona data e ciò che è semplicemente incredibile per essa. Se un' associazione empirica fra due idee non avente la forza che la renderebbe affatto irresistibile, non permette d'immaginare facilmente la separazione dei due fatti corrispondenti, si è fondati a credere che un' associazione empirica più forte, prodotta da una ripetizione ancora più

incessante, convertirebbe questa difficoltà in una impossibilità condizionale, impossibilità che non potrebbe cedere che innanzi ad una esperienza contraria, che le condizioni della nostra esistenza terrestre possono non permettere. E se un'associazione mentale di due fatti, troppo poco forte perchè la rappresentazione della loro separazione sia impossibile, può ancora creare, e, se non vi ha associazioni contrarie, crea sempre più o meno difficoltà a credere che i due fatti esistano separati; se, secondo i tempi e i luoghi, questa difficoltà acquista spesso la forza d'un'impossibilità; un'associazione che è abbastanza forte per rendere la separazione inimmaginabile può sicuramente creare un'impossibilità di credenza, non per un tempo e un luogo, ma che durerà sinchè durerà l'esperienza che ha dato nascita all'associazione (V. Mill *Filos. di Hamilton*, c. IX, trad. franc. pag. 172-173, in nota). Ora data questa gradazione continua e questa variabilità nella forza dei legami formati dall'associazione; dato per conseguenza che ogni linea di separazione tra i casi di una forte tendenza a credere e quelli di una necessità assoluta di credere, tra i casi di una difficoltà di concepire e quelli di un'impossibilità di concepire, non potrebbe essere se non arbitraria; sarebbe un'incoerenza di non volere che si accordasse ai primi, fondandosi sulla forza con cui la credenza ci s'impone, un valore obbiettivo (visto che esistono degl'*idola tribus*), e di volere che, sullo stesso fondamento, si accordasse ai secondi.

È evidente così che tutta la forza dell'argomentazione di Mill e di Bain s'incardina nella dottrina dell'associazione inseparabile, nella dottrina, cioè, che la forza di un'associazione empirica può arrivare al punto che questa divenga assolutamente indissolubile, e che tale è l'origine delle necessità del pensiero. È su ciò che è fondato il primo argomento contenuto nella prima citazione di Mill: ora, se ben si riflette, questo è il solo argomento

forte, il secondo non è che una vaga generalità, che uno scettico potrebbe impiegare, con la stessa ragione, contro il valore di ogni conoscenza umana. Se vi fossero, dice Mill, nello spirito delle impossibilità di concepire inseparabili dallo spirito stesso, noi non potremmo concludere che ciò che siano incapaci di concepire non può esistere, perchè ciò supporrebbe che noi sapessimo *a priori* che siamo stati creati capaci di concepire tutto ciò che può esistere; che il mondo del pensiero e quello della realtà sono stati fabbricati in maniera da corrispondersi mutuamente. Ma è precisamente su questa supposizione *a priori*, che il mondo del pensiero e quello della realtà si corrispondono mutuamente, che si fonda la conoscenza umana: il pensiero non può uscire da se stesso, e confrontarsi immediatamente con le cose; credere alla realtà della nostra conoscenza implica un atto di fede nelle nostre facoltà conoscitive. Così la nostra credenza nella veracità della memoria, il Mill ne conviene, è un fatto ultimo: noi l'ammettiamo senza prova, perchè tutte le prove che se ne potrebbero dare suppongono già la credenza stessa. Ora questa fede nella memoria, e nelle nostre facoltà conoscitive in generale, non implica, altrettanto che la fede nella validità di qualsiasi necessità primitiva del pensiero, la supposizione *a priori* che il mondo del pensiero e il mondo della realtà sono stati fabbricati in modo da corrispondersi mutuamente? (1) Del resto, ammettendo

(1) Ciò che può esservi di ammissibile nei dubbi di Mill sulla validità di una necessità innata del pensiero, è che la sua corrispondenza con una necessità obbiettiva sarebbe inesplicabile, e siccome noi dubitiamo naturalmente della possibilità d'un fatto quando vediamo che questo fatto non può spiegarsi, la inesplicabilità di questa corrispondenza metterebbe in sospetto la sua stessa realtà, e per conseguenza il valore obbiettivo della necessità del pensiero. Questo stesso però non avrebbe luogo che nell'ipotesi dei razionalisti: per noi non vi ha altra necessità innata del pensiero che

che ciò che noi siamo incapaci di concepire non esiste, non affermiamo perciò che noi siamo capaci di concepire *tutto* ciò che esiste, ma che noi abbiamo il dritto di respingere una proposizione che non presenta alcun senso. Un'inconcepibilità (se è assoluta) e un non senso sono dei termini perfettamente equivalenti: l'inconcepibile non è un oggetto del pensiero, ma l'assenza di qualsiasi oggetto del pensiero, non è la rappresentazione di qualche cosa, ma di nulla, e noi abbiamo il dritto di dire che ciò che è inconcepibile non esiste, se pure abbiamo il dritto di dire che il nulla non esiste.

§ 12°. Il Mill conviene al fondo che l'inconcepibilità assoluta porta con sè l'impossibilità assoluta di credere, e l'inconcepibilità della negazione, quindi, la necessità assoluta dell'affermazione. E nel fatto, se ci è impossibile di pensare due fenomeni l'uno in congiunzione con l'altro, ci è per ciò stesso impossibile di affermare che i due fenomeni sono congiunti; e se ci è impossibile di pensarli l'uno separato dall'altro, ci è del pari impossibile di affermare che essi sono separati. La cosa è evidente, sia che si aderisca o no alla dottrina di Spencer che la credenza non è che la persistenza di un legame fra le nostre idee: qualunque sia l'opinione che si ammetta sulla natura e sull'origine del fatto psicologico che noi chiamiamo credenza o affermazione, sarà sempre impossibile di credere o affermare una cosa che non si può pensare (1).

le conoscenze intuitive sulle somiglianze ottenute per la semplice comparazione delle idee: ma in queste conoscenze la coincidenza tra il pensiero e la realtà si spiega così naturalmente che in quelle fondate sulla memoria e sull'induzione, o in una parola, sull'esperienza (v. c. 8 § 3 e 7).

(1) Il Mill si esprime talvolta come se mettesse in dubbio che l'inimmaginabilità porta con sè l'impossibilità di credere. Nella *Logica l. II c. 7* dice: «Spencer può credere di concludere legittimamente dall'inimmaginabile all'incredibile, perchè egli sostiene che la credenza non è che la persistenza d'un'idea»..... E nella *Filos.*

Ora se è così, se ciò che è inconcepibile di una maniera assoluta è anche incredibile di una maniera assoluta, è una contraddizione di dire che l'inconcepibilità della negativa non è un criterio della verità. L' inconcepilità della negativa sopra un oggetto dato è necessariamente un criterio della verità per ciascuno che trova questa inconcepibilità nel proprio spirito; può non essere un criterio per chi non ve la trova. Se Mill non può concepire la negazione d' una proposizione data, egli non può fare a meno di credere assolutamente e illimitatamente alla verità di questa proposizione, e perciò gli basta questo motivo unico che la negativa è per lui inconcepibile: egli non può fare questa riserva che nondimeno la proposizione può non essere vera, perchè allora la sua credenza non sarebbe, come è nel fatto, assoluta e illimitata. Ma se è così, Mill ammette col fatto che l'inconcepibilità è un criterio della verità, e la massima contraria, ch'egli afferma speculativamente, viene a negarla praticamente nei casi particolari. L' autore può dissimularsi questa contraddizione, perchè egli si suppone personalmente fuori di quistione: ma egli non ha il

---

di Hamilton c. 6 (dopo aver distinto ciò che è assolutamente inconcepibile e ciò che è semplicemente incredibile): « Un inconcepibile nel senso proprio della parola—ciò che lo spirito è incapace di far entrare in una rappresentazione—può nondimeno essere un oggetto di credenza, se noi vi attacchiamo un senso, ma non può dirsi che questa credenza sia l'effetto dell' intelligenza », « perchè noi non ci formiamo immagine mentale di ciò che crediamo ». Questa credenza che non è l' effetto dell' intelligenza non può essere che una credenza semplicemente verbale: quistionare se siffatta credenza meriti o no questo nome sarebbe una pura logomachia. Ma altrove, come nel capitolo sull' Associazione inseparabile, il Mill ammette senza riserva che l' inconcepibile è per ciò stesso incredibile: egli sostiene in quel capitolo che un'associazione inseparabile crea una necessità del pensiero, accettando la definizione di Kant che « il necessario è ciò di cui la negazione è impossibile ». (v. anche il luogo citato del cap. IX pag. 172-173).

dritto di fare questa supposizione, perchè il filosofo è un uomo, e non può guardare le cose dell'umanità da un punto di vista sovraumano. Se vi hanno delle necessità del pensiero permanenti e inerenti allo spirito umano, Mill non può non trovarle nel proprio spirito; se tutte le necessità del pensiero non sono che modificabili e transitorie, vi troverà almeno quelle che appartengono al suo tempo e al suo luogo. Ma in tutti i casi egli deve ammettere praticamente che queste necessità del suo pensiero sono un criterio della verità, mettendosi così in contraddizione col suo principio speculativo.

Questa contraddizione fra la pratica e la speculazione, fra i casi particolari e la massima generale, è inerente a questo punto di vista, dal quale si considerano le necessità del pensiero come qualche cosa di variabile e di relativo. Se queste necessità si considerano invece come permanenti e insite all' intelligenza umana, non avrebbe più senso il dire che esse non sono un criterio della verità, perchè il filosofo non potrebbe più immaginare che si tratta semplicemente delle necessità del pensiero degli altri uomini, e non delle necessità del suo proprio pensiero. Tale è dunque il fondamento dell'opinione di Mill e di Bain, il carattere transitorio e relativo delle necessità del pensiero. « Una semplice disposizione a credere, dice Mill, anche supposta istintiva, non garantisce la verità dell'oggetto di questa credenza. È vero che se la credenza fosse per noi una necessità irresistibile, sarebbe inutile di appellarne, poichè sarebbe impossibile di modificarla; ma non ne seguirebbe che essa fosse vera..... Ma in fatto questa necessità permanente non esiste. Non vi ha punto proposizione di cui si possa dire che ogn'intelligenza umana deve eternamente e irrevocabilmente crederla. Molte proposizioni a cui questo privilegio era accordato con la più grande confidenza hanno già trovato assai increduli. Le cose che si è supposto non poter mai essere negate sono innume-

revoli; ma due generazioni successive non si accorderebbero a formarne la lista». (*Logica l. 3.º c. 21*). Ma noi abbiamo visto invece che vi hanno delle proposizioni di cui si ha ogni dritto di dire che «ogn'intelligenza umana deve eternamente e irrevocabilmente crederle». Tali sono i principii immediati delle matematiche pure; noi non possiamo fare nemmeno per immaginazione la supposizione che un'intelligenza umana possa non crederli: noi abbiamo visto che gli sforzi diretti in questo senso, cioè tendenti a farci immaginare delle condizioni tali, che il contrario di una proposizione intuitiva della matematica diventasse ammissibile, sono fondati sopra un equivoco, il più ordinariamente sulla confusione della pura proposizione matematica con qualche proposizione fisica o esistenziale legata strettamente con essa. Qualsiasi necessità reale del pensiero partecipa al privilegio che Mill non accorda se non al principio di contraddizione: il contrario di una verità che ci è data per una necessità reale del pensiero, non solo noi non possiamo concepirlo, ma non possiamo nemmeno immaginare che possa mai essere concepito (confr. *Filos. di Hamilton* c. VI, trad. franc. pag. 81-82).

§ 13.º E non solo le necessità del pensiero nel senso proprio del termine sono assolutamente costanti; ma anche quelle che sono state chiamate impropriamente così, quelle che portano con sè, non l'impossibilità, ma la difficoltà, di concepire il contrario, non la irresistibilità della credenza, ma una forte tendenza a credere, sono dotate di una permanenza quasi eguale. Questo punto ha un'importanza particolare per l'argomento del Saggio seguente, cioè l'origine e lo sviluppo delle nozioni metafisiche: in effetto è a questa classe di necessità del pensiero che appartengono i *sofismi a priori* di Mill, sui quali è fondata ogni concezione metafisica, o piuttosto il vero sofisma *a priori* consiste essenzialmente nell'accordare senza prova, e anche malgrado la prova contraria, un valore obbiettivo a queste forti tendenze a credere o difficoltà a concepire. É la permanenza di queste tendenze che dà dell'unità alla storia della metafisica: senza di essa, questa storia sarebbe per noi un enigma indecifrabile; noi non potremmo nemmeno comprendere i concetti metafisici di un'altra epoca, perchè questa possibilità di comprenderli suppone che la tendenza che ha dato loro origine si trova pure nel nostro proprio spirito. È per questa permanenza che la metafisica non è legata, come si è creduto, a un periodo transitorio dello sviluppo dello spirito umano, ma è inerente a questo, e costituisce un fenomeno generale dell'intelligenza umana: è, aggiungiamolo pure, per questa permanenza, che una concezione metafisica di genio ha un valore, in un certo senso, assoluto, perchè l'illusione su cui essa è fondata, il bisogno dello spirito che essa è destinata a soddisfare, non esiste per certe persone, per certi tempi e per certi luoghi, ma è un'illusione naturale, un bisogno permanente della nostra intelligenza.

Il Mill ammette talvolta in un caso particolare la persistenza di queste inconcepibilità relative. «Gli uomini istruiti sanno, egli dice, per i loro propri studi, o credono sull'autorità della scienza, che è la terra che si muove e non il sole, ma ve ne ha probabilmente pochissimi che *concepiscano* abitualmente il fenomeno altrimenti che come un'ascensione e una discesa del sole. Certamente non vi si potrebbe riuscire che per un lungo esercizio; e *non è probabilmente più facile per noi oggi che non lo era per la prima generazione dopo Copernico*». (*Log.* l. 2º, c. 7º). Tuttavia generalmente egli suppone che queste che noi diciamo inconcepibilità relative si modifichino sempre nello sviluppo della coltura, che la scienza pervenga sempre a trionfarne, e arriva anche talvolta a sostituire ad esse delle inconcepibilità contrarie. Questa opinione ci sembra in generale erronea: la scienza può distruggere la credenza, ma non la inconcepibilità, o più propriamente, la

difficoltà a concepire. Il Mill credeva che la vittoria della teoria di Newton sui suoi primi oppositori avesse trionfato definitivamente della massima che un' azione a distanza fra i corpi è impossibile, e che non vi ha altra azione che a contatto: ma i fatti lo hanno smentito, e questa massima gode presso i fisici contemporanei lo stesso favore quasi che godeva all' epoca di Newton. Egli vede anche nei principii della meccanica un esempio di una, per dir così, reversione d'inconcepibilità operata dalla scienza. « Che un corpo una volta in movimento continuerà a muoversi nella stessa direzione e con la stessa prestezza, a meno che non sia influenzato da una nuova forza, era, egli dice, una proposizione che si ha per lungo tempo avuto la più grande difficoltà ad accettare. Essa sembrava smentita da un' esperienza delle più familiari, che ci apprende che è della natura del movimento di rallentarsi gradualmente e di fermarsi infine da se stesso. Tuttavia quando la dottrina opposta fu fermamente stabilita, i matematici, come osserva il dottor Wewell, si misero tosto a credere che delle leggi si contrarie alle prime apparenze, e che, anche dopo essere state pienamente dimostrate, non avevano potuto divenire familiari al mondo scientifico che dopo più generazioni, erano « d'una necessità dimostrativa che le faceva essere come sono e non altrimenti », ed egli stesso, senza osare di « affermare assolutamente » che tutte queste leggi « possono essere rigorosamente rapportate a un' assoluta necessità della natura delle cose », riconosce questo carattere alla legge che io ho citato. « Quantunque, dice egli, la prima legge del movimento sia stata, storicamente parlando, scoverta dall'esperienza, noi siamo ora posti ad un punto di vista che ci mostra che essa avrebbe potuto essere costatata indipendentemente dall'esperienza ». (*Storia delle scienze induttive*). Qual esempio più colpente di questo dell'influenza dell'associazione? I filosofi, per generazioni, trovano una difficoltà

straordinaria a congiungere insieme certe idee; alla fine vi riescono; e, dopo una sufficiente ripetizione dell' operazione, immaginano dapprima che vi ha un legame naturale tra queste idee; poi provano una difficoltà che aumentando di più in più, finisce per divenire una impossibilità di disgiungerle ». (*Log.* l. 2°, c. 5°, § 6).

Il Mill qui non comprende la vera ragione di questa « trasformazione della credenza »: non è per l'abitudine di congiungere le idee unite dalla prima legge del movimento, per essersi, dopo una sufficiente ripetizione dell'operazione, familiarizzati con essa sino al punto da diventare impossibile una disgiunzione di queste idee, che i matematici riguardano questa proposizione come una verità necessaria. Il fatto è spiegato meglio altrove dallo stesso Mill. In ogni tempo, egli dice (parlando del sofisma *a priori* della *ragion sufficiente*), i geometri si sono esposti al rimprovero di voler provare i fatti del mondo esteriore per mezzo di ragionamenti sofistici, per evitare di appellarne alla testimonianza dei sensi.... Essi credono più scientifico di stabilire questi principii così che per la prova dell' esperienza. (*Log.* l. 5° c. 3° § 5). Il sofisma della *ragion sufficiente,* come tutti gli altri tentativi di *dimostrare* le verità di fatto (le quali riposano, non sulla *dimostrazione,* ma sull'induzione), non è che un caso del metodo *a priori,* applicato, non, come fanno i filosofi radicalmente apriori-sti, a tutto il sistema delle conoscenze umane, ma a qualche branca particolare, e specialmente ai principii della meccanica—noi vedremo nel Saggio seguente che la ricostruzione *a priori* della realtà è una delle manifestazioni generali del modo di pensare metafisico, e come questa manifestazione si riattacca alla tendenza fondamentale metafisica o sofistica *a priori* del nostro spirito—Del rimanente noi dobbiamo aggiungere che se la difficoltà di concepire, dovuta alle prime apparenze, non è sufficiente per fare respingere le leggi scientifiche del movimento,

essa è sufficiente almeno per far trovare incomprensibili i fatti enunziati in queste leggi: quando si dice che la comunicazione del movimento per l'impulsione (questo fatto per noi il più familiare della natura esteriore) è un mistero, che l'azione a contatto è così *inesplicabile* come l'azione a distanza, questo non è che un effetto della contraddizione delle leggi del movimento, scoverte dalla scienza, con le suggestioni spontanee prodotte dalle prime apparenze.

Il Bain pensa come il Mill che le inconcepibilità sono qualche cosa di variabile e di relativo ai tempi, ai luoghi, alle persone. « È in gran parte, egli dice, la nostra educazione che decide ciò che noi possiamo concepire e ciò che non possiamo concepire. La prova ne è che delle verità, che passavano per inconcepibili a certe epoche e in certi paesi, divengono concepibilissime con un'educazione differente, ed anche si sono a tal punto fissate negli spiriti, che è il contrario di queste verità che è ora inconcepibile. I Greci ammettevano che la materia è eterna, ch'essa esiste per se stessa: molti moderni pretendono che l'esistenza per sè della materia è assolutamente inconcepibile. Vi ha dei filosofi che pensano che l'azione dello spirito è la sola origine concepibile del potere motore, della forza motrice: altri riguardando al contrario l'azione dello spirito sulla materia come assolutamente inconcepibile, hanno immaginato delle ipotesi speciali per risolvere la difficoltà —p. e. Malebranche con la sua teoria dell'intervento di Dio, e Leibnitz con la sua armonia prestabilita (1). Newton

(1) Il disaccordo dei filosofi sull'azione della volontà, considerata ora come il fatto più chiaro, ed ora come il più inesplicabile, ha suggerito al Mill queste riflessioni: « L'inconcepibile e il concepibile è una circostanza tutta accidentale, e che dipende interamente dalla esperienza e dalle abitudini di pensiero degli uomini; degl'individui possono, per conseguenza di certe associazioni d'idee, essere incapaci di concepire una data cosa qualunque, e divenire in seguito capaci di concepire molte cose, per quanto inconcepibili avessero potuto sembrare dapprima; e gli stessi fatti che per una persona determinano nel suo spirito ciò che è concepibile o no, determinano pure quali sono nella natura le sequenze che gli parranno sì naturali e plausibili che non hanno bisogno d'altra prova che l'evidenza della loro luce propria, indipendentemente da ogni esperienza e da ogni spiegazione. Per qual regola decidere fra una teoria di questo genere e un'altra? I teorici non ci rinviano ad alcuna evidenza esteriore; ciascuno di loro fa appello ai suoi sentimenti subbiettivi..... Essi elevano all'altezza d'una legge primitiva dell'intelligenza umana e della natura una successione particolare di fenomeni che sembra loro più concepibile e più naturale delle altre solo perchè è loro più familiare » (*Log.* l. III c. V § 9).

Secondo noi una concezione metafisica non è qualche cosa di così arbitrario ed accidentale come qui il Mill sembra credere: basta a provarlo la persistenza di certe *idee madri*, di certi tipi generali, nella storia della metafisica (animismo—nel senso che il Tylor dà a questa parola—, ilozoismo, spiegazione di tutti i fenomeni fisici per l'impulsione, concezione del reale come sostanzialmente immutabile, realizzazione dei concetti unita al metodo deduttivo, ecc). Il metodo che noi impiegheremo nel Saggio seguente, per renderci conto delle concezioni dei metafisici, sarà di ridurle a dei tipi di più in più generali, mostrando, per ciascuno di questi tipi, il concetto fondamentale che gli serve di base, e deducendo questi concetti fondamentali da certe credenze o tendenze a credere istintive, comuni a tutti gli uomini, e che costituiscono la *metafisica naturale* del nostro spirito.

non poteva concepire la gravitazione senza l'esistenza d'una sostanza intermediaria: teoria oggi abbandonata » (*Log.*, l. 2,° c. 5,° 6).

Noi osserveremo, in primo luogo, su questo ragionamento del Bain, che tanti secoli d'insegnamento della dottrina cristiana non hanno potuto fare che la creazione della materia dal niente finisse di sembrare un mistero incomprensibile, il che prova che l'insegnamento e l'educazione possono cangiare le nostre credenze, ma non le inconcepibilità o le semplici difficoltà di concepire del nostro spirito. Se alcuni filosofi hanno appoggiato il dogma

religioso su degli argomenti razionali, questi argomenti sono tirati quasi unicamente dalla necessità di evitare un'altra inconcepibilità (la quale d'altronde è una inconcepibilità assoluta e non una semplice difficoltà di concepire), quella dell'infinito attuale. In secondo luogo, per quel che riguarda l'azione della volontà, la concepibilità o inconcepibilità di questo fatto non è qualche cosa di puramente accidentale ed individuale, come pensa il Bain: esso presenta effettivamente all'intelligenza umana, per dir così, due facce opposte; dall'una, sembra il fatto più evidente e più naturale, dall'altra, il più oscuro ed inesplicabile. Noi spiegheremo altrove (Saggio 2°, parte 1ª, c. 4°) questo fenomeno psicologico, per cui i fatti più familiari del nostro spirito ci sembrano da una parte i più evidenti di tutti e tali, non solo da non aver bisogno d'altra prova, come dice Mill (*Log.* l. 3° c. 5° § 9, l. c.), che l'evidenza della loro luce propria, ma ancora da poter comunicare questa luce a tutti gli altri, « servendo di spiegazione ultima delle cose in generale » (Mill *ibid.*); ma dall'altra parte ci paiono invece i più misteriosi di tutti e i più ribelli ad ogni spiegazione. Per ora accenneremo solamente che questo doppio aspetto in cui gli stessi fatti ci appariscono, non è che una conseguenza del modo differente in cui ce li rappresentiamo: l'idea che la scienza ci dà di questi fatti è tutt'altra da quella che abbiamo attinto immediatamente dalle osservazioni più familiari. Quando ci sembrano i più misteriosi di tutti, è perchè ce li rappresentiamo secondo l'idea che ne dà la scienza; quando ci sembrano i più evidenti, è perchè li concepiamo nel modo suggeritoci spontaneamente dalla nostra esperienza giornaliera; ma siccome (per servirci di un'altra frase di Mill—*ibidem*—) « le suggestioni della vita di tutti i giorni sono più forti che quelle della riflessione scientifica », il secondo modo di concepirli non è mai soppiantato interamente dal primo, e la loro evidenza prescientifica persiste sempre, per

conseguenza, a lato dell'aspetto misterioso in cui la scienza ce li presenta. A ciò aggiungeremo, per quanto concerne l'azione volontaria, che ciò che prova che l'evidenza e il mistero, attribuiti a questo fatto, non sono qualche cosa di accidentale e di relativo all'individuo, è che, mentre nessuna scuola filosofica ha insistito quanto la spiritualista sull'incomprensibilità dell'azione mutua fra lo spirito e il corpo, l'evidenza, superiore a quella di qualsiasi altro fatto dell'esperienza, dell'azione dello spirito sul corpo è al tempo stesso il concetto fondamentale su cui questa scuola è basata, senza di che essa non eleverebbe questo modo particolare di causazione a tipo universale della causazione e a spiegazione radicale di tutti i fenomeni. Lo stesso autore dell'armonia prestabilita dichiara espressamente che l'idea più chiara della potenza attiva ci è data dalle operazioni del nostro spirito, e che se questa si trova anche nei corpi, essa non appartiene già alla materia, ma alle entelechie (cioè alla monadi), che sono analoghe allo spirito (*N. S. sull'int. um.* l. 2° c. 21°). In quanto a Malebranche, egli deduce, è vero, la dottrina che Dio è la causa universale, dalla sua onnipotenza, e non dall'evidenza superiore dell'azione volontaria: ma le prove, con cui un metafisico dimostra il suo sistema, non sono necessariamente i motivi reali di questo sistema; ed è difficile a credere che la filosofia di Malebranche sia fondata su un semplice concetto della teologia positiva, e non su quello che è la base della filosofia teologica in generale, cioè l'assimilazione delle forze della natura alla nostra attività umana, o semplicemente animale. Il disaccordo dei filosofi sull'evidenza e il mistero dell'azione volontaria non è dunque che apparente; e questo fatto, ben interpretato, lungi di provare la variabilità delle necessità (relative) del nostro pensiero, ne prova, al contrario, la persistenza.

Ora che conclusione si può tirare da questa persisten-

za delle necessità, tanto assolute quanto relative, del pensiero, per la quistione presente sulla validità del criterio dell'inconcepibilità della negativa? Da una parte essa mostra più apertamente la contraddizione che vi ha a respingere la validità del criterio; poichè le necessità del pensiero essendo generali e permanenti, Mill e Bain ne partecipano come tutti gli altri uomini, e, trattandosi di necessità assolute che impongono una credenza irresistibile, essi non possono quindi, senza incoerenza, respingerne teoricamente il valore obbiettivo, quando praticamente sono costretti ad ammetterlo. Ma dall'altra parte, se vi hanno delle necessità assolute del pensiero derivate dall'associazione delle idee; se vi ha pericolo che queste necessità assolute siano delle illusioni come quelle necessità relative di cui la scienza ha scoverto l'erroneità; il male sarà più grave ancora di quello che possa temere Mill o Bain, perchè, una necessità del pensiero non potendo modificarsi, l'illusione sarà senza rimedio. Così, lungi dall'esserci liberati dalla contraddizione e dalla perplessità, noi vi ci troviamo più che mai inviluppati: le contraddizioni e le perplessità sono nel fatto inevitabili, sinchè si mantiene la dottrina dell'*associazione inseparabile*.

§ 14° Queste perplessità (1), queste contraddizioni inestricabili, in cui la dottrina dell'associazione inseparabile getta fatalmente i filosofi empiristi che la sostengono, non sono che un altro aspetto della contraddizione radicale di questa dottrina coi principii fondamentali della filosofia dell'esperienza. Il canone fondamentale di questa filosofia è che non bisogna niente ammettere senza prova (la prova non essendo altra cosa che una deduzione fondata sopra un' induzione antecedente): ma se vi ha in noi una necessità del pensiero che c' impone irresistibilmente la credenza, o che questa necessità sia congenita allo spirito, o che sia il prodotto d'un'associazione empirica, ogni prova sarebbe vana; sarebbe inutile, come dice Mill, di appellarne, perchè sarebbe impossibile di modificarla. Ma non ne seguirebbe, come aggiunge lo stesso autore conformemente ai principii dell'empirismo, che la credenza fosse vera. E nel fatto i risultati della dot-

(1) Noi abbiamo vista in una nota antecedente l'incertezza di Mill sulla quistione se un'associazione inseparabile o un'inconcepibilità del contrario (che per Mill è la stessa cosa) produca o no una credenza irresistibile: un'altra incertezza simile noi la troviamo, quando egli determina la nozione stessa dell'associazione inseparabile. Ora il Mill chiama inseparabile un' associazione che sarà tale sinchè delle esperienze contrarie non la disciolgano (v. p. e. il l. c. della *Filos. di Hamilton* pag. 172-173); è questa, secondo noi, la vera nozione dell' associazione inseparabile. Ma ora invece ammette che, non solo delle esperienze contrarie, ma anche le operazioni del pensiero possono disciogliere un'associazione inseparabile; così nel c. XI della *Filos. di Hamilton*, sul principio, distingue l'associazione inseparabile dall' associazione indissolubile. « Non si vuol dire per queste parole (associazione inseparabile) che l' associazione deve inevitabilmente durare sino alla fine della vita, che alcuna esperienza susseguente, *alcuna operazione del pensiero* non possa disciogliera; ma solamente che, sinchè questa esperienza o questa operazione del pensiero non avrà luogo, l'associazione resterà irresistibile; che ci sarà impossibile di pensare l' uno dei suoi elementi separato dall'altro ». Ma come chiamare *irresistibile* un'associazione che un' operazione del pensiero può disciogliere? Non sembra questa una sconfessione della dottrina dell' associazione inseparabile? Se è questa la nozione dell'associazione inseparabile, noi siamo presti ad abbandonare tutte le obbiezioni che abbiamo fatte contro questa dottrina; ma Mill deve abbandonare pure la pretesa di spiegare per un'associazione inseparabile la necessità dei principii intuitivi della matematica, perchè è evidente che noi non possiamo immaginare alcuna *operazione del pensiero* che possa valere a disciogliere il legame fra le idee di cui consta il giudizio espresso in questa proposizione: due e due fanno quattro. Sono questi i legami fra le nostre idee che soli meritano il nome d' inseparabili: se si ammette che un'associazione empirica può diventare inseparabile sino a questo punto, allora rinasce la nozione dell'associazione inseparabile contro la quale abbiamo fatte le nostre obbiezioni, e con essa l'applicabilità di queste obbiezioni stesse.

trina empirista sono la negazione di molte di queste credenze irriflesse che tendono ad imporsi con la forza più grande al nostro spirito, credenze che non sono che l'opera dell'associazione spontanea delle idee: cosa che necessariamente deve rendere sospetta ogni associazione relativamente o assolutamente irresistibile, in cui non può vedersi, invece che una convinzione fondata su l'esame e delle prove, che un prodotto fatale dell' attività istintiva dell' *intellectus sibi permissus*. Ne segue che il canone fondamentale della filosofia dell'esperienza non può essere applicabile d'una maniera universale, se non alla condizione che non vi siano fra le nostre idee delle associazioni assolutamente inseparabili (1). Ora noi abbiamo visto in un capitolo antecedente che questa condizione fortunatamente si verifica; che nel fatto l'associazione non può stabilire fra le nostre idee alcuno di questi legami assolutamente indissolubili, tali da determinare la irresistibilità della credenza. Così si dissipa quest'ombra di dubbio che le illusioni naturali del nostro spirito (illusioni per altro che noi possiamo correggere)

(1) Un critico di Mill, appartenente alla scuola intuizionista, protesta contro la dottrina dell'associazione inseparabile, che determina necessariamente la credenza, ed esorta la gioventù a scuotere l'influenza di questa dottrina, e ad apprendere che è il nostro dovere di fondare le nostre credenze sovra un giudizio antecedente, e « di basarle sull' esame delle realtà e delle attualità ». Il Mill si lagna di non essere compreso, e risponde che egli è un missionario delle stesse idee (*Filos. di Hamilton* c. 14, trad. franc. pag. 314, in nota). Ma l' errore del critico è perdonabile: è un' incoerenza, quando si è un missionario di queste idee, di ammettere al tempo stesso la loro inapplicabilità, un' associazione irresistibile producendo necessariamente una credenza che non è fondata « esclusivamente su delle prove », come vuole il Mill. Ciò è, *mutatis mutandis*, come se un moralista, convinto che l'uomo non è capace se non di azioni egoistiche, predicasse nondimeno la morale dell'evangelo: Amate il prossimo come voi stessi.

proiettano sul criterio della inconcepibilità della negativa, e noi evitiamo le contraddizioni, in cui lo spirito non può non cadere, quando pensa di scuotere questa fede necessaria che noi dobbiamo avere nelle nostre facoltà conoscitive.

Non vi ha altra necessità del pensiero, altra inconcepibilità della negativa, che nei giudizi immediati sulle somiglianze e sulle differenze: il reale, l'esistente, non può essere attinto che dalla prova, e questa non può essere che una deduzione rigorosa fondata sovra un' induzione anteriore. Ma con tutto ciò una necessità del pensiero (anche dentro questi limiti) non è sempre una contraddizione ai principii della dottrina dell'esperienza? Questa contraddizione in realtà è più con la lettera che con lo spirito di questa dottrina. Ciò è perchè il postulato, a cui si riduce ogni anticipazione sull' esperienza contenuta in tutte le nostre conoscenze veramente *a priori* e necessarie, è uno di quei postulati che noi dobbiamo ammettere senza prova, per la ragione che ogni prova implica già l'ammissione di questi postulati.

§ 15.° Vi hanno tre facoltà fondamentali nell' intelligenza: sono la memoria, la comparazione, e la facoltà di concludere o di tirare delle inferenze. Ogni ragionamento, ogni prova o esame dei fatti, suppone l' esercizio in comune di queste tre facoltà associate, facoltà che noi non distinguiamo che per una specie di astrazione, perchè ogni operazione dell'intelligenza suppone il concorso di tutte e tre. Prendiamo un sillogismo, un sillogismo considerato, non come lo considera la logica formale, cioè come un'inferenza puramente verbale, ma come un'inferenza reale, nella quale perciò i veri antecedenti logici sono i fatti dell' esperienza passata, di cui la maggiore è l'espressione generale. La maggiore enuncia dunque questi fatti dell'esperienza passata (e, per essere esatti, insieme a questi fatti, esprime pure la riconoscenza che essi

sono tali, che noi ci crediamo autorizzati a tirare delle inferenze su altri fatti non ancora sperimentati): ora questi fatti dell'esperienza passata noi non li ammettiamo che sulla fede della memoria. Ma oltre la memoria, la maggiore suppone anche la facoltà della comparazione: infatti è per avere scoverta l'uniformità, cioè la somiglianza, tra questi fatti dell'esperienza passata, che noi possiamo riassumerli in una formula generale. La minore del sillogismo non esprime pure che una comparazione: essa afferma che il caso presente ha una somiglianza definita, per gli attributi che noi ne conosciamo, coi casi dell'esperienza passata che sono stati registrati nella maggiore. La conclusione, infine, afferma che il caso presente deve somigliare ai casi passati anche per l' attributo che noi ancora non abbiamo direttamente conosciuto, e che quest'attributo gli appartiene. (Confr. c. 2° § 14° n.° 4°). È evidente che quest'ultima affermazione è altra cosa che una comparazione o un atto di memoria: è per quest'affermazione che si manifesta la terza facoltà, quella di concludere, o di tirare delle inferenze.

Ora ciascuna di queste tre facoltà ha il suo postulato, o piuttosto, l'ammissione della veracità di ciascuna di queste tre facoltà non è che un postulato; noi non possiamo provarla, ma dobbiamo ammetterla senza prova. Noi ammettiamo che i fatti che la memoria attualmente ci suggerisce hanno in realtà esistito nel passato; noi ammettiamo che le somiglianze che il nostro pensiero percepisce sono le somiglianze reali delle cose; infine noi ammettiamo che abbiamo il dritto di tirare delle inferenze dal noto all' ignoto, dal passato all' avvenire. Tutto ciò noi lo ammettiamo senza prova; essi sono dei postulati, e tutti insieme costituiscono il postulato universale, che noi dobbiamo aver fede nelle nostre facoltà conoscitive, che il pensiero e la realtà si corrispondono, che la verità esiste, che l'intelligenza può conoscere e le cose possono essere

conosciute. Che la fede nella veracità della memoria sia un postulato è un'affermazione che non può essere soggetta a discussione nè ad equivoco: ma per gli altri postulati una semplice affermazione non basta, e qualche sviluppo sembra necessario.

Per il postulato della facoltà dell'inferenza noi accetteremo l'espressione che ne dà il Bain, seguendo i filosofi della scuola scozzese: « Ciò che è accaduto uniformemente nel passato accadrà nell'avvenire ». *(Log. App. D)*. L' espressione non è rigorosamente esatta, perchè tutte le nostre inferenze non riguardano l'avvenire; noi inferiamo anche i fatti passati, che non abbiamo conosciuti direttamente; è sempre sulla nostra esperienza passata che in definitiva noi ci fondiamo per inferire, ma le nostre inferenze possono avere per oggetto tanto dei fatti passati quanto dei fatti futuri. Nondimeno noi accettiamo la formula di Bain, perchè ci sembra difficile di trovarne una migliore. Ora ciò che è necessario di osservare relativamente a questa formula è che essa è, non una proposizione categorica, ma una proposizione ipotetica: essa non dice: « vi ha uniformità nella natura », perchè in questo caso noi comprenderemmo nel postulato delle affermazioni, che noi non dobbiamo ad un postulato, ma alla nostra esperienza. Che la nostra esperienza passata ci ha offerto delle uniformità, questo non è un postulato, cioè una conoscenza *a priori*, ma una conoscenza dovuta all'osservazione: il postulato si limita a dire che, se l' esperienza passata presenta delle uniformità, noi possiamo estendere queste uniformità anche all'avvenire. (1) Alcuni, come il

(1) È per non aver fatto con cura questa distinzione che il Bain si è esposto ad essere mal compreso. Taluno, come il Fiorentino nelle sue *Lezioni di Filosofia* (parte I, c. XIV), ha capito il Bain come se per lui il principio dell'uniformità della natura, ed anche quello della causalità, fosse una conoscenza indipendente dalla esperienza. Invece egli dice esplicitamente che questa conoscenza,

Galluppi, hanno preteso che questa proposizione che il futuro rassomiglia al passato non esprime che un fatto d'esperienza, perchè, dicono essi al fondo, l'esperienza passata ha verificato le previsioni che noi abbiamo fatto inferendo dal passato all'avvenire. Ma il fatto che le nostre inferenze si sono verificate per il passato non *dimostra* che per l'avvenire le inferenze che noi tireremo ancora secondo le stesse regole si verificheranno del pari, a meno che non si ammetta il postulato che il futuro rassomiglierà al passato, o in termini più generali, che noi possiamo tirare delle inferenze e passare dal noto all'ignoto. Questa credenza non ha dunque altro principio che se stessa. « Se noi, dice il Bain, crediamo di aver trovato una prova che la dimostra, non facciamo in realtà che porla in principio sotto un'altra forma ».

---

come tutte le altre, deriva dall'esperienza (v. p. e. l. II c. V 10, e Introduz. 17, 18). É vero però che alcune sue frasi tenderebbero a far supporre che egli consideri questo principio come una credenza ciecamente istintiva e un' ipotesi anteriore all'esperienza, e che la esperienza non abbia per lui che un' influenza negativa, tendente a contenere dentro certi limiti questa foga istintiva dello spirito a supporre da per tutto delle uniformità. Ma è chiaro che questa stessa foga istintiva dello spirito non potrebbe risultare dalle sole leggi dello spirito stesso, senza il concorso delle impressioni della realtà, che gli hanno presentato delle ripetizioni e delle uniformità.

È pure, sembra, per non aver distinto esattamente ciò che nel principio dell'uniformità della natura è un dato puramente sperimentale e ciò che non è se non un postulato, che Huxley dice: « il principio di causalità è il simbolo verbale d'un atto automatico, il quale è estralogico, e sarebbe illogico, se l' esperienza non venisse costantemente a dargli ragione ». (v. *D. Hume* ecc. parte II c. VI). Ma nè ciò che Huxley chiama un atto automatico esisterebbe (com'egli stesso ammette) senza l'esperienza dell'uniformità, nè la verificazione dell'esperienza può togliere al principio ció che vi ha in esso di semplicemente *postulato:* come distinguere dunque nella credenza al principio questi due momenti, l'estralogico e il logico?

Come il postulato della facoltà di concludere ammette che le inferenze tirate regolarmente dal pensiero corrispondono agli avvenimenti reali, così il postulato della facoltà di comparare ammette che le somiglianze e le differenze percepite dal pensiero corrispondono alle somiglianze e alle differenze reali delle cose. Noi dobbiamo rammentarci i risultati a cui siamo pervenuti sul fondamento del carattere particolare delle proposizioni della matematica pura, e in generale, delle proposizioni necessarie ed *a priori*, le quali tutte non affermano che delle somiglianze e delle differenze. Tali verità sono necessarie, in quanto l'idea o impressione della somiglianza è inseparabilmente legata alle idee dei termini comparati; esse sono *a priori*, in quanto lo spirito può acquistarne la conoscenza per la semplice contemplazione delle sue proprie idee, estendendo alle cose i rapporti ch' egli ha scoverti fra le idee di queste cose. Questa corrispondenza dei rapporti percepiti nel pensiero, cioè fra le idee, coi rapporti percepibili fra le cose stesse, come anche questo legame necessario fra l'idea o impressione del rapporto e le idee dei termini rapportati, si spiega semplicemente per la circostanza che la percezione delle somiglianze e delle differenze non è che una vera azione riflessa del cervello: così essa è costantemente provocata nella coscienza dalla presenza in essa dei termini del rapporto, e di più la percezione o il sentimento del rapporto avviene tanto se i termini comparati sono delle cose presentate ai nostri sensi, cioè delle sensazioni forti, quanto se sono delle semplici idee di queste cose, cioè delle sensazioni deboli. Ne segue che tutto ciò che vi ha di *a priori* nelle proposizioni matematiche, e in generale in tutte le proposizioni necessarie ed *a priori*, non è che l'ammissione di questo postulato: che le somiglianze e le differenze percepite dal pensiero, cioè fra le nostre idee, corrispondono alle somiglianze e alle differenze reali, cioè percepibili fra le cose stesse. L'ammissione di questa corrispondenza fra

il pensiero e la realtà, non solo è un'anticipazione dell'esperienza, ma non potrebbe essere nemmeno verificata dall'esperienza; perchè questa verificazione implicherebbe la fede nella veracità della memoria dei rapporti già percepiti, e siccome in generale pensare un tal rapporto non è che percepire il rapporto stesso fra le nostre rappresentazioni (l'idea o impressione del rapporto non potendo essere prodotta che da termini presenti attualmente nella coscienza), quindi la fede nella memoria implica, in questo caso, il postulato che i rapporti sentiti fra le nostre rappresentazioni corrispondono ai rapporti sentiti fra le cose stesse. Infine, quando noi diciamo che i rapporti attualmente percepiti (sia fra le idee sia fra le cose) corrispondono ai rapporti reali esistenti fra le cose stesse, (siccome un rapporto di somiglianza o di differenza non è niente al di fuori della nostra percezione) noi vogliamo dire che la percezione del rapporto non è arbitraria e accidentale, ma è costantemente legata alla presenza dei termini del rapporto nella coscienza, che gli stessi termini ci producono costantemente gli stessi sentimenti di rapporto. Questa costanza delle percezioni dei rapporti, implicata in ogni affermazione di somiglianza e di differenza, è anch'essa una supposizione anteriore all'esperienza e che l'esperienza non può, rigorosamente, verificare; perchè questa verificazione implicherebbe la fede nella veracità della memoria dei rapporti percepiti, la qual fede non è che un caso del postulato che i rapporti percepiti fra le rappresentazioni corrispondono ai rapporti percepiti o percepibili fra le cose stesse. Ora questi risultati noi dobbiamo applicarli a tutte le affermazioni di somiglianza e di differenza, le quali, oltre che sono l'oggetto esclusivo delle matematiche pure e di ogni altra verità così detta razionale, costituiscono anche un momento necessario di qualsiasi operazione della nostra intelligenza.

Ogni ragionamento implicando la costatazione di certe

uniformità, fra oggetti di cui una parte almeno sono assenti dalla coscienza, le comparazioni dalle quali risulta la costatazione di queste uniformità, implicano il postulato che i rapporti (di somiglianza e di differenza) percepiti nel pensiero, o fra le nostre rappresentazioni, corrispondono ai rapporti percepiti o percepibili fra le cose stesse. Di più il ragionamento suppone la costanza di questi rapporti, cioè che gli stessi termini ci producono costantemente le stesse impressioni di rapporto. Supponiamo infatti (per quanto una tale supposizione può essere intelligibile) che le nostre percezioni di questi rapporti non si producessero più d'una maniera regolare, che il simile ci sembrasse differente e viceversa; allora ciò che attualmente chiamiamo ordine della natura ci sembrerebbe invece un disordine, perchè la percezione dell'ordine o dell'uniformità non consiste che in percezioni di somiglianze. Allora tutte le nostre classazioni, tutte le nostre previsioni dei fenomeni futuri, sarebbero false o impossibili; l'ordine della natura non sarebbe cangiato, semplicemente noi non potremmo più comprenderlo. Tutti i nostri ragionamenti suppongono dunque la regolarità delle nostre percezioni dei rapporti di somiglianza; ma questa supposizione non potrebbe, come abbiamo detto, essere sperimentalmente verificata, a meno che non si ammetta il postulato: che i rapporti percepiti fra le nostre idee corrispondono ai rapporti percepiti o percepibili fra le cose stesse.

Questo postulato è dunque implicato in ogni ragionamento, in ogni prova: al fondo esso è, unitamente, per le nostre percezioni di somiglianza, ciò che i due altri postulati, quello della memoria e quello dell' inferenza, separatamente, sono per tutte le altre nostre percezioni. Dentro i limiti delle percezioni di somiglianza, esso sostituisce il postulato della memoria, perchè noi non ci rammentiamo una somiglianza già percepita per la retentività e la reviviscibilità della percezione già provata, come avviene per

le altre percezioni, ma semplicemente perchè la rappresentazione delle cose simili già percepite produce attualmente nella nostra coscienza il sentimento della somiglianza. Dentro gli stessi limiti, esso sostituisce il postulato dell'inferenza, perchè per conoscere qual percezione di rapporto ci produrrà la presentazione di dati oggetti, noi non abbiamo bisogno di fare un'inferenza, ma ci fidiamo alla inspezione attuale delle rappresentazioni di questi oggetti. Così la natura, con mezzi apparentemente più semplici (una pura azione riflessa) ha ottenuto, per questa classe di percezioni, ciò che per le altre non ha potuto ottenere che con mezzi apparentemente più complicati, quelli che costituiscono il meccanismo, ignoto nei suoi ultimi elementi, della memoria e della inferenza (1).

§. 16. Se ora ci domandiamo che ragione abbiamo noi di ammettere la validità obbiettiva di questi tre postulati, o, in una parola, del postulato universale della corrispondenza fra il pensiero e le cose, la risposta sarà semplice: la ragione è che noi non possiamo fare a meno di ammetterli, se pure non vogliamo rinunziare all'uso del pensiero, e ridurci allo stato di vegetali (come dice Aristotile contro quei sofisti che negavano il principio di contraddizione). Noi possiamo certamente, d'una maniera speculativa, e in ultima analisi, solo verbalmente, elevare dei dubbi sul valore delle nostre facoltà conoscitive;

(1) È appena bisogno di aggiungere che ciò che noi diciamo nel testo sui rapporti di somiglianza si riferisce a quelli che sono conosciuti d'una maniera intuitiva o immediata: quando il rapporto viene invece conosciuto per inferenza, allora, come abbiamo detto nel capitolo precedente, noi non ci facciamo una rappresentazione adequata dei termini rapportati, ma le nostre rappresentazioni sono simboliche. In questo caso la congiunzione delle nostre idee è governata dalle leggi generali dell'associazione, e il meccanismo dell'inferenza è lo stesso che in ogni altro caso qualsiasi d'inferenza, in cui si tratti, non di somiglianze, ma di altri fenomeni qualunque.

ma, ogni esercizio del pensiero implicando la riconoscenza di questo valore, noi non lo possiamo senza avvilupparci in inestricabili contraddizioni. Queste facoltà sono, è vero, per noi la sorgente di persistenti illusioni: ma noi possiamo correggerle, ben più, noi possiamo studiare il meccanismo della loro produzione (V. il Saggio seguente). Dicendo che noi dobbiamo ammettere necessariamente la corrispondenza fra il pensiero e le cose, per queste *cose* non intendiamo altro che i fenomeni: cioè da una parte i nostri fenomeni interni o subbiettivi, da un'altra parte quelli della natura esteriore, che si risolvono in sensazioni reali e possibilità di sensazioni. Per quelli che pensano come Mill e Bain, come per il realismo volgare, le cose non sono che le presentazioni dei nostri sensi: noi non possiamo affermare altra realtà, al di là della sensazione o del fenomeno, perchè da una parte la credenza spontanea, che fa delle nostre sensazioni delle cose poste fuori di noi e indipendenti dal soggetto senziente, è stata irrevocabilmente distrutta dalla riflessione scientifica; e d'altra parte le concezioni filosofiche che si tenta di sostituire a questa credenza spontanea, nè c'impongono immediatamente, com'essa, l'assentimento, nè possono essere giustificate per mezzo di prove (v. Saggio seguente parte 2ª), ben più, esse sono, come abbiamo detto, intrinsecamente inintelligibili e contraddittorie.

Il postulato della corrispondenza fra il pensiero e la realtà, cioè l'affermazione supposta in ogni atto del pensiero, che l'intelligenza può conoscere e le cose possono essere conosciute, implica che i fenomeni sono assolutamente intelligibili, e che vi ha, o piuttosto può avervi, una coincidenza assoluta fra la conoscenza e l'oggetto conosciuto (*aequatio rei et intellectus*). Così, non solo lo scetticismo propriamente detto, ma anche il criticismo, la dottrina dell'Inconoscibile e, in generale, tutte le forme dell'agnosticismo contemporaneo, sono in contraddizione

con questo postulato. Il criticismo perchè — a parte i limiti che il *noumeno* oppone alla nostra conoscenza — il postulato suppone al tempo stesso l'opposizione e la coincidenza tra la conoscenza e la cosa conosciuta. Per Kant la cosa conosciuta non è che il prodotto del nostro pensiero; l'ordine con cui le cose ci appariscono non è in esse, ma in noi. I neo—kantiani che abbandonano la *cosa in sè*, arrivano necessariamente alla conseguenza che l'oggetto non esiste assolutamente e per sè, ma relativamente al soggetto conoscente. Così il criticismo è la negazione della dualità della conoscenza e dell'oggetto conosciuto, dell'indipendenza del secondo dalla prima (1). In

(1) Potrebbe sembrare che la dottrina di Mill e di Bain sul mondo esteriore implica anch'essa la negazione della dualità della conoscenza e della cosa conosciuta e della indipendenza di questa da quella: ma mettendosi al punto di vista del sistema, si vedrà che non è così. Le cose, cioè le presentazioni dei nostri sensi, non sono certamente, in questo sistema, indipendenti dal soggetto *senziente*, ma esse sono indipendenti dal soggetto *conoscente:* una presentazione dei nostri sensi, una sensazione, non è una conoscenza, ma è l'oggetto conosciuto; la conoscenza incomincia là dove incomincia la rappresentazione, il giudizio, ciò che è suscettibile di verità o di falsità. La proposizione che non può esservi verità o falsità (e quindi nemmeno conoscenza) nella sensazione, si trova del resto generalmente ammessa, a cominciare da Aristotile. Tuttavia secondo la dottrina comune che considera la sensazione come la rappresentazione di un oggetto esteriore distinto da essa, potrebbe avere ancora un senso il dire che la sensazione è una conoscenza: ma nella dottrina di Mill e di Bain non potrebbe avere alcun senso, perchè in essa non solo, come nel realismo popolare, la sensazione s'identifica con la *cosa,* ma non vi ha altra *cosa* che la sensazione stessa. Ora per questa dottrina le cose, cioè le presentazioni dei nostri sensi, i fenomeni, sono indipendenti dal soggetto conoscente, ed hanno un'esistenza assoluta, in quanto l'ordine con cui essi avvengono è qualche cosa di reale e di assoluto; non è una forma del nostro pensiero come per Kant, ma esiste indipendentemente da ogni rapporto con un soggetto conoscente. (Confr. c. V, la nota al § 6).

quanto alla dottrina dell'inconoscibile in se stessa, indipendentemente dalla sua alleanza con le dottrine kantiane, parrà forse esorbitante l'asserzione che essa contraddice pure al postulato necessario dell'intelligenza; perchè, si dirà, affermare che la nostra conoscenza è limitata, non è invalidare il valore reale di questa conoscenza. Ed è vero: così quelli che pensano come Mill e Bain, non negano che, al di là dei fenomeni, possa esservi qualche cosa che sfugge assolutamente alla nostra conoscenza. Ma quelli che ammettono che la realtà che noi conosciamo, il fenomeno, non è che la semplice apparenza d'una realtà sconosciuta, invalidano necessariamente il valore reale di questa conoscenza. Perchè infatti essi trovano necessaria la supposizione di questa realtà sconosciuta che serva di fondamento ai fenomeni? Perchè, secondo loro, la realtà fenomenale è inintelligibile, e ci mostra per questa sua inintelligibilità che essa non è una vera realtà, ma una semplice apparenza; perchè le idee ultime della scienza sono contraddittorie, e noi ci troviamo di fronte a delle alternative d'inconcepibilità in ciascuna delle concezioni fondamentali che cerchiamo di formarci; perchè, in una parola, la nostra non è una conoscenza, ma un simulacro di conoscenza (V. Spencer *Primi princ.* c. 2° e 3°, e Du-Boys Reymond *I limiti della filosofia naturale* nella *Rev. scientif.* 2ª ser. vol. 7°, 10 ott. 1874). Si replicherà tuttavia che queste asserzioni dei fautori della dottrina dell'Inconoscibile non sono essenziali alla dottrina stessa; che si può ammettere che lo spirito umano può formarsi una concezione perfettamente chiara e coerente della realtá fenomenale, tanto nelle sue parti quanto nella sua totalità, e che anche in questo caso nondimeno il bisogno di oltrepassare questa realtà sarebbe legittimo, perchè una conoscenza assoluta delle cose implica la conoscenza dell'essenza, e il fenomeno non è l'essenza (non è l'essenza, perchè la percezione sensibile non ci dà la realtà assoluta,

cioè oggettiva, e perchè i legami tra i fenomeni non sono delle vere causazioni, cioè *efficienti*, ma delle semplici uniformità di sequenza). Certamente, in quest'ipotesi, limitare la conoscenza non sarebbe invalidarla; se non che, non si avrebbe, allora, alcuna ragione di limitare la conoscenza, perchè non si avrebbe alcuna ragione di affermare un'essenza al di là del fenomeno. L'intelligenza umana, senza dubbio, non si è mai appagata del fenomeno, e ha sempre cercato qualche cosa al di là—è l'effetto delle illusioni naturali del nostro spirito, che noi vedremo all'opera nel Saggio seguente, e di cui la dottrina dell'Inconoscibile è una conseguenza pressochè inevitabile, dopo che la fallacia di ogni pretesa conoscenza ultrafenomenale è stata riconosciuta — Ma gli stessi risultati a cui siamo pervenuti in questo Saggio, dimostrano l'inanità di qualsiasi affermazione d'un'esistenza superiore ai fenomeni. Da una parte, infatti, una tale esistenza non potrebbe essere provata dall'esperienza, perchè, partendo dai fenomeni, l'inferenza non può arrivare che ad altri fenomeni (1); ma dall'altra parte,

(1) Noi non possiamo concludere da un fatto o un oggetto un altro fatto o un altro oggetto, se non perchè abbiamo trovato nell'esperienza passata una congiunzione costante (di coesistenza o di sequenza) tra la classe di fatti o di oggetti a cui appartiene il primo, e quella a cui appartiene il secondo. Ora nell'esperienza passata un fenomeno non può aver avuto una congiunzione costante che con un altro fenomeno. Dunque i fatti o gli oggetti che noi possiamo concludere dai fenomeni non possono essere che altri fenomeni. L'argomento può anche essere espresso sotto un'altra forma Una cosa che è oggetto di prova e non di conoscenza immediata, non può essere stabilita che per una deduzione (sillogismo) fondata sovra un'induzione antecedente. Questa induzione antecedente è una proposizione generale, che abbraccia in una stessa formula tanto le cose dell'esperienza passata che costituiscono il punto di partenza dell'induzione, quanto le cose che ne costituiscono il punto d'arrivo, tra le altre quella che è l'oggetto della deduzione susseguente. Così la cosa dedotta deve essere dello stesso genere che le cose che servono di punto di partenza all'induzione antecedente: ma queste non sono che fenomeni; dunque anche quella non può essere che un fenomeno.

essa non potrebbe nemmeno essere conosciuta d'una maniera intuitiva o dedotta *a priori*, perchè, come abbiamo mostrato, la realtà, l'esistenza, non può essere l'oggetto di una conoscenza *a priori* (1). Noi vediamo dunque che mostrare l'impossibilità di ogni conoscenza *a priori* sul reale non è, come avrebbe potuto credersi, mortificare le aspirazioni più alte dell'intelligenza, è, al contrario, giustificarle. Perchè, da un canto, quest'impossibilità implica che non vi ha alcuna ragione che ci forzi di oltrepassare il conoscibile; e dall'altro canto, che esista o no un'altra realtà, nei limiti della nostra, cioè della fenomenale, noi dobbiamo ammettere che la nostra conoscenza, quella che le facoltà umane possono attingere, è completa ed assoluta. Nei fenomeni, che sono le sole *cose* di cui possiamo affermare l'esistenza, non vi è altro a conoscere che l'ordine regolare con cui essi si presentano, le loro sequenze costanti—e questa è la sola *causalità* che abbiamo il dritto di ammettere —; ora noi possiamo conoscere queste sequenze e quest'ordine; dunque la conoscenza umana è, virtualmente, illimitata. Un empirismo incompleto, inconseguente, rinchiude in limiti stretti l'intelligenza; ma il vero empirismo, l'empirismo rigoroso, assoluto, rovescia questi limiti, perchè non riconosce niente al di là dell'esperienza.

(1) Dicendo che un'esistenza trascendente non può essere dedotta *a priori*, noi contempliamo anche, e principalmente, l'ipotesi che questa esistenza s'inferisca dalla empirica, ma per un'inferenza di natura non induttiva, cioè in virtù d'una connessione evidente per se stessa o dimostrabile, che vi sia tra la prima e la seconda. Una tale connessione sarebbe una conoscenza *a priori*; e, siccome questa conoscenza avrebbe per oggetto l'esistenza, e non dei rapporti comparativi, così la sua impossibilità è una conseguenza necessaria dei risultati a cui siamo pervenuti sui limiti e l'oggetto della conoscenza *a priori*.

ERRATA			CORRIGE
		CAP. I.	
pag. 15	l. pen.	*De anima* l. 3., c. VII, 3 : 5;	*De anima* l. 3., c. VII, 3, 5;
pag. 25	l. 22	dalle realtà	delle realtà
pag. 26	l. 9	noi obbiettiamo	noi obbiettiviamo
pag. 27	l. 33	non si può concepire	non si può percepire
pag. 29	l. 21	una o più note	una o più altre note
pag. 32	l. 1	è mentale	è mortale
	l. 25 e 26	Cocke	Locke
	l. 30	t. 4., c. 8	l. 4., c. 8
pag. 43	l. 20	(v. l. 4. c. 1, 3)	— v. l. 4., c. 1., 3 —)
pag. 80	l. 21	più stesso	più spesso
pag. 81	l. pen.	anche esteso,	anche esteso.
pag. 82	l. 21	Ciò conviene	Ciò avviene
		CAP. II.	
pag. 98	l. ult.	fenmenoo	fenomeno
pag. 108	l. 18	di primitivo d'irreduttibile	di primitivo e d'irriduttibile
pag. 123	l. 16	sostanze : dell'esperienza	sostanze dell'esperienza
pag. 125	l. 14	(1) he la continuità	(1) Che la continuità
	l. pen.	pervezioni successive	percezioni successive
pag. 140	l. 27	senza siserva	senza riserva
		CAP. III.	
pag. 168	l. 16	agnoticismo	agnosticismo
		CAP. IV.	
pag. 192	l. 6	che risulla	che risulta
pag. 196	l. 33	è non involte ancora	e non involte ancora
pag. 204	l. 8	tutte altre	tutte le altre
pag. 210	l. 13	(v. in seguito § 26-20)	(v. in seguito § 26-23)
pag. 232	l. 21	l'unita sistematica	l'unità sistematica
pag. 259	l. 11	Il sillogismo : è fondato	Il sillogismo è fondato
pag. 274	l. 13	incorrenza	incoerenza
		CAP. V.	
pag. 299	l. 26-27	le leggi dell'intendimento	i concetti puri e le funzioni dell'intendimento
pag. 326	l. 7	dall'intuizione empirica	dell'intuizione empirica
pag. 339	l. 7	non può, spiegarsi	non può spiegarsi
	l. 12	*Stor. del materiale*	*Stor. del material.*
pag. 341	l. 13	*ipotesi metafisica si propone*	ipotesi metafisica si propone
		CAP. VI.	
pag. 382	l. 12	in circostanza date	in circostanze date
pag. 395	l. 21	che essi vi corrispondano	che esse vi corrispondano
pag. 411	l. pen.	sicchè esse	sinchè esse
		CAP. VII.	
pag. 456	l. 17	circostanza	circonferenza
pag. 459	l. 11	è fondato	è fondata
pag. 466	l. 9	diffenza	differenza
		CAP. IX.	
pag. 515	l. 31	Benchè	" Benchè
pag. 524	l. 32-33	estensione figura,	estensione, figura,
pag. 539	l. 32	in favore)	in favore

Sono stati omessi molti altri errori, che il lettore avrà notato e corretto facilmente da se stesso.

INDICE

CAP. I. L'ipotesi dei concetti . . . . . pag. 3

CAP. II. Classazione dei giudizi . . . . . pag. 93

CAP. III. Giudizi *a priori* e giudizi *a posteriori* . . pag. 161

CAP. IV. Dottrina analitica dei giudizi *a priori* . . pag. 185

CAP. V. Dottrina di Kant sui giudizii sintetici *a priori* pag. 287

CAP. VI. Esame delle proposizioni matematiche e di altre classi meno importanti di proposizioni *a priori*. . . . . pag. 347

CAP. VII. Dottrina dei filosofi empiristi sulle verità necessarie. . . . . pag. 437

CAP. VIII. Fondamento psicologico della necessità e apriorità dei giudizi sulla somiglianza. . . pag. 469

CAP. IX. L'inconcepibilità della negativa e il postulato universale . . . . . pag. 483

ERRATA - CORRIGE . . . . . pag. 570

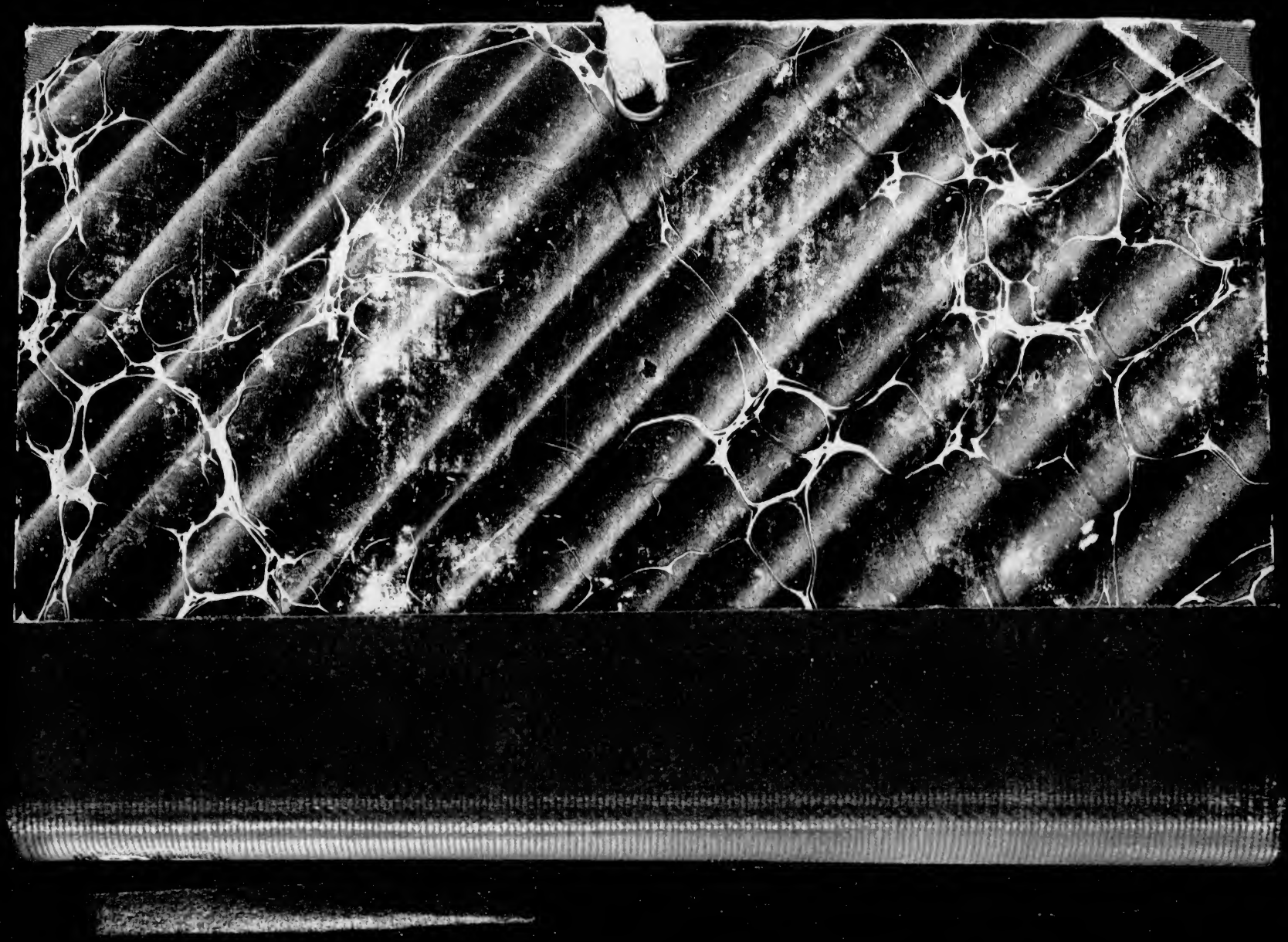
Scuola Tipografica del Boccone del Povero — PALERMO.

121
G93
v. 1

COLUMBIA UNIVERSITY
0032146515

PHOTOCOPY

BOUND
MAY 1957



VOLUME 2 pt. 1

121 G93
2'

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund
Given anonymously

COSMO GUASTELLA

SAGGI SULLA TEORIA DELLA CONOSCENZA

SAGGIO SECONDO

FILOSOFIA DELLA METAFISICA

PALERMO
Remo Sandron — Editore
1905

PARTE PRIMA

LA CAUSA EFFICIENTE

—

TOMO PRIMO

DEC 12 1905 Lemcke & Buchner. 2 v. 3.11 £ 1.06

380657

CAPO I.

CAUSE EMPIRICHE E CAUSE METAEMPIRICHE

§ 1. « Figuriamoci un uomo che prende un kaleidoscopio per un teloscopio: egli crede di scorgere al di fuori di lui degli oggetti interessantissimi, e consacra a contemplarli tutta la sua attenzione. Supponiamo che egli sia rinchiuso in un locale stretto. Da un lato egli ha una piccola finestra che gli apre sul di fuori una prospettiva confusa e limitata: da un altro lato si trova il tubo col quale egli s'immagina vedere in lontananza, e questo tubo è solidamente incastrato nel muro. Egli prova un piacere particolare a guardare così fuori della sua camera. Questo punto di vista l'attira più che la piccola finestra: egli si sforza senza cessa di completare, per questa via, la sua conoscenza d'una lontananza meravigliosa. Tale è il metafisico, che sdegna la stretta finestra dell'esperienza, e si lascia illudere dal kaleidoscopio dove si svolge il mondo delle *idee* (nel senso kantiano). Ma quando egli comprende il suo errore, quando indovina l'essenza del suo kaleidoscopio, questo strumento non resta meno per lui, malgrado l'eccesso della sua delusione, un og-

getto di viva curiosità. Egli non si domanda più: che sono, che significano le meravigliose immagini che io vedo bene là lontano? ma: qual è l'organizzazione del tubo che le produce? Potrebbe darsi adunque che vi si trovasse una sorgente di conoscenza forse così preziosa che lo sarebbe l'osservazione per la piccola finestra » (1).

Queste parole dell'autore della *Storia del materialismo* indicano sufficientemente l'argomento di questo Saggio. Io mi propongo di ricercare, quantunque in un'altra via che quella seguita da Kant (alla cui dialettica trascendentale allude il Lange nel luogo citato), il processo di formazione, il meccanismo, di ciò che questo filosofo chiama l'*apparenza trascendentale* della nostra ragione. Ciò che io cerco è, in altri termini, l'origine e lo sviluppo dei concetti metafisici, vale a dire come nasce questa tendenza che ci spinge, d'una maniera quasi irresistibile, ad oltrepassare il mondo dell'esperienza, a domandare un al di là dei fenomeni e dei rapporti costanti con cui questi ci vengono presentati, e come ne nascono, alla loro volta, le varie forme determinate sotto cui ci apparisce quest'al di là dei fenomeni, che è l'oggetto di questa tendenza ingannatrice dello spirito umano. Fra il modo in cui io tratterò la quistione e il modo in cui la tratta Kant nella sua dialettica trascendentale, vi ha sovratutto una differenza di metodo: è quella tra l'*empirismo* e il *razionalismo*. Kant vede nei concetti fondamentali della metafisica delle idee *pure* o *a priori*, e li deduce più o meno artificiosamente dalla semplice costituzione della nostra ragione; secondo me, con le leggi dello spirito, cioè con quelle dell'associazione delle idee, cooperano alla produzione di questi concetti le impressioni del mondo obbiettivo, sicchè essi sono, come tutti gli altri, una elaborazione che il nostro spirito fa dei

(1) Lange *Storia del materialismo*, vol. II, cap. I.

dati dell'esperienza. Tuttavia, siccome le impressioni obbiettive da cui derivano questi concetti sono comuni necessariamente ad ogni uomo, e non si può non averle se si guarda il mondo dal punto di vista in cui l'uomo è collocato, noi possiamo attribuire la loro origine unicamente al fattore *subbiettivo*, e considerarli come dei prodotti inevitabili, fatali, della nostra organizzazione intellettuale.

Non solo i concetti fondamentali della metafisica sono dei prodotti necessari della costituzione del nostro spirito, ma vi ha anche una certa costanza nelle forme diverse che essi prendono nel loro sviluppo. La storia della metafisica non sembra presentarci al primo colpo d'occhio che una serie di sogni e di paradossi arbitrari, *portenta et miracula philosophorum somniantium*: o, come dice Bacone, una successione *d'idola theatri*, i sistemi di filosofia essendo « come altrettante produzioni teatrali, che i diversi filosofi hanno messo alla luce, e sono venuti a rappresentare ciascuno alla sua volta, produzioni che presentano ai nostri sguardi altrettanti mondi immaginari, e veramente fatti per la scena ». Tuttavia noi non tardiamo ad accorgerci che vi ha in tutte le epoche, nella storia della metafisica, un certo numero di concezioni determinate, o almeno di tendenze o di tipi, di cui i diversi sistemi non sono che delle modificazioni particolari e delle combinazioni: sembra che lo spirito umano nella ricerca filosofica non abbia che il potere di scegliere, di combinare, di eseguire delle variazioni sovra dati temi, ma che una legge, superiore a qualunque arbitrio individuale, lo riconduca continuamente a un numero limitato di soluzioni, che, per il fondo, sono sempre le stesse. « L'investigazione, dice uno scrittore inglese (1) rassomiglia alla corsa d'un cane da caccia: egli si muove per suo

(1) Tucker, citato da Maudsey nella *Fisiologia dello spirito*.

proprio slancio; ma la pesta ch'egli segue, e per conseguenza, il cammino ch'egli percorre, non sono stati tracciati da lui. » L'invenzione metafisica è così circoscritta fatalmente dentro limiti certi dalla natura stessa e dalle disposizioni intime della nostra intelligenza: è nella struttura dello spirito umano che sono segnate le tracce prescritte anticipatamente allo slancio del metafisico, e Goethe ha detto una profonda verità, quando ha paragonato il metafisico a un animale, cui uno spirito maligno costringe ad aggirarsi in un cerchio fatale.

Il metodo che noi cercheremo di seguire nella nostra ricerca consisterà essenzialmente in una generalizzazione progressiva. Noi ridurremo tutti i concetti metafisici che ci presenta la storia a un certo numero di forme o tipi costanti e generali, e queste ad altre più generali ancora; poi mostreremo come queste forme o tipi generali di metafisica sono degli sviluppi o delle applicazioni differenti di certi concetti fondamentali comuni ad ogni metafisica o almeno alla più parte dei sistemi metafisici; infine dedurremo questi concetti fondamentali da una tendenza naturale e pressochè irresistibile della nostra intelligenza, dimostrata dai fatti più ovvii e spiegabile facilmente per le leggi conosciute dello spirito. Questi concetti fondamentali comuni ai diversi sistemi metafisici e la tendenza spontanea della nostra intelligenza da cui essi derivano, possono considerarsi come la *metafisica naturale* dello spirito umano, di cui la metafisica dei filosofi è uno sviluppo in uno o in un altro senso determinato.

La ricerca che noi ci proponiamo ha per noi un doppio interesse. L'uno al punto di vista della psicologia e della storia del pensiero umano. È incontestabile infatti che la metafisica sarebbe sempre un fatto d'una importanza di primo ordine, quando anche non si con-

siderasse (come nella teoria dei tre stati di A. Comte) che come una fase transitoria dello sviluppo dello spirito umano. Ora quest'importanza aumenta, se si ammette, come noi crediamo, ch'essa è un fenomeno permanente del nostro spirito, il prodotto inevitabile di una tendenza naturale, che fa parte della costituzione stessa della nostra intelligenza. Ma la nostra ricerca ha anche e sovratutto un'interesse teorico, al punto di vista della teoria della conoscenza. Se si mostrerà che i concetti metafisici sono il prodotto di una tendenza puramente subbiettiva, è evidente che questi concetti non potranno più pretendere ad alcun valore obbiettivo. Come se si mostrerà che una percezione dei sensi è prodotta da cause subbiettive, da un'alterazione degli organi dovuta a stimoli puramente interni, si proverà al tempo stesso il carattere subbiettivo di questa percezione, e sarà vano di supporre degli oggetti reali che le corrispondano. La quistione: che cosa è la metafisica? quale è la sua essenza? — ciò che non è che un'altra maniera di formulare l'oggetto della nostra ricerca: qual è la genesi dei concetti metafisici? il meccanismo della loro produzione? — è una di quelle quistioni che un positivismo, che vuole avere coscienza di se stesso, non può negligere nè contentarsi di sfiorare. È impossibile di sapere che cosa è positivismo, se non si sa che cosa è metafisica, e viceversa: sono due contrari senza medio, di cui l'affermazione o la negazione dell'uno è la negazione o l'affermazione dell'altro. Ora è una regola della logica che quando si definisce un concetto, si definisca simultaneamente il concetto contrario (1), ciò che i filosofi antichi formulavano col principio che *una è la scienza dei contrari* — principio perfettamente esatto se si tratta di contrari senza medio. — Come sarebbe possibile di avere

(1) V. Bain *Logica*, l. IV, c. I, 4.

l'idea della luce senz'avere l'idea dell'oscurità, della retta senza quella della curva, della salute senza quella della malattia, e viceversa? Così è impossibile di sapere in che consiste il modo di pensare positivo, senza sapere in che consiste il modo di pensare metafisico, e viceversa. Aggiungiamo che il positivista, il quale non ha esaminato sufficientemente questa quistione: che cosa è la metafisica? in che essa consiste? quale è la sua genesi? non solo non può avere una coscienza chiara del sistema e del metodo che egli professa, ma è difficile che vi si attenga strettamente e coerentemente, perchè la conseguenza nel pensiero, come nella condotta, non può seguire che dall'applicazione costante di principii generali, e non da un concorso fortuito d'idee o dal loro sviluppo spontaneo, senza previsione e, per dir così, senza intelligenza.

Vi ha un preconcetto, quasi universalmente ammesso, il quale non ci permetterebbe di comprendere con esattezza la portata e la significazione del problema che noi ci proponiamo: perchè oltrepassiamo l'esperienza? quale è l'origine della metafisica e delle sue diverse forme? La dottrina della limitazione necessaria della nostra facoltà di conoscere è divenuta da gran tempo un luogo comune: è ammesso generalmente che noi non possiamo conoscere l'essenza o la natura intima di alcuna cosa: che le vere cause o il perchè di ogni fatto sfuggono e sfuggiranno sempre alla nostra comprensione: in una parola che ciò che nelle cose è conoscibile riposa sovra un fondo sconosciuto e inconoscibile. A questo punto di vista non vi sarebbe niente di più semplice che la soluzione del problema che noi ci proponiamo: non sembra infatti naturale che lo spirito umano, prima che l'esperienza dei proprii insuccessi gli facesse acquistare la coscienza dei limiti inevitabili della sua conoscenza, si sia accanito alla ricerca di queste essenze e di queste cause misteriose delle cose, da cui dipendono i fenomeni e gli effetti che l'esperienza gli rivela? Se non che la supposizione di queste essenze e di queste cause sconosciute dei fenomeni, inaccessibili alla nostra esperienza, non è essa stessa che un prodotto della tendenza metafisica del nostro spirito; e così, lungi che questa supposizione possa dare una soluzione al nostro problema, è al contrario compresa in questo problema stesso, vale a dire la quistione generale che noi ci proponiamo: perchè oltrepassiamo l'esperienza? contiene quest'altra come una parte: perchè supponiamo delle essenze intime e delle cause ultime inconoscibili, cioè inaccessibili alla nostra esperienza? Queste essenze e queste cause inconoscibili, non essendo oggetti di esperienza, non ci sembrano un risultato dell'esperienza che perchè le deduciamo da essa in virtù della tendenza metafisica del nostro spirito, che è, come abbiamo detto, naturale e pressochè irresistibile.

La metafisica, in quanto ha per oggetto la conoscenza della natura, volge principalmente su due quistioni. La prima può formularsi col veso del poeta latino:

Foelix qui potuit rerum cognoscere caussas!

L'uomo domanda il perchè o la spiegazione dei fenomeni che lo circondano: la scienza gli apprende i rapporti costanti fra questi fenomeni, ma ciò non gli dà ancora questo perchè o questa spiegazione ch'egli domandava. È questo perchè o queste cause che la scienza non può dare, che aspira anzitutto a conoscere la metafisica: è ciò che il positivismo, nella sua forma più ordinaria, dichiara anzitutto inconoscibile. Ma, specialmente nella filosofia moderna, vi ha un'altra quistione che ha preso un'importanza eguale a quella delle cause:

è la quistione del mondo esteriore. Vi ha, al di fuori degli esseri senzienti, un mondo materiale indipendente dalle loro sensazioni? E se vi ha, ma le proprietà sensibili degli oggetti materiali non sono che relative ai nostri sensi, che cosa sono questi oggetti materiali in se stessi, cioè indipendentemente dalle nostre sensazioni? La più parte dei concetti metafisici, il cui oggetto non è la conoscenza delle *vere* cause dei fenomeni, hanno quello della conoscenza della natura reale degli oggetti materiali. Quando il positivismo ordinario dichiara che l'essenza delle cose è inconoscibile, esso non afferma solamente l'inconoscibilità delle *vere* cause dei fenomeni, ma anche quella della natura reale degli oggetti materiali. Queste sono dunque le due sorgenti principali delle idee del sovrasensibile — che si pretenda conoscerlo o se ne affermi l'assoluta inconoscibilità —: la ricerca del *vero* perchè, delle *vere* cause dei fenomeni, concepite come distinte dalle semplici condizioni o antecedenti costanti: e quella della natura reale degli oggetti materiali, concepita come distinta dalle proprietà che manifestano ai nostri sensi. Questo Saggio, per conseguenza, avrà due parti, nell'una delle quali studieremo l'origine e lo sviluppo dei concetti metafisici relativi alla quistione delle *vere* cause, e nell'altra di quelli relativi alla quistione del mondo esteriore, delle *cose in sè*. A queste due parti sarà necessario di aggiungerne una terza, che studierà la metafisica nelle scienze dello spirito: nella psicologia, nell'etica, nella filosofia del dritto. Questa divisione non corrisponde solamente alla diversità dell'oggetto a cui si riferiscono i concetti metafisici, ma anche a quella del processo della loro produzione. Infatti la tendenza metafisica dello spirito umano, nei tre campi principali in cui essa si manifesta, quantunque sia al fondo unica e la stessa, assume, come vedremo, delle forme differenti. La prima parte avrà

per oggetto la metafisica come ricerca delle *vere* cause, a cui, conformandoci al linguaggio di molti filosofi, noi daremo il nome di *cause efficienti*.

§ 2. La nozione di causa, nel significato in cui questa parola si prende nelle scienze positive, è stata lucidamente esposta nella Logica di St. Mill. (l. III, c. V): in questo senso, la causazione si definisce: *un rapporto invariabile di sequenza*. I fenomeni si succedono secondo leggi inviolabili: certi fatti succedono e succederanno sempre a certi altri fatti. L'antecedente invariabile è chiamato la *causa*: il conseguente invariabile è chiamato l'*effetto*: e la universalità della legge di causazione consiste in ciò che ciascun conseguente è legato di questa maniera con qualche antecedente o qualche gruppo d'antecedenti particolari. Qualunque sia il fatto, s'esso ha cominciato ad esistere, è stato preceduto da qualche fatto, al quale è invariabilmente legato. Esiste per ciascun fenomeno una combinazione di cose o di fatti, una riunione di circostanze date, positive e negative, di cui l'avvenimento è sempre seguito dall'avvenimento del fenomeno. La causa è la somma delle condizioni, positive e negative, prese insieme, il totale delle contingenze di ogni natura, che, essendo realizzate, il conseguente (l'effetto) segue invariabilmente. Quantunque, nel linguaggio più comune, si scelga per il solito qualcuna di queste condizioni, di questi antecedenti dell'apparizione del fenomeno, e la si decori col nome di causa, è nondimeno alla totalità di queste condizioni, il cui concorso è il vero antecedente invariabilmente seguito dal fenomeno, che conviene con proprietà il nome di causa del fenomeno.

Quando definiamo la causa d'una cosa: «l'antecedente al seguito del quale questa cosa accade invariabilmente» queste espressioni non equivalgono a: «l'antecedente al seguito del quale questa cosa è accaduta invariabilmente nell'esperienza passata». Perchè a questa

ultima forma della definizione sarebbe applicabile l'obbiezione più volte mossa contro la dottrina di Hume (che al fondo è la vera dottrina della causa) che a questo conto la notte sarebbe la causa del giorno, e il giorno la causa della notte. Perchè vi sia un rapporto di causazione tra due fenomeni, bisogna che la loro sequenza sia anche, nello stesso tempo che invariabile, incondizionale. La causa d'un fenomeno può dunque essere definita: l'antecedente o la riunione d'antecedenti di cui il fenomeno è invariabilmente e *incondizionalmente* il conseguente. L'oscurità della notte è invariabilmente seguita dalla luce del giorno, ma questa sequenza non è incondizionale: il giorno seguirà alla notte, ma ciò accadrà *purchè* il sole si levi all'orizzonte. Se il sole cessasse di levarsi, ciò che, per quanto sappiamo, può essere perfettamente compatibile con le leggi della materia, la notte sarebbe o potrebbe essere eterna. La riunione di condizioni, di cui il giorno è il conseguente invariabile, sono: l'esistenza del sole (o d'un corpo luminoso simile) e la situazione del luogo della terra in cui noi siamo, per cui questo si trova alla portata della luce del sole. Ogni altra condizione è superflua, e senza queste condizioni il giorno non avrebbe luogo. Non è dunque la notte la causa del giorno, ma è la riunione di queste condizioni: perchè è la riunione di queste condizioni, e non la notte, l'antecedente invariabile e *incondizionale* del giorno.

St. Mill aggiunge che l'antecedente che non è invariabile che *condizionalmente*, cioè che non sarà seguito dal conseguente se non alla condizione che una terza circostanza esista, non è l'antecedente invariabile. Benchè un fatto sia stato sempre seguito da un altro fatto, se l'esperienza generale ci apprende ch'esso potrebbe non esserne sempre seguito, o se l'esperienza stessa è tale ch'essa lascia un posto alla possibilità che i casi

conosciuti non rappresentano forse esattamente tutti i casi possibili, l'antecedente *sin qui invariabile* non è preso per la causa; e perchè? perchè noi non siamo sicuri che esso sia l'antecedente *invariabile*.

Il legame tra la causa e l'effetto non è dunque, nelle scienze positive, che un rapporto uniforme o invariabile di successione: A è la causa di B, vuol dire che B viene uniformemente o invariabilmente dopo di A. A è prima, B è dopo, ecco tutto. Dopo di A esiste costantemente B, quantunque non sia vero ugualmente che prima di B esista costantemente A, perchè uno stesso fenomeno non è dovuto sempre alle stesse cause. Ma poichè l'una o l'altra di un certo numero definito di cause deve esistere perchè un certo fenomeno B esista, noi possiamo esprimere la legge di causalità di questa maniera: Ogni avvenimento è uniformemente seguito da qualche altro avvenimento: ogni avvenimento è uniformemente preceduto dall'uno o l'altro di un certo numero definito di avvenimenti (1). Ma nel rapporto di causazione non vi ha altro che una sequenza uniforme tra due tipi di fenomeni o gruppi di fenomeni: il fenomeno o gruppo di fenomeni antecedente è la causa, il fenomeno conseguente è l'effetto.

§ 3. Il compito più elevato della scienza consiste a scoprire queste uniformità invariabili o leggi naturali nella successione dei fenomeni. Fra le leggi naturali della sequenza dei fenomeni sono le più generali, quelle a cui spesso viene limitata l'applicazione del nome di *leggi della natura*, che si dicono propriamente dei legami causali. Costatare le cause è per la scienza costatare le leggi più generali della successione dei fenomeni; essa non cerca niente al di là di queste uniformità di sequenza. Spiegare un fatto è per essa mostrare come esso si conforma nella

(1) v. Bain. l. III. c. V. § 5.

sua produzione ad alcuna o ad alcune di queste uniformità di sequenza o leggi generali della natura: il fatto della caduta dei gravi è spiegato, mostrando che esso è un caso di questa legge più generale della natura, secondo cui i corpi gravitano gli uni verso gli altri, cioè si attirano reciprocamente con una forza che è in ragione inversa del quadrato della loro distanza. Il movimento dei pianeti è spiegato mostrando che alla sua produzione concorrono due leggi distinte della natura: la legge della gravitazione o attrazione universale, e la legge d'inerzia, secondo cui un corpo in movimento, abbandonato a se stesso, continuerebbe a muoversi in linea retta con una prestezza uniforme. Alla produzione di questo fenomeno concorrendo delle cause distinte, esso si spiega determinando le leggi delle cause distinte che lo producono: se una di queste cause, il sole come esercitante un'attrazione sul pianeta, agisse sola, il pianeta cadrebbe sul sole; se l'altra causa, l'impulsione impressa al pianeta, considerato come un proiettile, agisse sola, il pianeta scapperebbe per la tangente; dalla composizione di queste due forze differenti (per non parlare di altri elementi che nel fatto rendono la spiegazione più complicata) risulta il movimento del pianeta, conformemente alla legge generale della composizione delle forze.

Ma perchè vi ha un'attrazione reciproca fra i corpi, con una forza che è in ragione inversa del quadrato della distanza? E perchè un corpo in movimento, abbandonato a se stesso, cioè non sottomesso all'azione di altri corpi, continuerebbe a muoversi in linea retta con una prestezza uniforme? La scienza non risponde a queste domande; tuttavia è una tendenza naturale dello spirito umano di rivolgere a se stesso queste domande. Fra la mutua situazione dei corpi ad una distanza determinata, e il movimento di attrazione che ne è l'effetto, il nostro spirito non vede alcuna connessione *necessaria:* a priori, piuttosto che un

movimento di questa specie, qualsiasi altro avvenimento avrebbe sembrato ugualmente poterne seguire; il non cangiamento nello stato dei corpi, a priori, sembrerebbe anzi più plausibile che il loro movimento di attrazione. La parola *spiegazione* ha dunque, nelle scienze positive, un significato tutto particolare: nel senso più ordinario della parola, *spiegare* una cosa vuol dire far comprendere la ragione dell'esistenza di questa cosa, rendere conto del perchè la cosa sia necessariamente così e non altrimenti, e così *spiegare* un fenomeno per le sue cause sarebbe assegnare a questo fenomeno delle cause di tal natura, che il fatto che un tale effetto deve seguire da cause tali sembri una cosa naturale ed evidente. Ma al contrario la scienza spiega i fenomeni, sostituendo, come suol dirsi, al mistero che essa spiega, un altro mistero che esso stesso resta inesplicato. Non è semplicemente la legge dell'attrazione o quella della continuazione uniforme del movimento impresso ad un mobile, che ha per noi un carattere misterioso; è sotto questo aspetto che si presentano tutti i fatti ultimi che sono la spiegazione degli altri fatti. Una sensazione si produce nel nostro spirito al seguito dell'applicazione di uno stimolo esteriore agli organi esterni dei nostri sensi: spiegare il fatto sarebbe per la scienza scoprire tutti gl'intermediari fra i due fenomeni estremi, l'applicazione dello stimolo esteriore e la sensazione; e mostrare come in questa serie di fenomeni ciascun conseguente è legato al suo antecedente da qualche uniformità generale di sequenza o legge di causazione. Fra queste uniformità più generali di sequenza, in cui deve risolversi il fatto, ve ne ha una che è considerata come il mistero per eccellenza: è quella che lega l'ultimo antecedente fisico col fatto psichico, cioè con la sensazione. Come un cangiamento materiale (verisimilmente un movimento molecolare) in certe cellule della sostanza nervosa produce una sensazione o un pensiero? La produzione dei fenomeni psichici da certi feno-

meni fisici, e viceversa quella di certi fenomeni fisici dai fenomeni psichici, sembra un fatto così incomprensibile, che si è ammesso che fra i due ordini di fenomeni vi ha una concomitanza costante, ma non un rapporto di causazione. Non si è riflettuto che una causazione per la scienza non è che una sequenza costante, e che se alle sequenze costanti tra i fenomeni fisici e i fenomeni psichici si nega il nome di causazioni perchè queste sequenze ci sembrano incomprensibili, si deve negarlo egualmente a tutte le sequenze costanti tra i fenomeni, perchè tutte queste sequenze ci sembrano, più o meno, incomprensibili. Da per tutto la spiegazione scientifica dei fenomeni ci conduce infine a certi fatti inesplicabili e misteriosi, ed è appunto in questi fatti ultimi a cui arriva finalmente questa spiegazione, che consistono le uniformità più universali della sequenza tra i fenomeni, o i legami generali tra le cause e gli effetti. Così la spiegazione scientifica non soddisfa il bisogno che ha il nostro spirito di una spiegazione: i legami osservabili tra le cause e gli effetti non soddisfano il desiderio espresso dal poeta:

Foelix qui potuit rerum cognoscere caussas!

Lungi di sembrarci *necessari*, questi legami ci sembrano arbitrari; lungi di sembrarci evidenti, ci sembrano misteriosi; lungi di sembrarci naturali, ci sembrano, per usare le espressioni di Bacone, strani ed inverisimili e come altrettanti articoli di fede. Ne segue che, al di là delle cause costatate dalla scienza sperimentale, lo spirito si forma la nozione di un altro genere di cause: sono queste delle cause tali, tra cui e i loro effetti, se esse fossero conosciute, lo spirito vedrebbe un legame necessario, una ragione per cui si potrebbe comprendere perchè un tale effetto ne segue necessariamente piuttosto che un altro, delle cause insomma che spiegherebbero *realmente*

gli effetti e non ne sarebbero semplicemente degli antecedenti invariabili, in modo che il legame tra la causa e il suo effetto fosse una cosa naturale ed evidente per se stessa, e non un fatto misterioso ed incomprensibile, che noi ammettiamo quasi malgrado la nostra ragione e come un articolo di fede rivelato dalla esperienza.

§ 4. È dopo Hume che la distinzione fra i due ordini di cause cominciò ad ammettersi esplicitamente da quasi tutti i filosofi. L'analisi dell'idea di causazione, che la risolve in una sequenza invariabile tra due fenomeni, si deve, come tutti sanno, a Hume: egli definisce la causa: un oggetto (cioè un fatto) talmente seguito da un altro oggetto (da un altro fatto), che tutti gli oggetti simili al primo siano seguiti da oggetti simili al secondo. Questa definizione è quella delle cause empiriche, delle cause nel senso scientifico; ma Hume suppone inoltre delle cause sconosciute inaccessibili all'esperienza, i legami tra cui e i loro effetti sarebbe qualche cosa di più che un semplice rapporto di sequenza invariabile. Questo legame è, secondo Hume, qualche cosa d'indefinibile: nondimeno egli gli attribuisce dei caratteri che bastano a distinguere il concetto delle supposte causazioni in cui esso si trova da quello delle causazioni che noi conosciamo. Mentre infatti in queste ultime causazioni il rapporto fra la causa e l'effetto non può essere conosciuto che per la sola esperienza, nelle prime invece noi conosceremmo a priori, dalla semplice contemplazione delle cause, se essa fosse possibile, gli effetti che esse sarebbero proprie a produrre. Inoltre, mentre le causazioni conosciute sono incomprensibili e misteriose, le sconosciute invece sarebbero intelligibili (se noi potessimo conoscerle), e servirebbero a farci comprendere le altre. Sono soltanto queste cause inaccessibili all'esperienza che Hume considera come cause veramente produttrici dei fenomeni, tra le quali e gli effetti vi ha una vera connessione causale: le cause e gli effetti del-

l'esperienza gli sembrano invece degli avvenimenti «scuciti e staccati gli uni dagli altri; essi si seguono, ma senza che noi osserviamo il minimo legame tra di loro; noi li vediamo, per dir così, in congiunzione, ma non mai in connessione». La definizione di Hume della causa non conviene dunque a queste cause sconosciute, di cui egli tuttavia suppone costantemente l'esistenza, ed esse formano, per conseguenza, una specie distinta dalle cause conosciute, dalle cause nel senso scientifico, per cui è fatta la sua definizione.

Così la più parte dei pensatori che sono venuti dopo di Hume hanno ammessa la distinzione fra le due specie di cause: i filosofi della scuola scozzese chiamavano le une cause *fisiche* e cause *metafisiche* o cause *efficienti* le altre. Tra le cause *fisiche* e i loro effetti non vi ha che un rapporto di sequenza invariabile; ma tra le cause metafisiche o efficienti e i loro effetti lo spirito scopre (o scoprirebbe se le conoscesse) un legame naturale e necessario. L'oggetto delle scienze della natura, dicono questi filosofi, non è di scoprire i *legami necessari* o le cause *efficienti* dei fenomeni, ma le loro cause *fisiche*: così le scienze fisiche non possono mai mettere in luce la causa *reale* (efficiente) di un sol fenomeno della natura, ma solo le leggi che regolano questi fenomeni, per queste parole di cause e di effetti nelle operazioni della natura noi non intendiamo veramente che dei segni e le cose annunziate da questi segni.

A. Comte, formulando nettamente il pensiero di quasi tutti gli uomini di scienza, è su questa distinzione che si fonda, per separare le ricerche che sono scientifiche ed accessibili alla nostra intelligenza, e quelle che non lo sono. L'uomo comincia, secondo Comte, per voler comprendere le cause intime, il modo essenziale di produzione dei fenomeni: questa curiosità caratterizza lo stato teologico e lo stato metafisico del pensiero umano.

Ma nello stato positivo, lo spirito umano rinunzia infine a «queste ricerche inaccessibili, per restringersi oramai alle semplici leggi dei fenomeni, astrazion fatta dalle loro cause propriamente dette.» (1) «Ciascuno sa in effetto che, nelle nostre spiegazioni positive (cioè nelle scienze d'osservazione) anche le più perfette, noi non abbiamo affatto la pretensione di esporre le cause generatrici dei fenomeni, perchè noi non faremmo mai allora che rinculare la difficoltà; ma solo d'analizzare con esattezza le circostanze della loro produzione, e riattaccarle le une alle altre per relazioni normali di successione e di somiglianza.» (2) A. Comte s'interdice la parola *causa*, e non parla che di leggi di successione: la parola *causa* senz'altro significa per lui ciò che gli scozzesi chiamavano *cause metafisiche* o *efficienti*.

Ma la distinzione fra le due specie di cause si trova assai chiaramente anche in molti filosofi anteriori a Hume. Locke credeva che la conoscenza della natura non potesse mai divenire una conoscenza *scientifica*, perchè il nostro spirito non può scoprire tra i fatti alcuna connessione necessaria. «Quantunque le cose abbiano un legame costante e regolare nel corso ordinario della natura, tuttavia siccome questo legame non può essere riconosciuto nelle idee stesse, che non sembrano avere alcuna dipendenza necessaria, noi non possiamo attribuire la loro connessione ad altro che alla determinazione arbitraria d'un agente tutto saggio che le ha fatte essere ed agire così per delle vie che è assolutamente impossibile al nostro debole intendimento di comprendere. Vi ha in alcune delle nostre idee delle relazioni e dei legami che sono così visibilmente racchiusi nella natura delle idee stesse, che noi non potremmo conce-

(1) T. IV, lez. 51.
(2) T. I, lez. 1.

pire ch'esse ne possano essere separate da qualsiasi potere. E non è che a riguardo di queste idee che noi possiamo essere sicuri d'una maniera certa e universale. Così l'idea di un triangolo rettilineo porta necessariamente con sè l'eguaglianza dei suoi angoli a due retti, e non potremmo concepire che la relazione e la connessione di queste due idee possa essere cangiata o dipenda da un potere arbitrario che l'ha fatta così a sua volontà o l'avrebbe potuto fare altrimenti. Ma la coesione e la continuità delle parti della materia, la maniera di cui le sensazioni dei colori, dei suoni, ecc., si producono in noi per impulsione e per movimento, le regole e la comunicazione del movimento stesso, essendo delle cose in cui non potremmo scoprire alcuna connessione naturale con qualche idea che abbiamo, noi non possiamo attribuirle che alla volontà arbitraria e al buon piaciare del saggio architetto dell'universo..... Quando noi troviamo che delle cose agiscono regolarmente, così lungi che si estendono le nostre osservazioni, noi possiamo concludere ch'esse agiscono in virtù d'una legge che loro è prescritta, ma che pertanto ci è sconosciuta: nel qual caso ancorchè le cause agiscano regolarmente e gli effetti ne seguano costantemente, tuttavia come noi non potremmo scoprire per le nostre idee le loro connessioni e le loro dipendenze, noi non possiamo averne che una conoscenza sperimentale (la quale non è, secondo Locke, una conoscenza *scientifica*). Da tutto ciò è facile di vedere in quali tenebre siamo immersi, e quanto la conoscenza che possiamo avere di ciò che esiste è imperfetta e superficiale... I nostri sensi percepiscono ogni giorno differenti effetti, di cui noi abbiamo sin là (cioè sino ai casi particolari sperimentati) una conoscenza *sensitiva* (ma non *perfetta*, cioè razionale): ma per le cause, la maniera e la certezza della loro produzione, noi dobbiamo risolverci ad ignorarle.» (1)

(1) *Saggio sull'int. um.*, l. IV, c. III, § 28 e 29.

Quando Locke parla di cause e d'effetti tra cui non si può scoprire alcuna connessione, egli intende parlare di cause *fisiche*, di antecedenti di sequenze invariabili; invece, quando dice che i nostri sensi percepiscono differenti effetti, ma non mai le cause di questi effetti, il senso della parola causa è diverso; essa indica delle cause efficienti, cioè tra cui e i loro effetti, se esse fossero conosciute, potrebbe scoprirsi una connessione. In Locke noi vediamo, come in Hume, lo scetticismo sul rapporto uniforme fra le cause *fisiche* e i loro effetti congiunto con l'opinione che le cause *efficienti* sono inaccessibili alla nostra conoscenza.

Berkeley distingue già, come poi fece Reid, le cause *fisiche* e le cause *metafisiche*. Noi non vediamo nei fenomeni sensibili alcun potere o attività: essi non sono la causa gli uni degli altri; essi non hanno tra loro che dei rapporti di segni a cose significate, non di cause ad effetti. *(Principii)*. Bisogna distinguere la fisica e la metafisica: questa rimonta sino alla causa reale, *fons et principium*: per quella la parola causa ha un senso differente. I fisici, i meccanici, hanno abbastanza spiegato le cose, quando le hanno ricondotte ai principii più semplici, alle leggi. Le cause sono in questo caso le sorgenti della conoscenza, non dell'esistenza: la causa d'un fenomeno è la relazione costante di questo fenomeno ad un altro. La fisica non attinge che gli effetti apparenti, le cause seconde; ma le cause reali, le cause veramente attive, fanno l'oggetto della metafisica. Il fisico osserva le serie o le successioni delle cose sensibili; considera le leggi secondo cui esse sono legate, il loro ordine; dà il nome di causa a ciò che precede, d'effetto a ciò che segue. *(De Motu)*. La fisica o la meccanica scopre il *come* delle cose: il *perchè* deve essere domandato alla metafisica. *(Siris)*.

In Malebranche la distinzione tra la vera causa

e la causa occasionale corrisponde evidentemente della maniera più esatta alla nostra distinzione tra la causa efficiente e l'antecedente invariabile. « Causa vera, dice Malebranche, è una causa tra la quale e il suo effetto lo spirito percepisce un legame *necessario* » (1). Perciò Dio solo è una vera causa, perchè vi ha un legame necessario tra la sua volontà e l' esecuzione di questa volontà; ma i fenomeni non sono cause gli uni degli altri, perchè lo spirito non percepisce mai tra loro un *legame necessario*. L'avvenimento che noi chiamiamo causa, non è che l'occasione per cui Dio si determina a produrre lo avvenimento che noi chiamiamo effetto: fra questi due avvenimenti non vi ha, a parlar propriamente, un rapporto causale, ma una semplice sequenza invariabile.

Il sistema di Leibnitz dell'armonia prestabilita sopprime, non meno radicalmente che quello dei cartesiani delle cause occasionali, ogni causazione *efficiente* tra i fenomeni. Uno dei principii fondamentali della filosofia di Leibnitz è il principio della ragion sufficiente o determinante, cioè « che alcun fatto non potrebbe trovarsi vero o esistente, alcuna enunciazione vera, senza che vi sia una ragione sufficiente perchè ciò sia così e non altrimenti », (2) o, in altri termini, senza che vi sia « qualche cosa che possa servire a rendere ragione a priori perchè ciò esiste così piuttosto che di ogni altra maniera » (3). Ora Leibnitz non trova nelle modificazioni dell'anima alcuna ragion sufficiente che possa spiegare i movimenti del corpo che ne sono le conseguenze, nè nei movimenti del corpo alcuna ragion sufficiente che possa spiegare le modificazioni dell'anima: donde ne segue, secondo lui, che i due ordini di fenomeni non possono essere cause gli uni degli

(1) *Ric. della ver.*, l. VI, parte II, c. III.

(2) *Monadol* 32.

(3) *Saggi sulla bontà di Dio* ecc., parte I. 44.

altri, perchè una vera causa deve contenere una ragion sufficiente dell'effetto. Di più come Leibnitz nega un'azione reale dell'anima sul corpo e del corpo sull'anima, perchè non vede alcuna connessione intelligibile tra le cause mentali e gli effetti fisici o tra le cause fisiche e gli effetti mentali, così ancora egli nega un'azione reale dei corpi gli uni sugli altri, perchè neppure tra le cause e gli effetti egualmente fisici vede una connessione intelligibile, cioè tale che lo spirito possa scoprire nella causa qualche cosa che possa spiegare l'effetto, che possa servire a rendere ragione a priori perchè questo effetto ne segua piuttosto che qualche altro. Ma per ispiegare quest'apparenza dell'azione reciproca fra gli esseri, Leibnitz non trova soddisfacente il sistema delle cause occasionali, il principio della ragion sufficiente esigendo, secondo lui, che le affezioni delle cose possano derivarsi dalla natura delle cose stesse (1), e per conseguenza che i fenomeni siano spiegabili per la natura e le forze che Dio ha dato alle creature (2). Leibnitz

(1) *Animadv. circa assert. theor. Stahl. II.*

(2) Il sistema delle cause occasionali, se esso fosse vero, sarebbe, dice Leibnitz, un miracolo perpetuo. Alcuni credono che il miracolo non sia che un'eccezione alle regole o leggi generali che Dio ha stablite arbitrariamente. Ma non tutto ciò che avviene per leggi generali si fa senza miracolo: « se la legge non è fondata in ragioni, e non serve a spiegare l'avvenimento per la natura delle cose, essa non può essere eseguita che per miracolo ». « Se Dio avesse risoluto di far esistere continuamente qualche avvenimento che fosse poco conforme con questa natura, non ne avrebbe fatto una legge della natura, ma avrebbe risoluto di fare un miracolo perpetuo, e di mettervi sempre la mano egli stesso, per produrre ciò che sarebbe al di sopra delle forze della natura. Ed è ciò che accadrebbe nel sistema delle cause occasionali, se l'anima e il corpo s'accordassero sempre, senza che la loro natura, e ciò che vi si può concepire, li portasse ad accordarsi: cioè se l'automa del corpo non lo portasse a fare ciò che l'anima

rigetta dunque l'ipotesi di Malebranche, perchè questa distrugge qualsiasi attività negli esseri creati: ma egli è d'ac-

---

vuole, e se il seguito naturale delle percezioni continue dell'anima non la portasse a rappresentarsi ciò che si passa nel corpo. Ma ecco un esempio più facile che rischiarerà ancora meglio la differenza che vi ha tra una legge di natura e una regola generale la cui esecuzione richiederebbe dei miracoli continui. Se Dio facesse una legge che portasse che ogni corpo libero, o che non è impedito, deve tendere ad andare da se stesso circolarmente intorno a un dato centro, e ciò per conseguenza senza che fosse possibile di concepire per qual mezzo e come la cosa si farebbe; io dico che questa legge non potrebbe essere eseguita che per miracoli continui, non essendo conforme alla natura del movimento dei corpi, che porta che un corpo, mosso in linea curva, continua il suo movimento nella retta tangente, se niente non l'impedisce. Una tale legge di movimento circolare non sarebbe dunque naturale, supposto che la natura del corpo fosse tale qual è al presente. Così non basta, per evitare i miracoli, che Dio faccia una certa legge, s'egli non dà alle creature una natura capace d'eseguire i suoi ordini» (*Saggi sulla bontà di Dio* ecc., parte III, 355, e *Risp. alle obbiez. dell'aut. del lib. della conose. di se stesso* ed Dutens t. II. p. 1. pag. 101) Questo che Leibnitz dice sulla differenza tra una legge della natura e un miracolo perpetuo, ho voluto riportarlo perchè mi sembra assai proprio a far comprendere la differenza tra una causazione efficiente e una semplice sequenza uniforme, o a dir meglio, tra il principio dei metafisici della causalità efficiente e la dottrina degli empiristi per cui una causazione non è altra cosa che una sequenza uniforme. L'opinione, combattuta da Leibnitz, secondo cui un fatto, perchè sia naturale e non miracoloso, basta che sia conforme alle regole o leggi generali che Dio ha stabilito arbitrariamente, è la prima espressione della dottrina empirista sulla causalità: basta di estrarla dal suo inviluppo teologico, per ottenere la dottrina stessa di Mill. Invece, quando Leibnitz esige che, perchè un fatto non sia miracoloso, debba esservi tra le condizioni del fatto e il fatto stesso, non semplicemente un rapporto costante, ma anche una connessione intelligibile, razionale, egli non fa altra cosa che enunciare il principio della causalità efficiente.

cordo con lui nel negare ogni reale azione reciproca tra gli esseri; così non gli resta altra ipotesi che di lasciare alle cose un'attività semplicemente interna, immanente. Ogni sostanza semplice ha dunque in se stessa la causa e la ragione dei propri cangiamenti: essa è un che d'animato, o, più propriamente, un'anima; ma Dio ha costituito le sostanze in maniera tale che, ciascuna sviluppandosi indipendentemente dalle altre, e tirando unicamente dal proprio fondo tutto ciò che le accade, vi ha nondimeno fra le modificazioni delle diverse sostanze una corrispondenza o un'armonia, che produce l'apparenza, ma soltanto l'apparenza, di un'azione reciproca tra le cose. Vi hanno dunque anche per Leibnitz due specie di causazioni: le causazioni *fisiche* (ciò che noi chiamiamo azione di una cosa su di un'altra), in cui non vi ha tra la causa e l'effetto una connessione per se stessa intelligibile, e che non sono che semplici uniformità di sequenza; e le causazioni *metafisiche* o *efficienti*, poste al di là dei fenomeni, in Dio e nelle monadi. Gli stati successivi della monade derivano intelligibilmente dagli stati antecedenti, hanno in questi la ragion sufficiente che li spiega, che basta a determinare perchè essi devono esistere così e non altrimenti: inquanto a Dio, quantunque la sua azione creatrice sia per noi incomprensibile, vi ha nondimeno tra questa Causa suprema e i suoi effetti una connessione talmente intelligibile, che è da Essa che quello che avesse un'intelligenza sufficiente, dedurrebbe a priori tutti i fenomeni.

Ma non bisogna credere che la distinzione fra i semplici antecedenti a cui i fenomeni seguono costantemente e le cause efficienti dei fenomeni appartenga soltanto ai filosofi che abbiamo ricordato e ad alcuni altri. Questa distinzione è stata sempre presente allo spirito di ogni metafisico, ch'egli l'abbia o no formulata d'una maniera esplicita e netta: se il metafisico cerca le cause delle cose al di là dell'esperienza e dei fenomeni, ciò è per-

chè le sequenze uniformi, che si osservano tra i fenomeni, non bastano a soddisfare il bisogno di causalità che ha il nostro spirito. Al di là dei fenomeni il metafisico cerca delle cause, che non siano semplicemente degli antecedenti invariabili, ma che spieghino la natura dell' effetto, o contengano la ragion sufficiente perchè un tale effetto ne segua piuttosto che un altro; delle cause tra cui e gli effetti vi sia un legame naturale e necessario, una *connessione*, come dice Hume, e non una semplice *congiunzione*. Tra i filosofi greci, la distinzione fra le due specie di cause è indicata chiaramente in un luogo di Platone. Nel VII della Repubblica Platone immagina degli uomini imprigionati in una caverna, nella quale si disegnano le ombre degli oggetti che passano al di fuori; queste ombre sono i fenomeni, e questi prigionieri siamo noi, in quanto non abbiamo delle cose che una conoscenza empirica o fenomenale. Tutta la nostra scienza nella caverna, cioè tutta la conoscenza sperimentale, consiste a discernere le ombre che passano, a ricordarsi in quale ordine queste sogliono precedersi o seguirsi o apparire simultaneamente, e a divenire abili così a presagire il futuro secondo il passato (1). I fenomeni sono delle ombre, delle apparenze senza realtà, appunto perchè noi li vediamo seguirsi e accompagnarsi costantemente, ma non ne vediamo il perchè; ma nel mondo delle cose reali (cioè delle Idee), di cui i fenomeni sono le ombre, niente non esiste senza un perchè; la ragione vede come queste cose procedono le une dalle altre secondo dei legami necessari, e la *dialettica* è la vera scienza, perchè scopre questi legami necessari, mentre la conoscenza sperimentale non è che un'*opinione*, perchè in questo modo di conoscere non vi ha alcuna ragione o legame necessario (2).

(1) Rep. 516 c-d.
(2) V. il cap. VII di questo Saggio § 7 e seg.

§ 5. Così i metafisici e i positivisti sono d'accordo a supporre un altro genere di cause, differenti da quelle che ci rivela l' esperienza: le cause dell' esperienza, le cause *fisiche*, non sono che gli antecedenti di sequenze invariabili; fra queste cause e i loro effetti non vi ha un *nexus*, un legame necessario e per se stesso evidente, non vi ha niente nella natura della causa che possa spiegare la natura dell'effetto. Ma queste cause supposte, che restano al di là dell'esperienza, le cause *metafisiche* o *efficienti*, sono qualche cosa di più che degli antecedenti di sequenze invariabili: tra queste cause supposte e i loro effetti non vi ha una semplice congiunzione, ma una connessione, un legame necessario e per se stesso evidente, e una volta conosciute queste cause, noi non conosceremmo semplicemente *che* un tale effetto ne segue, ma comprenderemmo *perchè* un tale effetto, piuttosto che un altro, *dere* seguirne. La differenza tra i metafisici e i positivisti è che i primi pretendono di conoscere delle cause di questo genere, cioè *metafisiche* o *efficienti:* ma i secondi le dichiarano inconoscibili, e ammettono che solo le cause dell' altro genere, le *fisiche*, cioè gli antecedenti invariabili, sono accessibili alla nostra conoscenza. Tuttavia anche i positivisti suppongono, al di là del genere di cause che ci rivela l' esperienza, un genere differente di cause: noi non le conosciamo, ma *se le conoscessimo*, noi percepiremmo il *legame necessario* tra queste cause e i loro effetti; le sequenze costanti tra i fenomeni, attualmente misteriose, verrebbero spiegate: mentre noi non conosciamo attualmente se non *come* i fenomeni si seguono, noi conosceremmo allora *perchè* essi si seguono così; mentre noi non vediamo attualmente gli avvenimenti che in *congiunzione*, noi li vedremmo allora in *connessione*. Quando A. Comte dice che noi non conosciamo l'*essenza* delle cose, egli intende dire lo stesso che quando egli dice che noi non cono-

sciamo il *modo essenziale di produzione*, o le *cause generatrici*, dei fenomeni: l'*essenza* delle cose, *se noi la conoscessimo*, ci darebbe appunto questa particolarità, che è nella natura delle cause fisiche, la quale *spiegherebbe* il loro modo d'azione e i loro effetti; ci farebbe comprendere perchè le cose agiscono e patiscono mutuamente nel modo che noi costatiamo per l'esperienza.

Ma qui si presenta naturalmente una quistione: l'esperienza, dice A. Comte, non ci fa conoscere che delle cause *fisiche*, degli antecedenti di sequenze invariabili; non vi ha caso in cui una causa *metafisica*, una causa *generatrice*, sia stata oggetto di osservazione. Che cosa proverà dunque l'esistenza di queste cause *generatrici* o *efficienti?* Che cosa proverà che vi ha altro, nella natura degli esseri obbiettivi, che delle semplici sequenze invariabili? che vi ha un *modo essenziale di produzione* che è qualche cosa di più di una sequenza invariabile? in altri termini, che esiste nella natura delle cause fisiche una particolarità, la quale, conosciuta, ci spiegherebbe i loro effetti e il loro modo d'azione, e perciò che esiste nelle cose una *essenza* che l'esperienza non può farci conoscere? È evidente che questa supposizione non può invocare la minima prova. La logica non conosce altra prova che una deduzione tirata da un'induzione antecedente, cioè da una generalizzazione dell'esperienza. Tutte le volte che un fatto non ci è conosciuto immediatamente per i sensi o per la coscienza, noi lo ammettiamo per un'inferenza, e quest'inferenza è fondata sul legame costante che l'esperienza ha costatato tra questo fatto e qualche altro. Conosciuta immediatamente l'esistenza di A, il quale è un fatto della nostra esperienza attuale, noi ne inferiamo l'esistenza di B: questo B particolare non è ancora caduto sotto la nostra osservazione, ma l'esperienza passata ci ha mostrato un legame costante tra i due tipi di fatti A e B. Noi ammettiamo

nel caso attuale che, se A esiste, B esisterà pure, in virtù di questa proposizione generale, che è un'induzione della nostra esperienza passata: Tutte le volte che si presenta A, esso è seguito o accompagnato da B. La proposizione generale, in virtù della quale noi facciamo un'inferenza, deve essere una generalizzazione rigorosa, di cui tanto i casi passati, dai quali abbiamo tirato l'induzione, quanto il caso attuale, al quale noi estendiamo l'induzione, sono dei casi particolari; i casi passati e il caso attuale devono essere della stessa natura, perchè essi possano essere compresi in una stessa formula generale. Questo A deve essere specificamente identico a tutti gli A dell'esperienza passata; questo B deve essere specificamente identico a tutti i B dell'esperienza passata; infine il rapporto tra questo A e questo B deve essere lo stesso che tutti i rapporti già costatati per la esperienza tra il tipo di fenomeni A e il tipo di fenomeni B. Un fenomeno del tipo A è la causa *(fisica)* di un fenomeno del tipo B: noi abbiamo sperimentati questi due tipi di fenomeni in questo rapporto di causa e d'effeto; ne concludiamo che, un certo A essendo dato, un certo B deve seguirne come effetto di A. Ma se noi non avessimo osservato che B segue A e ne è un effetto, su che potremmo fondarci per ammettere l'esistenza di B?

Noi possiamo pure, invece d'inferire l'esistenza di un fenomeno determinato nella sua specie o nel suo genere, inferire l'esistenza di qualche fenomeno che resta indeterminato nella sua natura. Così, dato il fenomeno A, noi possiamo inferirne che esso deve avere una causa, senza determinare quale sia quasta causa. Ma anche in questo caso il fenomeno inferito, la causa di A, viene identificato ai fenomeni dell'esperienza passata, in virtù di cui noi facciamo l'inferenza; esso è una causa, cioè un antecedente invariabile di A, ed è per questo carattere identico alle cause, cioè agli antecedenti invariabili,

che l'esperienza ha da per tutto costatato nei fenomeni. Se l'esperienza passata non avesse costatato che ogni fenomeno ha un antecedente, di cui esso è il conseguente invariabile, in virtù di che cosa potremmo noi ammettere l'esistenza di qualche fenomeno che sia la causa di A?

Ma come noi abbiamo costatato per l'esperienza che ogni fenomeno ha una causa *fisica*, cioè un antecedente di cui esso è il conseguente invariabile, abbiamo egualmente costatato che ogni fenomeno ha una causa *metafisica*, cioè una causa la cui natura può spiegare la natura dell'effetto, una causa fra cui e l'effetto vi ha una *connesione* e un legame *necessario?* No, perchè noi non abbiamo mai conosciuto una causa *metafisica*, una causa *efficiente* o *generatrice;* non vi ha fenomeno di cui noi abbiamo potuto costatare il legame con una causa tale: non vi ha fenomeno di cui noi conosciamo il *modo essenziale di produzione*, le cause *efficienti* o *generatrici*. Che cosa proverà dunque l'esistenza di tali cause?

A ciò si risponderà che se l'esperienza non può costatare l'esistenza di questo *x* che è posto al di là dell'esperienza, essa ci fa conoscere però i *limiti* della nostra conoscenza: dalla *limitazione* del conoscibile noi concludiamo necessariamente che vi ha qualche cosa che *lo limita*, che esiste un Inconoscibile. Ogni problema risoluto ci conduce infine a un problema insolubile: una spiegazione ci mette sempre in presenza dell'inesplicato: la spiegazione non può andare all'infinito, essa deve fermarsi in qualche punto, essa deve arrivare a qualche fatto ultimo, e questo è necessariamente inesplicabile. Quest'argomento, che in una forma più sviluppata può leggersi in Spencer (1), si trova brevemente riassunto

(1) *Primi principii* § 23.

in Littrè di questa maniera: In ogni scienza positiva si è arrivato a un fatto, a un fenomeno, al di là del quale non si è potuto andare.

Certamente la spiegaziono non può andare all'infinito: spiegare è dedurre, e la deduzione suppone dei principii generali da cui si parte. Questi principii sono le proposizioni più generali che riassumono l'esperienza; è a questi principii i più generali che si ricerba giustamente il titolo di *leggi della natura*. Se la spiegazione andasse all'infinito, non vi sarebbero dei principii, non vi sarebbero leggi della natura: una spiegazione che non si fermasse in qualche punto sarebbe dunque una contraddizione. I primi principii sono senza dubbio inesplicabili, nel senso che è impossibile di dedurli da principii più generali: ma ciò prova la limitazione della conoscenza sperimentale? Perchè questa limitazione fosse perciò provata, bisognerebbe provare prima che questi che per noi sono dei principii ultimi, sono invece, nella natura delle cose, qualche cosa di derivato; che vi ha qualche cosa di anteriore che potrebbe spiegarli; ch'essi hanno una ragion sufficiente, quantunque noi non possiamo conoscerla. Non è dunque dalla *limitazione* del conoscibile che si conclude l'esistenza di *qualche cosa che lo limita:* al contrario è perchè noi ci siamo già formato un certo tipo ideale della conoscenza, che, dopo aver confrontato questo tipo con la conoscenza sperimentale e aver trovato questa inadequata a quello, noi concludiamo che la conoscenza sperimentale è insufficiente, perchè essa non può attingere a quella conoscenza a cui noi naturalmente aspiriamo. « Non si conosce, non si sente una mancanza, un limite, che quando si va al di là di questo limite..... Così la conoscenza non è limitata e imperfetta, che perchè si paragona con l'idea di una scienza universale e perfetta. E non si è sufficientemente esaminato questo soggetto, se s'ignora che designare un oggetto come finito

o limitato fornisce la prova della presenza reale dell'infinito e dell'illimitato, perchè non si può assegnare un limite se non in quanto si porta nella propria coscienza l'illimitato » (1). Quest' idea della scienza perfetta, al cui confronto la conoscenza sperimentale ci sembra limitata, quest'*illimitato che portiamo nella coscienza*, non è che l'idea metafisica della causa. Noi aspiriamo naturalmente a conoscere delle cause che non siano dei semplici antecedenti invariabili, delle cause che spieghino gli effetti, e con cui gli effetti abbiano un legame necessario: ma l'esperienza non ci offre queste cause o questi legami necessari, essa non ci offre che delle sequenze uniformi; è da ciò che noi concludiamo che la nostra conoscenza è imperfetta e limitata. Così noi siamo ritornati alla quistione antecedente: che cosa ci prova che vi hanno in realtà delle cause *metafisiche*, delle cause *efficienti* o *generatrici*, la cui natura *spiegherebbe* la natura dell'effetto, e tra cui e gli effetti vi ha un *legame necessario*, e non una semplice sequenza invariabile? Noi ammettiamo che il nostro spirito si forma naturalmente questa nozione della causa: ma possiamo noi ammettere che questa nozione ha un valore obbiettivo? Se noi ammettiamo ciò, noi lo ammetteremo senza prova, perchè non vi ha altra prova che una deduzione fondata sovra un'induzione antecedente; ora questa prova in questo caso è impossibile. Noi ammetteremo dunque la verità di questa proposizione *vi hanno delle cause metafisiche* o *efficienti*, unicamente perchè abbiamo una tendenza, più o meno forte, a crederla vera.

Ma quante cose, che noi abbiamo una tendenza naturale a credere, sono state nondimeno riconosciute false! Chi negherà che la nostra credenza naturale sia di ammettere che i colori, gli odori, ecc. ineriscono nei corpi ed esistono

(1) Hegel *Log. Introduz.*, § 60.

realmente fuori di noi? questa credenza non è meno naturale di quella per cui si ammettono delle cause efficienti o generatrici oltre gli antecedenti invariabili che noi costatiamo per l'esperienza. Tutti nondimeno riconoscono che i colori, gli odori, ecc., non sono che delle nostre sensazioni, e non esistono che nel nostro spirito. Sarebbe facile di aggiungere altri esempi simili, i quali mostrano che una tendenza subbiettiva a credere, per quanto essa sia forte, non può per se stessa essere una prova della verità della credenza: noi ci limiteremo a ricordarne uno solo, il quale ha la più stretta connessione con la quistione presente. I positivisti riconoscono che l'uomo ha una tendenza naturale ad assimilare il *modo essenziale di produzione* di tutti i fenomeni, in altri termini tutte le forze intime della natura, alla sua propria attività, e credere di comprendere queste forze intime, questo modo essenziale di produzione, quando egli ha dotato tutti gli agenti naturali di una forza e di una vita analoga alla sua. « Tale è, dice Comte, l'origine spontanea della filosofia teologica, di cui il vero spirito elementare consiste a spiegare la natura intima dei fenomeni e il loro modo essenziale di produzione, assimilandoli, per quanto è possibile, agli atti prodotti dalla volontà umana, secondo la nostra tendenza primordiale a riguardare tutti gli esseri quali si siano come viventi d'una vita analoga alla nostra, e d'altronde il più spesso superiore, a causa della loro più grande energia abituale »... Questa disposizione fondamentale è talmente esclusiva, « che l'uomo non ha potuto veramente rinunziarvi, che cessando di tener dietro a queste ricerche inaccessibili, per restringersi alla determinazione delle *leggi* dei fenomeni, astrazion fatta dalle loro *cause* »... Tuttavia questa « tendenza inevitabili della nostra intelligenza verso una filosofia radicalmente teologica » persiste ancora, e si manifesta « tutte le volte che noi vogliamo penetrare, a un ti-

tolo qualunque, sino alla natura intima dei fenomeni, secondo la disposizione generale che caratterizza necessariamente tutte le nostre speculazioni primitive ». Allorchè anche oggi lo spirito umano tenta di oltrepassare i limiti inevitabili della conoscenza, « egli ricade involontariamente di nuovo, fosse a riguardo dei fenomeni meno complicati, nel cerchio primitivo delle sue aberrazioni spontanee, perchè egli riprende uno scopo ed un punto di partenza necessariamente analoghi »... (1).

Questa tendenza naturale del nostro pensiero, che costituisce « il vero spirito generale di ogni filosofia teologica o metafisica » (2) ed è il punto di partenza necessario dell'intelligenza umana, (3) punto di partenza a cui, malgrado l'influenza di un'educazione conveniente, e malgrado le più sagge precauzioni continue, non si ritorna che troppo spesso (4) — questa tendenza a credere, con tutta la sua forza e la sua persistenza, non garantisce, secondo Comte, la verità della credenza : essa non ha secondo lui alcun valore obbiettivo, e non è che un semplice fatto subbiettivo del nostro spirito. Perchè dunque la nostra tendenza ad ammettere delle cause efficienti, al di là degli antecedenti costanti dell' osservazione, non sarebbe anch'essa un semplice fatto subbiettivo? perchè in questo caso il fatto stesso della credenza sarebbe una prova sufficiente della validità obbiettiva di questa credenza?

§ 6. Se l'osservazione non ci offre alcun esempio di causa efficiente, sembra che si dovrebbe concluderne che la nozione di causa efficiente (se questa nozione si trova

(1) T. IV, lez. 51.
(2) T. III, lez. 40.
(3) T. I, lez. 1.
(4) T. IV, lez. 51.

nel nostro spirito) (1) non è derivata dall'esperienza, ma è una credenza istintiva, una necessità primordiale ed innata del nostro pensiero. Per ora noi non possiamo dare la soluzione di questa difficoltà : diremo soltanto che una ricerca psicologica sull'idea di causa efficiente deve necessariamente supporre che questa idea è come tutte le altre di origine empirica. Affermare ch'essa è una necessità primordiale del pensiero è semplicemente affermare ch'essa è un fatto inesplicabile, ciò che renderebbe la nostra ricerca priva di oggetto. Noi supponiamo dunque che essa può spiegarsi, ed è questa la quistione che noi ci proponiamo : qual è l' origine della nozione di causa efficiente? come questa nozione — che

(1) Da ciò che l' osservazione non ci mostra che delle sequenze invariabili, e non mai delle cause efficienti, dei fenomeni in *congiunzione*, e non mai in *connessione*. Hume ne concludeva che noi non abbiamo alcuna idea di una connessione causale che sia qualche cosa di più di una sequenza invariabile. Ma la conclusione di Hume era in contraddizione con la sua premessa : come Hume avrebbe potuto trovare che i fenomeni sono semplicemente in congiunzione, e non mai in connessione, s' egli non avesse avuto l'idea di una connessione che è qualche cosa di più che una semplice congiunzione? Del resto lo stesso Hume confessa, dopo aver riassunto la sua analisi dell'idea di causalità in definizioni che corrispondono a quella di Mill di sequenza invariabile, che vi è qualche cosa che è sfuggita alla sua analisi (questa qualche cosa appunto che una causazione efficiente ha di più di una semplice sequenza invariabile). « Queste definizioni, egli dice, sono prese da circostanze straniere alla natura delle cause ; è un inconveniente senza rimedio ; non vi ha mezzo di giungere a una definizione più esatta, e noi non potremmo determinare questa circostanza che lega le cause agli effetti. Non solo noi non abbiamo idea di questa connessione ; noi non sappiamo nemmeno ciò che desideriamo di conoscere, quando ci sforziamo di concepirla ».

l'esperienza è incapace di giustificare — si sviluppa nondimeno dall'esperienza, secondo le leggi conosciute del nostro spirito? Questa quistione non è che un caso della quistione generale che forma l'oggetto di questo Saggio: perchè oltrepassiamo l'esperienza? perchè vi ha una metafisica? Noi abbiamo visto infatti che se lo spirito umano cerca le vere cause dei fenomeni al di là dei fenomeni stessi, è perchè non si contenta delle sequenze invariabili, ma domanda qualche cosa di più, cioè delle causazioni efficienti.

A questa ricerca dell'origine dell'idea di causa efficiente è applicabile ciò che abbiamo detto nel 1° paragrafo sulla ricerca dell'origine dei concetti metafisici in generale. Essa non ha solamente per noi un interesse storico e psicologico (per ispiegare i concetti metafisici che ci presenta la storia, e la *metafisica naturale* da cui essi derivano), ma anche e sovratutto un interesse dommatico. Il carattere illusorio dell'idea di causa efficiente diverrà più evidente, se noi scopriremo il meccanismo di quest'illusione. In altri termini, sarà allora più completamente dimostrato che questa tendenza, naturale allo spirito umano, d'immaginare delle cause tali e dei legami tra queste cause e gli effetti che siano qualche cosa di più che le sequenze invariabili costatate dalla esperienza, non ha alcun valore obbiettivo; che questa apparenza di mistero che il nostro spirito trova naturalmente nelle generalizzazioni della scienza, non è che un semplice fatto psicologico, di una significazione puramente subbiettiva; e che è illeggittimo di concluderne che la conoscenza sperimentale è necessariamente limitata, e che l'ordine fenomenale, conosciuto dall'esperienza, riposa su qualche esistenza ultrafenomenale, che l'esperienza non può conoscere. L'idea di causa efficiente non è, è vero, l'unica ragione per cui si ammette la limitazione della conoscenza sperimentale e un'esistenza

ultrafenomenale che la limita; ma i risultati a cui saremo pervenuti in questa prima parte, saranno completati da quelli a cui perverremo nella seconda.

Nel sistema di A. Comte l'origine della metafisica resta in realtà senza spiegazione. Per metafisica noi non intendiamo ciò che intende lo stesso Comte, che, come si sa, la distingue dalla filosofia teologica, e la fa consistere essenzialmente nella realizzazione delle astrazioni. Noi chiamiamo metafisico ogni modo di pensare differente radicalmente dal positivo, cioè dalla filosofia dell'esperienza: la metafisica è dunque per noi il genere, di cui la filosofia teologica e la filosofia metafisica di Comte sono delle specie. Così, dicendo che Comte non spiega l'origine della metafisica, noi non vogliamo dire solamente che egli non spiega perchè il metafisico realizza le astrazioni, e che neglige altre forme di filosofia differenti dalla teologica e non meno caratteristicamente metafisiche che la realizzazione delle astrazioni — sono dei punti che noi esamineremo più opportunamente altrove (1) —; ma sovratutto che non spiega questo fatto dello spirito umano, che è la manifestazione più colpente della sua tendenza ad oltrepassare i fenomeni, e che egli considera, al fondo, come la base sì della filosofia teologica che della metafisica. La filosofia metafisica non è per Comte che una modificazione della filosofia teologica: per conseguenza anch'essa è spiegata, in ultima analisi, per questo slancio primordiale dello spirito umano, che costituisce la filosofia teologica, per cui esso personifica le forze della natura, assimilandole alla volontà umana, e crede così di comprendere le cause *generatrici* o *efficienti* dei fenomeni, il lore *modo essenziale di produzione*. Così l'autore riduce talvolta i tre stati a due, riunendo in un concetto unico la filosofia

(1) V. cap. VII. § 1.

teologica e la metafisica, e distinguendole entrambe per un carattere comune, che contrappone a quello della filosofia positiva. «Il vero spirito generale di ogni filosofia teologica o metafisica consiste, egli dice, a prendere per principio, nella spiegazione dei fenomeni del mondo esteriore, il nostro sentimento immediato dei fenomeni umani; mentre al contrario la filosofia positiva è sempre caratterizzata, non meno profondamente, dalla subordinazione necessaria e razionale della concezione dell'uomo a quella del mondo» (1). Ora ciò che Comte non spiega è perchè l'uomo, animato dall'ambizione di conoscere il *modo essenziale di produzione* dei fenomeni, le cause *generatrici* o *efficienti*, crede di pervenire a questa conoscenza, prendendo per principio della spiegazione dei fenomeni del mondo esteriore il suo sentimento immediato dei fenomeni umani, o in altri termini, assimilando le forze della natura alla sua attività volontaria. «Al principio delle sue ricerche in tutte le scienze, lo spirito umano è sovratutto animato dall'ambizione di penetrare l'*essenza* delle cose, e d'arrivare alla nozione ultima che le *spieghi* universalmente. Egli non si sentirebbe sufficientemente stimolato, se non si proponesse dei problemi infiniti» (2). La filosofia teologica «si trovava perfettamente adattata alla natura generale della nostra debole intelligenza, che le più sublimi soluzioni ottenute senz'alcuna attenzione profonda e sostenuta potevano esclusivamente interessare. Ci è possibile oggi, sotto l'influenza di un'educazione conveniente, d'attaccarci vivamente alla ricerca delle semplici leggi dei fenomeni, astrazion fatta dalle loro *cause*» (3): ma «le quistioni più radicalmente inaccessibili ai nostri mezzi, la na-

(1) T. III, lez. 40.
(2) Littrè *Della filos. posit.* in *Framm. di filos. posit.*, p. 35.
(3) Comte v. IV. lez. 51.

tura intima degli esseri, l'origine e il fine di tutti i fenomeni, sono precisamente quelle che la nostra intelligenza si propone sopratutto in questo stato primitivo, tutti i problemi veramente solubili essendo quasi considerati come indegni di meditazioni serie. Se ne concepisce facilmente la ragione, perchè è l'esperienza sola che ha potuto fornirci la misura delle nostre forze; e se l'uomo non avesse dapprima cominciato per averne una opinione esagerata, esse non avrebbero mai potuto acquistare tutto lo sviluppo di cui sono capaci» (1). Così secondo Comte l'origine della filosofia teologica e, indirettamente, anche della filosofia metafisica è in questa ambizione che ha l'uomo, non sottomesso alla disciplina delle scienze positive, di voler conoscere le cause intime e generatrici, le cause *efficienti*, dei fenomeni: egli crede di pervenire a questa conoscenza, assimilando le forze della natura alla volontà umana: e non può rinunziare a quest'assimilazione, se non rinunziando alla ricerca delle cause *(efficienti)*, e restringendosi a quella delle leggi dei fenomeni, cioè delle uniformità di successione. Ma la causazione che si mostra negli atti volontari dell'uomo non è essa stessa che una semplice uniformità di sequenza; non si vede in questi atti l'azione della causa intima o efficiente: come dunque può nascere l'illusione che, trasportando questa sequenza di fenomeni, che noi chiamiamo azione volontaria, in tutto il dominio della natura, noi comprendiamo così, non più le semplici leggi o rapporti costanti di successione dei fenomeni, ma la loro natura intima e le loro *cause*, il loro modo essenziale di produzione? Perchè questo rapporto costante di sequenza che noi vediamo nell'azione volontaria, ci sembra, non un semplice rapporto costante

(1) V. I. lez. 1. Vedi pure i luoghi citati nel paragrafo precedente, verso la fine.

di sequenza, ma un modo essenziale di produzione dei fenomeni? perchè vi vediamo l'azione, non d'una causa *fisica*, ma d'una causa *metafisica*, o, come dice Comte, generatrice? perchè, in una parola, la volontà umana ci sembra una causa efficiente? È questo fatto che non spiega A. Comte. È evidente che se, trasferendo la nostra attività volontaria nelle forze della natura, noi sentiamo soddisfatto il bisogno che proviamo di conoscere le cause efficienti o il modo essenziale di produzione dei fenomeni, se noi prendiamo naturalmente la volontà per una causa efficiente, quest'errore deve essere fondato sulla natura stessa delle due nozioni, che noi confondiamo l'una con l'altra. L'azione volontaria deve somigliare, più che tutte le altre uniformità di sequenze che osserviamo nei fenomeni, al tipo che ci siamo formato del rapporto tra la causa intima o efficiente e il suo effetto, alla nozione del nostro spirito che corrisponde a queste parole: il *modo essenziale di produzione* dei fenomeni. Perchè è certo che, quantunque noi non conosciamo il *modo essenziale di produzione* di alcun fenomeno, noi dobbiamo avere una certa nozione di ciò che noi diciamo *modo essenziale di produzione*: noi dobbiamo sapere in che esso differisce da un semplice rapporto invariabile di sequenza; se non fosse così, come sapremmo noi che i rapporti invariabili di sequenza tra i fenomeni non sono il loro *modo essenziale di produzione?* Ora questo carattere, o qualche cosa di somigliante a questo carattere, per cui il modo essenziale di produzione o l'azione della causa efficiente si distingue dal semplice rapporto invariabile di successione, deve trovarsi, almeno apparentemente, nell'azione volontaria, perchè l'uomo possa cadere naturalmente nell'errore di credere che la volontà è una causa efficiente, e che nell'azione volontaria vi ha, non un semplice rapporto uniforme di successione, ma un modo essenziale di produzione dei fenomeni.

Bisogna dunque che la volontà abbia un'affinità naturale col tipo che noi ci formiamo della causa efficiente; e lo stesso deve dirsi, non solo della volontà, ma di tutto ciò che i metafisici hanno immaginato per dare una soddisfazione al loro bisogno di conoscere le cause *efficienti*. Fra tutte queste forme sotto cui la metafisica si è rappresentata la causa efficiente, compresa la nozione che A. Comte e i positivisti si formano di questa causa — senza la quale nozione non potrebbero distinguere le *cause* dai semplici antecedenti di sequenze invariabili —, deve esservi una nota comune: è di questa che noi cerchiamo di renderci conto.

L'oggetto di questa prima parte è dunque di spiegarci questa tendenza naturale del nostro spirito, che ci spinge ad immaginare, al di là delle cause empiriche (condizioni dei fenomeni), delle cause *efficienti* e un *modo essenziale di produzione* delle cose, che è qualche cosa di diverso dalle semplici uniformità di sequenza che si possono osservare tra i fenomeni. Noi ci spiegheremo questa tendenza, riconducendola a qualche fatto ordinario della nostra esperienza psicologica, e per questo fatto interpreteremo le differenti forme sotto cui la nozione di causa efficiente è apparsa nella storia del pensiero umano, in altri termini, le differenti concezioni metafisiche a cui lo spirito umano è pervenuto nella ricerca delle cause efficienti. Noi prenderemo per punto di partenza le nozioni più abituali e più spontanee che lo spirito umano si è formato su queste cause, e guardando al loro punto di contatto, al carattere comune in cui esse si somigliano, ridurremo il fatto che si tratta di spiegare a ciò che vi ha in esso di essenziale, e potremo così facilmente ricondurlo a qualche fatto più generale del nostro spirito: di là, prendendo un cammino contrario, potremo renderci ragione delle nozioni meno abituali e meno spontanee sulle cause efficienti che ci

presenta la storia della metafisica, interpretando, per via deduttiva, questi fatti mediante i risultati già ottenuti per la via induttiva. È solo a questa condizione che il nostro metodo può essere sperimentale: la nostra base devono essere i dati della storia, ma noi dobbiamo spiegarli per le generalità ottenute per l' osservazione psicologica. La generalità ultima, a cui ci condurranno i fatti studiati in questa prima parte, e per cui cercheremo di spiegarli, spiegherà forse egualmente quelli che studieremo nelle due parti seguenti.

CAPO II.

L' ANTROPOMORFISMO

Art. 1.

La filosofia teologica.

§ 1. Questa tendenza spontanea dell'uomo, che caratterizza secondo Comte lo stato primitivo del pensiero, ad « erigere se stesso a tipo universale », e « trasportare involontariamente il sentimento intimo della propria natura all' universale spiegazione radicale di tutti i fenomeni », è certamente quella che ha creato le prime nozioni metafisiche dello spirito umano, applicato alla ricerca delle cause. Questa tendenza è quella che colpisce più immediatamente il pensatore, quando la sua attenzione si rivolge verso quest'ordine di fatti: così prima di Comte essa era stata già segnalata da Hume (1), da Reid (2) e da tanti altri pensatori sì ostili che favorevoli alle concezioni teologiche. Molti osservatori hanno richiamato l'attenzione su questo fatto, che i selvaggi suppongono un' anima o uno spirito da

(1) *Storia naturale della religione* III.

(2) V. *Saggi sulle facoltà attive*. Saggio I c. II e Saggio IV c. III.

per tutto ove vedono un movimento o qualche altro fenomeno che non possono spiegare. Così gli autori che più recentemente hanno fatto un oggetto del loro studio delle origini della civiltà, hanno considerato l' animismo (1) delle religioni primitive come una filosofia naturale, grossolana ed infantile, fondata su questa disposizione dello spirito dell' uomo primitivo. L'animismo, dice Tylor, sviluppandosi in una dottrina d'esseri spirituali, animanti e controllanti l'universo in tutte le sue parti, non è insomma che una teoria delle cause personali, che si trasforma in una filosofia generale dell'uomo e della natura (2). « L'uomo primitivo ha modellato gli esseri spirituali sull'idea che s'è fatta della sua anima propria, e in secondo luogo egli si è proposto di spiegare i fenomeni naturali, partendo da questo principio sì ingenuo ed infantile che la natura è realmente animata in tutte le sue parti. Se, come dice il poeta, colui è veramente felice,

Qui potuit rerum cognoscere caussas.

(1) Per *animismo*, termine, in questo senso, introdotto opportunamente dal Tylor, s'intende la credenza che ammette che l'anima è una sostanza distinta dal corpo e separabile da esso, e che attribuisce la causa dei fenomeni naturali a delle anime (spiriti, demoni o divinità) diffuse nella natura e concepite più o meno per analogia a quella dell'uomo. Dando alla parola questo nuovo significato, il Tylor ha soddisfatto a un bisogno reale della terminologia filosofica, perchè la parola *spiritualismo* è troppo stretta per poter comprendere le credenze primitive, anzi, più generalmente, antiche, analoghe all'odierno sistema spiritualistà. Per l'uomo primitivo, e anche per la più parte dei filosofi antichi, l'anima dell'uomo e tutti gli altri esseri che si concepiscono sul tipo di essa, non è una sostanza spirituale (nel senso moderno), ma materiale anch' essa, come il corpo, quantunque differente più o meno dai corpi ordinari.

(2) *La civilizzazione primitica*, t. II c. XVII sulla fine.

le tribù grossolane dell' antichità possedevano almeno questa felicità, ch' esse potevano spiegarsi d'una maniera soddisfacente la causa di tutti i fenomeni. Per esse in effetto, gli esseri spirituati, folletti e gnomi, fantasmi e mani, demoni e divinità, erano le cause viventi, personali, della vita universale « I primi uomini trovavano per tutto una spiegazione facile, i misteri della natura non erano loro così nascosti come lo sono a noi », dice Giacomo Böhme, il mistico. Ciò è perfettamente vero, si potrebbe rispondere, se si ammette che questi uomini primitivi credevano alla filosofia animista della natura, che sopravvive ancora oggi nello spirito del selvaggio. Essi potevano attribuire a degli spiriti, amici o ostili, tutti i fenomeni della natura; tutto ciò che loro accadeva di bene o di male durante la vita; essi vivevano in relazione costante e amichevole con le anime viventi e possenti dei loro antenati, cogli spiriti del ruscello e dei boschetti, con quelli del piano e della montagna. Essi conoscevano bene il possente sole pieno di vita che versava su loro la sua luce e il suo calore. Essi conoscevano pure il gran mare vivente, che veniva a spezzare le sue onde terribili sulla costa; essi conoscevano, infine, queste grandi individualità, il cielo e la terra, che producevano e che proteggevano tutte cose. Perchè, come il corpo umano, nel loro pensiero, viveva e agiva in virtù dello spirito o dell' anima che lo abita, così tuttociò che si passa nel mondo loro sembrava sottomesso alla influenza di altri spiriti. L' animismo costituì dapprima semplicemente la spiegazione filosofica della vita umana; esso finì per prendere una tale estensione, che fornì bentosto la spiegazione filosofica di tutti i fenomeni naturali » (1). L' antropomorfismo dell'uomo primitivo è dunque complicato con la

(1) Tylor *La civilizzaz. primit.* t. II c. XV.

idea che egli si forma dell' anima umana: così molti vedono in quest'idea il punto di partenza della concezione animista della natura. Si è quindi contestata la verità della dottrina di A. Comte, secondo cui il puro feticismo, cioè, come oggi si direbbe e come egli al fondo voleva dire, il naturismo, è lo stato primitivo e spontaneo del pensiero umano. La prima concezione d' essere soprannaturale, che si possa scoprire, dice Spencer, è quella dello spirito d'un uomo morto: il feticismo non è una credenza primitiva, ma una fase secondaria della concezione del sovrannaturale. Gli esseri sovrannaturali sono al principio gli spiriti degli uomini: poi divengono gli agenti a cui si assegnano le forze degli oggetti esteriori, cioè spiriti feticci; essi arrivano a popolare il cielo, a stabilirsi nel sole, la luna, le stelle, che essi muovono. Non si ha la tendenza a supporre gratuitamente l'animazione dell' oggetto materiale; è solo quando si vede un'apparenza, un movimento, un rumore insolito in un oggetto, che si forma l'idea che esso è abitato da uno spirito. Ciò a cui s'indirizza veramente l'adorazione del feticista sono gli spiriti invisibili che abitano gli oggetti: altre volte il culto degli oggetti materiali proviene da un equivoco occasionato dall'omonimia o da altre forme del linguaggio, da proposizioni accettate in nome dell' autorità, e che non si potrebbe evitare di mal interpretare. Quale rassomiglianza possiamo noi trovare fra l' uomo e una montagna? o fra l'uomo e l'alba del giorno? se queste cose vengono personificate, non può essere por una tendenza spontanea dell'uomo a personificare le forze della natura. L'animale sa differenziare le cose animate dalle cose inanimate: è il movimento spontaneo che gli serve di segno. L'uomo primitivo deve distinguerle più nettamente che gli animali: un oggetto inanimato non sveglierà l'idea di vita, se non quando esso, in chec-

chessia differisca d'altronde dalle cose viventi, manifesti la spontaneità caratteristica degli esseri viventi. Così p. e. i selvaggi prendono per viventi gli oggetti d'arte, che sono forniti di un movimento apparentemente spontaneo, un orologio, una bussola, ecc. La condotta insolita d'un oggetto inanimato suggerisce all'uomo primitivo l'idea d'un essere animato; l'idea dell'azione volontaria prende nascita; e la nozione vaga d'animazione così svegliata diverrà evidentemente una nozione più definita, secondo che lo sviluppo della teoria spiritista fornisce una causa specifica alla quale si può attribuire la condotta anormale dell'oggetto. I *doppi* dei morti pullulando da per tutto, essendo capaci d'apparire e disparire a loro grado, agendo di maniere impossibili a prevedere, sono riguardati come le cause di tutto ciò che sembra strano, inatteso, inesplicabile. Tutti i movimenti apparentemente spontanei, tutti i fenomeni che non sono abituali, si attribuiscono all'azione degli spiriti: questa quantità innumerevole d'uomini senza corpo sono degli agenti sempre disponibili, degli antecedenti che l'intelligenza rapporta a tutte le azioni ambienti che reclamano una spiegazione. A misura che la dottrina degli spiriti si sviluppa, noi troviamo una soluzione facile di tutti i cangiamenti che i cieli e la terra non cessano di presentare. Le nubi che s'ammassano e che svaniscono, le stelle filanti che si mostrano e dispariscono, la superficie dell'acqua che perde subito il suo splendore sotto l'alito d'un vento leggiero, le metamorfosi degli animali, le trasmutazioni di sostanze, le tempeste, i terremoti, le eruzioni di vulcani, tutto diviene spiegabile (1).

---

(1) V. Spencer *Princ. di sociologia*, vol. I, in ispecie (per le proposizioni citate) pag. 103, 148, 183, 187-189, 303-306, 389, 434-476, 500, 569, 595-596, 610, ecc. traduz. franc.

Le obbiezioni di Spencer contro la dottrina che il feticismo è una credenza spontanea e primitiva, che l'uomo primitivo personifica naturalmente *tutti* gli agenti naturali, *tutte* le forze della natura, sono certamente di molta gravità. In molti casi, sembra più ragionevole di ammettere che le nozioni feticiste sono qualche cosa di secondario, che esse non si sviluppano se non sulla base di qualche concezione più spontanea e naturale. Una foresta, una montagna, una fonte, un sasso, ecc. non verranno immediatamente personificati: essi saranno prima considerati come un'abitazione di qualche spirito, ovvero avranno qualche altra relazione col culto degli spiriti, e il culto che primitivamente non viene indirizzato se non allo spirito, finisce per riportarsi sullo stesso oggetto materiale. La pietra che serve di altare per il sacrifizio, finisce per attirare l'adorazione, che in principio non è rivolta che allo spirito o alla divinità a cui si sacrifica; le offerte date al mare per propiziarsi il dio del mare finiscono per considerarsi come dovute a questo stesso elemento; il fuoco che viene impiegato nel sacrifizio o le preghiere della liturgia diventano degli oggetti di culto e degli esseri divini, così bene che la immagine del dio finisce per confondersi, nell'adorazione del credente, col dio stesso di cui è l'immagine. I malintesi occasionati dal linguaggio avranno pure, come vuole Spencer, apportato il loro contributo alla massa generale delle concezioni feticiste. È dunque verisimile che in molti casi la divinizazzione degli oggetti naturali presupponga il culto di esseri spirituali distinti dalla materia — di cui si può ammettere con Spencer che la prima idea è stata quella dell'anima dell'uomo —. Ciò però non impedisce che in altri casi sia potuto avvenire il processo contrario, cioè che il culto di divinità spirituali, separate da ogni oggetto

della natura, si sia svolto da un culto precedente di oggetti naturali, animati e divinizzati. Il negro della Costa d'oro dà agli spiriti feticci il nome generico di wong: egli dice: un wong abita questa riviera, quest'albero, quest'amuleto; ma il più spesso si contenta di dire: questa riviera, quest'albero, quest'amuleto è un wong (1). Gli spiriti che risiedono in questi oggetti sono distinti dagli oggetti stessi e allo stesso tempo si confondono con essi (2). Qualche cosa di analogo si osserva nel politeismo classico. Ordinariamente si dice che esso era una religione naturalista, un culto delle forze della natura, ma questa nozione non è rigorosamente esatta. Poseidon è così bene distinto dal mare che esso viene ad assidersi nell'assemblea dell'Olimpo; tutti i fiumi della terra (cioè le loro personalità, i loro spiriti), secondo Omero, si riuniscono nell'Olimpo alla grande assemblea convocata da Giove, tutti prendono posto nei seggi politi. Ma da un'altra parte le divinità sono identificate con gli oggetti naturali. Giove, il dio del cielo, è identificato col cielo stesso, e noi troviamo anche nel linguaggio le tracce di questa identità (p. e. *sub Iove vivere,* per dire: vivere all'aria aperta). La stessa confusione fra il cielo e il dio che governa il cielo si trova da per tutto presso i popoli primitivi. In questo caso, come in tutti quelli in cui si tratta delle grandi divinità della natura, sembra più verosimile di ammettere, non che un essere spirituale, originariamente senza relazione con l'oggetto naturale,

(1) Tylor *op. cit.*, t. II. c. XV.

(2) Anche dei filosofi che, come Platone, distinguono nettamente Dio, cioè l'anima del mondo, dal mondo stesso che ne è solamente il corpo, considerano talvolta quest'ultimo come la divinità stessa. V. p. e. *Epinomide* 976 e — 977 a.

si è in seguito fissato in quest'oggetto, ma che l'essere spirituale è stato, all'origine, lo stesso oggetto naturale personificato, o, a dir meglio, l'anima, la personalità di quest'oggetto, che, distintasi dal corpo (per un'estensione del dualismo che la dottrina *animista* comincia per ammettere nell'uomo), è divenuta di più in più in dipendente dal suo inviluppo materiale, e si è concepita d'una maniera sempre più antropomorfistica (1). Ciò che può sembrare una prova della tesi di Spencer, che il punto di partenza delle idee sul sovrannaturale fu la nozione dello spirito d'un uomo morto, è il carattere completamente antropomorfo degli esseri sovrannaturali. « L'uomo dice Tylor, attribuisce sì ordinariamente ai suoi dei la forma umana, le passioni umane, la natura umana, che noi possiamo a bella prima dichiarare che l'uomo è un antropomorfita, un antropopatita, e, per completare la serie, un antropofisita. È uno dei più forti argomenti della teoria secondo cui la concezione dell'anima umana è la sorgente e la origine delle opinioni relative agli spiriti e alle divinità in generale. Anche le possenti divinità, su cui riposano le funzioni più vaste dell'universo, sono modellate sull'anima umana; noi vediamo che i loro sentimenti e le loro simpatie, il loro carattere e le loro abitudini, la loro volontà e i loro atti, la sostanza di cui sono composti e la forma che rivestono in mezzo a tutte le loro adattazioni, a tutte le loro esagerazioni, a tutte le loro modificazioni, si modellano, in una grande misura, su dei caratteri imprestati allo spirito umano, (2). Tuttavia il Tylor non ne conclude, come Spencer, che

(1) V. Goblet d'Aviella *L'idea di Dio secondo l'antropologia e la storia*, p. 131-137.

(2) Tylor *op. cit.*, t. II. c. XVI.

tutti gli spiriti e divinità non sono originalmente che delle anime, o, come dice Spercer, dei *doppi* di uomini, ma solamente che l'uomo primitivo concepisce gli spiriti di cui anima la natura, per analogia con la nozione che si è formata del proprio spirito. L'antropomorfismo delle religioni sarebbe certamente meno grossolano, se l'uomo non vedesse nei suoi dei che le cause dei fenomeni; ma l'oggetto della religione non è di speculare sull'essenza degli dei, ma di stringere con essi delle relazioni pratiche. Il credente vuole influire sulla loro volontà con la preghiera, spera di eccitare la loro compassione e cerca di propiziarseli con doni e con adulazioni, ripone in essi la sua confidenza, ne fa gli oggetti della sua riconoscenza, del suo amore e della sua collera; più attribuisce ad essi una natura che gli sia facile di evocare nella sua immaginazione, più si sente circondato della loro presenza e per conseguenza della loro protezione; tutto ciò lo spinge a dotarli dei suoi motivi di agire, delle sue passioni, della sua indole, della sua forma stessa, per poter vivere con essi in una unione più intima. In realtà le idee che si riattaccano evidentemente al culto degli antenati, o, più generalmente, degli uomini morti, sono, nelle antiche religioni, inestricabilmente legate con quelle che si riattaccano non meno evidentemente al culto delle forze della natura. Questi due ordini d'idee derivano da due sorgenti originalmente indipendenti, ma finiscono per confondersi per l'azione incessante di un sincretismo e di un'assimilazione posteriore, come delle correnti originariamente distinte che confondono le loro acque in uno stesso letto? ovvero si deve ritornare alle idee di Evemero, e ammettere, come dice il poeta, che una sola è la stirpe degli uomini e degli dei? (1) L'idea di as-

(1) Pindaro Nem. VI, 1.

segnare ai fenomeni della natura delle cause analoghe alla nostra propria attività, tutte le volte che si trovi o creda di trovarsi in questi fenomeni qualche circostanza che possa suggerire la nozione della vita o quella della volontà, sovratutto il movimento spontaneo, nasce così naturalmente nello spirito umano come quella di vedere nel proprio essere una dualità, una sostanza anima distinta e separata dalla sostanza corpo: questi due principii della filosofia spiritualista o, più generalmente, animista sembrano egualmente primitivi; perchè subordinare il primo al secondo? (1) D'altronde, che si ammetta o no l'ipotesi esclusiva di Spencer, ciò non fa niente alla quistione fondamentale: l'idea di Comte, nei suoi tratti più generali, resta sempre vera: lo stato primitivo della coltura è, nell'un caso e nell'altro, caratterizzato da questa tendenza naturale che ha l'uomo, e che allora può manifestarsi con tutta la sua energia, a spiegare i fenomeni della natura assimilando le loro cause alla sua propria attività. Nè lo Spencer lo nega. « Ogni atto volontario, egli dice, è per l'uomo primitivo la prova che esiste in lui una sorgente di forza... Quando produce del movimento, egli percepisce il sentimento concomitante dello sforzo. Questo sentimento dello sforzo, antecedente percepito dei cangiamenti prodotti da lui, diviene l'antecedente concepito dei movimenti non prodotti da lui... Al principio l'idea delle forze muscolari, considerate come antecedenti d'avvenimenti insoliti che si passano attorno dell'uomo, trascina tutto l'insieme delle idee associate. Gli sforzi che suppone per induzione, li riguarda come prodotti da esseri simili a lui. Col tempo, la concezione dei doppi dei morti, creduti autori di tutti i cangiamenti, ad eccezione dei più familiari, si modifica. Essi divengono meno grossolani, ma alcuni ingrandiscono per divenire personaggi più importanti, che tengono in loro potere degli ordini di fenomeni che, relativamente regolari nel loro corso, suggeriscono la credenza ad esseri che sono al tempo stesso troppo più possenti dell'uomo e più costanti nei loro modi di azione. In sorta che l'idea di una forza messa in azione da questi esseri si stacca a poco a poco dall'idea dello spirito di un uomo morto » (1).

(1) L'osservazione sembra confermare quest'opinione conciliante, che vede nella fisiolatria e nella necrolatria due sorgenti delle religioni egualmente primitive e indipendenti l'una dall'altra. « Sembra che in China il culto degli antenati sia venuto a innestarsi sovra un naturismo anteriore. Fra i Polinesi, si è potuto stabilire che il culto dei morti, originario degli arcipelaghi orientali, ha ricoperto qua e là l'antica venerazione mitologica della natura, mentre non è quasi penetrato nelle isole più occidentali della Micronesia ». « In Siberia, secondo Castren, esistevano delle popolazioni che veneravano gli oggetti naturali, ma non avevano mai sentito parlare degli spiriti ». (Goblet d'Alviella *L'idea di Dio secondo l'antropologia e la storia*, pag. 86 e 110).

§ 2. La teoria animista, nella sua doppia funzione di spiegare i fenomeni della vita e di fornire al tempo stesso una spiegazione antropomorfistica della natura in generale; questa teoria, che costituisce, come dice Tylor, la filosofia grossolana e infantile dei popoli primitivi, è pure il fondo della maggior parte delle concezioni metafisiche dello spirito umano in uno stato avanzato di cultura. Vi hanno, dice Aristotile (2), tre scienze speculative: la fisica, la matematica e la teologia. La scienza del sovrasensibile, la *metaempirica*, in questa divisione delle scienze, si limita dunque alla

(1) *Principii di sociologia*, v. IV. § 659.

(2) *Met.* l. XI. VII. 6.

teologia: il concetto di metafisica (nel nostro senso) e quello di teologia sono così per Aristotile equivalenti. Una tale definizione della metafisica non può convenire certamente che alla metafisica quale la comprende Aristotile, ma è approssimativamente della stessa maniera che i più l'hanno compresa e la comprendono tuttora. L'oggetto della metafisica sono, secondo Kant, le due idee di Dio e dell'anima: così, deducendo queste due idee, egli intende dedurre i principii fondamentali della metafisica o, com'egli dice, della dialettica naturale della ragione umana (1). Questa nozione della metafisica è senza dubbio troppo stretta, e non potrebbe convenire, e nemmeno rigorosamente, che alla metafisica scolastica dei suoi tempi. Non è meno vero però che la metafisica di tutti i tempi si riduce sommariamente alle due idee assegnate da Kant, le altre idee trascendenti, oltre le prime che l'uomo ha concepite (cioè Dio e l'anima) non essendo, nella storia del pen-

(1) Oltre le *idee* di Dio e dell'anima, vi hanno pure per Kant le *idee* cosmologiche, sulle quali volgono le *antinomie* della ragion pura. Ma esse, dice Kant, non oltrepassano il fenomeno, o il mondo sensibile. Le idee non diventano *trascendenti*, se non in quanto noi poniamo l'incondizionato completamente al di fuori del mondo sensibile, e i nostri concetti hanno un oggetto puramente intelligibile. Fra tutte le idee cosmologiche è quella che dà nascita alla quarta antinomia (di cui la tesi afferma, e l'antitesi nega, un essere assolutamente necessario) che ci spinge ad arrischiare questo passo. Così essa è legata all'idea dell'*Ens realissimum* o Ideale della ragion pura (idea di Dio). *Osservaz. finale su tutta l'antinomia della ragion pura (Critica della rag. pura, Dialettica trascendentale* l. II. cap. II. sez. IX, IV). Nella sez. 3. del l. 1. della *Dialettica trascendentale (Sistema delle idee trascendentali,* in nota, 2. ediz.) Kant dice più esplicitamente che la metafisica ha per oggetto le idee di Dio e dell' anima.

siero umano, che degl'incidenti transitori, mentre queste costituiscono la sua *metafisica perenne*, e sono come un fondo immutabile, sotto le onde cangianti della superficie.

L'attività dell'uomo, o più generalmente dell'essere animato, si distingue per due caratteri: la spontaneità del movimento e la manifestazione di uno scopo o di un disegno. Così questa è la doppia funzione dell'elemento spirituale, o, piuttosto, animico, nella economia della natura: esso è considerato come principio del movimento, e al tempo stesso come causa di ciò che nei fenomeni può riguardarsi come la manifestazione di un piano o di un disegno, in altri termini (quando i concetti della metafisica acquistano più precisione) come principio della finalità della natura, di ciò che si chiamano *le cause finali*.

È sovratutto nella filosofia antica, quando i principii della meccanica sono ancora ignorati, che l'elemento animico viene considerato come principio di movimento. Due cose, dice Platone, ci fanno credere all'esistenza degli Dei: la prima è che l'anima, ciò che muove se stesso, è la causa prima di tutti i movimenti che avvengono nel mondo materiale; l'altra, l'ordine che si osserva nel movimento degli astri, e in quante altre cose sono soggette alla potestà dell'intelletto, il quale dispose il tutto (1). « Il movimento che muove se stesso (quello dell'anima) è il primo nell'ordine della generazione e della potenza; ogni altro gli è secondo. Infatti quando una cosa produce del cangiamento in un'altra, e questa in un'altra ancora, e così di seguito, vi ha mai tra queste cose un primo motore? e come, essendo mosso da un altro, sarebbe il primo che si muove?

(1) *Leggi*, 966.

Ma quando ciò che muove se stesso produce del cangiamento in un altro, e questo in un altro ancora, e così nasce un'infinità di movimenti, il principio di tutti questi movimenti sarà altro che il movimento di ciò che muove se stesso? Se esistessero tutte cose insieme in riposo, come osano dirlo la più parte di quelli che studiarono la natura, qual movimento si produrrà per il primo? certamente quello che muove se stesso. Il principio adunque di tutti i movimenti, il primo movimento che si produce nelle cose che sono in riposo, il primo movimento che si è prodotto nelle cose che si muovono, è quello che muove se stesso: esso è necessariamente il più antico e il più possente di tutti i cangiamenti, ma quello che è mosso da altra cosa e muove altre cose, non è che il secondo. Ora se noi vedessimo questo movimento in qualche cosa di materiale, quale proprietà attribuiremmo a questa? Diremmo che essa vive, se essa muove se stessa. Ma quando ammettiamo l'anima in qualche cosa, non diciamo pure che questa cosa vive? Così muovere se stesso è la definizione dell'essenza di ciò che ha nome anima, ed è stato dimostrato che l'anima è il primo principio della generazione e del movimento, della corruzione e del riposo, in tutti gli esseri presenti, passati e avvenire» (1).

Noi vediamo che qui Platone propone, quantunque esprimendolo in una forma meno precisa che il suo successore Aristotile, l'argomento che conclude alla necessità di una prima causa motrice per l'impossibilità di una serie infinita di cause. Anassagora avea pure certamente in vista di evitare questa difficoltà, quando ammetteva che all'origine esistevano tutte le sostanze mescolate insieme ed in riposo, e l'Intelligenza mise il

(1) *Leggi X*. 894 d — 896 a.

tutto in movimento, e iniziò il processo della separazione di queste sostanze. Così tra i suoi predecessori Aristotile (1) non attribuisce propriamente di avere ricercato la causa motrice che ad Anassagora, ed anche ad Empedocle, evidentemente perchè le forze motrici di questo, cioè l'odio e l'amore, essendo dei principii spirituali, o più propriamente animici (secondo l'animismo primitivo, cioè semimateriali), e dei principii inconvertibili negli elementi materiali ed egualmente primordiali che essi, erano propri a servire da cause prime, benchè Empedocle stesso non ne avesse fatto quest'uso, non essendosi proposto il problema di evitare il regresso all'infinito nelle cause. In verità Aristotile pensa che il principio motore potrebbe anche attribuirsi ad altri filosofi, oltre ad Anassagora e ad Empedocle (2): ma è notevole che tutti i suoi predecessori che, secondo Aristotile, hanno ricercato, o a cui può attribuirsi di avere ricercato, il principio del movimento, non hanno trovato questo principio che nello spirito o in altri

(1) V. *Met*. l. I. III. 12-14. IV. 2-6. V. 12-13. VII. 3.

(2) A quelli che, come Parmenide nella seconda parte del suo poema, ammettono come elementi primordiali il fuoco e qualche altra sostanza, in quanto si servono del primo come se gli attribuissero una natura motrice (*Met*. l. I. III. 11); e allo stesso Parmenide ed anche ad Esiodo, in quanto sembrano porre l'Amore come principio (l. I. IV. 1). Di queste due opinioni la prima (cioè quella di cui è quistione nel c. III. 11) non è menzionata nel c. VII. 3, in cui vengono indicate le dottrine dei filosofi che hanno ammesso una causa motrice; e in quanto alla seconda, cioè quella di cui nel c. IV. 1, Aristotile in questo luogo non afferma categoricamente che gli autori di cui si tratta hanno ricercato il principio del movimento. Nel c. V. 12-13, dove riassume ciò che ha detto delle ricerche dei suoi predecessori sulla causa motrice, egli non indica, evidentemente, che le dottrine di Anassagora e di Empedocle.

agenti analoghi (p. e. l'amicizia e la discordia di Empedocle, o l'amore di Parmenide), immaginati com'esso sul tipo della nostra attività umana o animale (1). Fra quelli che hanno assegnato un principio del movimento Aristotile non conta Platone, perchè prende alla lettera le allegorie del Timeo (delle quali in seguito avremo occasione di esporre il significato), in cui Platone immagina una creazione dell' anima nel tempo e un movimento caotico degli elementi materiali, anteriore all'esistenza del cosmos e dell'anima stessa.

Dai luoghi citati d'Aristotile non bisogna concludere che Anassagora, Empedocle e gli altri a cui egli accenna in questi luoghi, siano i soli che, prima di lui, abbiano spiegato il movimento per un agente spirituale: le indicazioni che noi troviamo su ciò nella *Metafisica* devono essere completate con quelle che Aristotile stesso ci dà nel *De Anima*. Nella *Metafisica* Aristotile rifiuta a quelli che non hanno ammesso una pluralità di sostanze egualmente primordiali l'onore di avere ricercato la causa del movimento, perchè i fisici che, ammettendo un principio unico, consideravano l'elemento animico da essi supposto nella natura come l'agente essenzialmente motore, non proponevano un'ipotesi che fosse propria a dare una soluzione radicale alla quistione della origine prima del movimento, l'elemento animico convertendosi, secondo loro, negli altri elementi, e questi

(1) V. i luoghi citati nelle due note precedenti, e specialmente *Met.* l. I. VII. 3. Il fuoco di Parmenide, di cui in *Met.* l. I. III. 11, luogo citato, è animato, come l'altro dei suoi due elementi, ed è considerato come l'elemento, per dir così, più spirituale (V. Zeller *Filos. dei Greci* t. 2. 529). Noi non sappiamo se vi erano altre dottrine, a cui l'indicazione di questo luogo d'Aristotile deve essere riferita, oltre che a quella di Parmenide: in ogni caso queste dottrine ci sono sconosciute.

reciprocamente in quello, sicchè nessuno di essi poteva considerarsi come un principio assolutamente primo. Del resto il principio essenzialmente motore era, per tutti i fisici, e in generale per tutti i filosofi, l' anima. « L'animale, dice Aristotile (1), sembra differire dall'inanimato per due caratteri, il moto e il senso: così dai nostri maggiori riceviamo questi due caratteri sull'anima. Alcuni dicono sovratutto l'anima essere il movente, ma perciò credono necessario che l'anima stessa sia in movimento ». Ciò che dobbiamo prima di tutto notare su questo luogo d'Aristotile è che egli non parla qui semplicemente dell'anima come principio dell'essere vivente, ma ancora come principio diffuso nella natura inanimata. E in effetti egli adduce come esempi di quest'opinione, che l'anima è sovratutto il movente, ma perciò è necessario che essa stessa sia in movimento, la dottrina di Leucippo e di Democrito che identificavano l'anima cogli atomi di fuoco (facendo perciò del fuoco, anche come elemento della natura inanimata, un principio animico ed essenzialmente motore) (2), quella dei Pitagorici, che dicevano l'anima essere quei corpuscoli che fluttuano nell'aria o ciò che li muove (parlando così perchè questi corpuscoli sono sempre in movimento) (3), e quella dei Platonici che definivano l'anima ciò che muove se stesso (definizione che comprendeva anche l'anima del mondo) (4), concludendo su questi filosofi che « essi tutti *sembrano* aver creduto esser sovratutto proprio dell' anima il movimento, e tutte le altre cose

(1) *De an.* l. I. II. 2.

(2) *Ibid.* 3. Cfr. su questa dottrina di Democrito ciò che diremo nel § 13.

(3) *Ibid.* 4.

(4) *Ibid.*

esser mosse dall'anima, questa da se stessa » (1), e aggiungendo come altro esempio Anassagora che « dice che ciò che muove è l'anima, e se qualche altro ha pensato l'universo esser mosso dall'intelligenza » (2). Un'altra osservazione importante è che, quantunque Aristotile nel luogo citato dica solamente di *alcuni* che hanno ammesso che l'anima è sovratutto il movente (e che perciò essa stessa deve essere in movimento), tuttavia, in sostanza, egli attribuisce quest'opinione pressochè alla totalità dei suoi predecessori che hanno parlato dell'anima. E infatti, quando è quistione degli altri che hanno definito l' anima per l' altro dei due caratteri ricevuti sull'anima dai predecessori, cioè il senso o la conoscenza (ai quali tutti attribuisce di aver identificato l'anima coi principii dell'universo), dice di essi in generale : « E come hanno opinato dei principii, così hanno affermato dell'anima : non è infatti contro la ragione ch'essi *hanno collocato la causa del moto nella natura dei principii* » (3). E poi, confutando l'opinione di quelli che fanno dell'anima un'armonia : « Inoltre non è proprio dell'armonia il muovere ; ma all'anima *tutti*, per così dire, attribuiscono massimamente questo » (4). Così noi possiamo affermare, secondo Aristotile, che quasi tutti i filosofi

(1) Questa proposizione non deve riferirsi solamente ai filosofi di cui parla immediatamente prima, « quanti dicono l'anima esser ciò che muove se stesso », cioè i platonici, ma a tutti quelli di cui ha parlato, cioè anche agli atomisti e ai pitagorici. Nel primo caso non direbbe *sembrano*, perchè è una dottrina che i platonici professano esplicitamente : questa parola mostra che la proposizione è una semplice deduzione d'Aristotile, ciò che si comprende perfettamente, se noi la riferiamo anche agli atomisti e ai pitagorici.

(2) *Ibid.* 5

(3) *Ibid.* 10.

(4) C. IV. 3.

greci anteriori aveano riguardato l'anima come la forza motrice per eccellenza, e che quelli fra di essi, in generale, che aveano ammesso lo spirito come un principio dell'universo (cioè una o un'altra forma della filosofia teologica), è sovratutto come causa motrice che l'aveano fatto servire alla spiegazione dei fenomeni. Le indicazioni particolari sui filosofi teologici, contenute nell'esposizione storica del I libro del *De anima*, confermano questo concetto che risulta dalle proposizioni generali. Oltre che ad Anassagora e ai Platonici, la dottrina che assegna al principio spirituale del mondo la funzione di causa motrice (e che perciò riguarda questo principio come esso stesso necessariamente in movimento), è attribuita : a Talete, che anch'egli sembra aver ammesso che l'anima « è infusa nel tutto, per cui forse ha opinato che tutto è pieno di dei e di demoni » (1) — questi, dice Aristotile, pare che abbia creduto che l'anima è un principio motore, attribuendo l'anima alla pietra (cioè alla calamita) perchè muove il ferro (2)—; a Diogene d'Apollonia, che identificava l'anima cosmica con l'aria, la più sottile di tutte le sostanze e il principio di tutte le cose — « e perciò disse l'anima conoscere e muovere : conoscere, perchè è il principio, e di questo constano le altre cose (secondo la massima di molti *fisici* che il simile si conosce dal simile) ; *ed essere motrice, perchè è ciò che vi ha di più sottile* » (3)—; ad Eraclito, che vedeva nel fuoco, come Diogene d'Apollonia nell'aria, al tempo stesso l'elemento primitivo e il principio animatore dell'universo—il fuoco infatti, dice Aristotile su questa dottrina, « è costituito di parti le più sottili ed è assai più incorporeo che gli altri ele-

(1) C. V. 17.

(2) C. II. 14.

(3) C. II. 15.

menti; *si muove inoltre, e muove in primo luogo le altre cose* » (1) —; ad Alcmeone, di cui Aristotile assimila l'opinione a quelle dei filosofi precedenti, perchè egli vedeva una prova dell'immortalità dell'anima nell' essere essa sempre in movimento, come gl'immortali (cioè le divinità, i corpi celesti) (2). Naturalmente Alcmeone deduceva il movimento continuo dell'anima da ciò che essa è la forza motrice del corpo animato, conformemente al concetto che Aristotile attribuisce a tutti quelli che aveano fatto dell'anima un principio motore, cioè che è impossibile che una cosa ne muova un'altra, se non è essa stessa in movimento (3); concetto che era una conseguenza assai ovvia del *doppio materialismo*, che è la forma primitiva dell'animismo.

Il principio, a cui tendono le dottrine di tutti questi filosofi, che l'anima è la causa del movimento nella materia, sviluppato d'una maniera più rigorosa (più rigorosa ancora che nella dottrina di Platone), costituisce il fondamento principale del sistema metafisico d'Aristotile. Il Dio d' Aristotile è essenzialmente il *primo*

(1) C. II. 11. La dottrina di cui parla Aristotile è evidentemente quella di Eraclito, quantunque questi non sia nominato, e dica semplicemente: « ad alcuni (l'anima) sembra essere fuoco ». Infatti qui è quistione dei filosofi che identificano l' anima col principio o i principii di tutte le cose, ed Eraclito è il solo, per quanto ne sappiamo, che ha identificato l'anima col fuoco, e ha visto in questo il primo principio. (Questa dottrina poi è opposta a quella di Democrito — che anch'egli identificava l'anima col fuoco, e vedeva in esso *uno* dei principii) — Cfr. sulla dottrina di Eraclito il § 16: Eraclito dice che l' anima è in un flusso continuo; ciò che si muove infatti deve conoscersi da ciò che si muove (secondo la massima su indicata dei fisici e l'opinione di Eraclito che tutto è in movimento).

(2) C. II. 17.

(3) V. c. II. 3.

motore: questa concezione fondamentale della sua metafisica non è che l'idea dei primi filosofi greci, e, possiamo dire generalmente, degli stadi primitivi della cultura, che l'anima ha, essa sola, la capacità di produrre del movimento spontaneo, fatta servire alla soluzione della difficoltà a cui dà luogo l'applicazione del principio di causalità alla totalità dei fenomeni, per l'impossibilità di concepire la serie ascendente delle cause d'un effetto dato come illimitata. Il *movimento* per i filosofi greci essendo press'a poco l'equivalente di cangiamento, l'impossibilità di un incatenamento causale in cui ciascuna causa sia l'effetto d'una causa antecedente, si traduce per Aristotile nell'impossibilità che, nella serie dei movimenti cosmici, ciascun movimento sia prodotto da un movimento anteriore. Una serie infinita di cause essendo impossibile, Aristotile ne conclude che è necessario, rimontando continuamente da un movimento a un altro movimento anteriore, di fermarsi a qualche movimento primitivo, che non è esso stesso causato da un movimento anteriore (1). Egli trova questo movimento primitivo in quello dei corpi celesti: nella serie fenomenale, è questo movimento, secondo lui, che costituisce il primo anello dell'incatenamento causale, a cui è legato, come ultimo anello, qualsiasi effetto osservabile nella natura (2). Rimontando, secondo lui, la serie ascendente delle condizioni di qualsiasi cangiamento che si produce negli esseri mutabili e terrestri, si arriva in fine, come condizione prima, ai cangiamenti periodici dell'ambiente, i quali sono determinati dai movimenti

(1) V. *Phys.* l. VIII. c. V, *Met.* l. II. c. II, *De coelo* l. III. c. II. 3, ecc.

(2) V. *Phys.* l. VIII. VII-IX: il primo dei movimenti è il movimento di traslazione, e dei movimenti di traslazione il primo è il circolare (cioè quello dei corpi celesti).

circolari dei corpi celesti. Sono questi cangiamenti periodici le condizioni ultime della generazione e della corruzione degli esseri (1) e di ogni altro movimento che si produce sulla terra (2). Gli stessi esseri animati, dice Aristotile, non producono del movimento spontaneo che in apparenza: questo movimento che sembra spontaneo, è preceduto da qualche altro, il quale, a dir vero, non è un movimento di traslazione, ma è sempre un movimento (cioè un cangiamento), quantunque di un'altra natura. E così, rimontando la serie degli antecedenti, si arriva pure, per i movimenti degli esseri animati, ai cangiamenti dell'ambiente, e quindi ai movimenti dei corpi celesti, come antecedenti ultimi (3). Quest'osservazione d'Aristotile è certamente notevole in quello stato primitivo della fisiologia: ma tanto è vero che le suggestioni della vita di tutti i giorni sono più forti che quelle della riflessione scientifica, che è precisamente questo movimento spontaneo dell'essere animato, di cui ha riconosciuto il carattere illusorio, il fatto che egli sceglie come principio di una spiegazione radicale di tutti i cangiamenti fenomenali, e a questo principio sospende, per usare la sua stessa espressione, il cielo e tutta la natura (4). I movimenti circolari dei corpi celesti si producono perchè questi sono degli esseri animati (5): così le Intelligenze che animano questi corpi, sono le cause prime di tutti i movimenti della natura (6). Queste Intelligenze, che sono le cause prime di tutti i

(1) *De gen. et corr.* l. II. c. X e XI. *De coelo* l. II. c. III. *Met.* l. XII. V. 4. ecc.

(2) V. nota penultima.

(3) V. *Phys.* l. VIII. II. 5. VI. 7.

(4) *Met.* l. XII. VII. 5.

(5) V. *De coelo* l. II. c. II. *Ibid.* c. XII. ecc.

(6) *Met.* l. XII. c. VI-IX.

cangiamenti, non subiscono esse stesse alcun cangiamento dall'azione delle altre cose: come cause assolutamente prime, esse non subiscono l' azione di alcun principio a loro straniero; ben più, esse sono esenti del tutto da qualsiasi cangiamento (1). Se esse cangiassero, bisognerebbe cercare le cause dei loro cangiamenti, e poi le cause di queste cause, all'infinito; e noi non avremmo trovato ancora le cause assolutamente prime di tutti i cangiamenti. Per altro, l'immutabilità delle Intelligenze celesti, oltre che deriva dalla loro funzione di *cause prime,* è pure necessaria per ispiegare l'immutabilità dell' ordine dell'universo, e la costante uniformità dei movimenti del cielo, di cui queste Intelligenze sono il principio (2).

Così l'intuizione spontanea dell'animismo primitivo, che l'anima è la forza motrice, diviene in Aristotile l'argomento della *causa prima,* che ha per conseguenza l'idea dell'immutabilità assoluta di Dio. Il concetto della divinità entra così in una nuova fase più trascendente (3), di cui non vi ha niente di simile nè nell'animismo primitivo nè in generale nella filosofia teologica anteriore, ma che per noi è divenuta una forma inseparabile da questo concetto, passando da Aristotile nella filosofia cristiana, e da questa nella moderna.

L'idea che Dio è il principio del movimento della materia è contenuta implicitamente nella concezione, sì generale nella filosofia antica, della divinità come anima del mondo. Com'è la nostra anima che muove il nostro corpo, così il corpo dell'universo è mosso dalla sua grande anima.

Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem.

(1) *Met.* l. XII. VI-IX, *Phys.* l. VIII. V—X. ecc.

(2) *Met.* l. XI. II. 3. *Phys.* l. VIII. VI. 8-9. X. 6. ecc.

(3) V. § 5.

Se tra le grandi scuole filosofiche greche gli Stoici sono i soli di cui si riconosce generalmente che la divinità è per loro l'anima del mondo, è unicamente perchè la moderna filosofia teologica non ha avuto, per questi filosofi, le stesse ragioni che per altri di prestare ad essi i propri concetti. Il Dio d'Aristotile non è anch'esso che l'anima cosmica: il cielo e gli astri sono degli esseri animati (1); le sostanze divine, cause prime del movimento e di tutti i fenomeni, sono le intelligenze che li animano, e il loro modo d'azione sulla materia è assimilato a quello dell'anima negli esseri viventi (2). L'identità del Dio di Platone con la sua *anima del mondo* non può contestarsi che per un'interpretazione arbitraria del sistema delle Idee, che vede in queste i pensieri della divinità (cioè del Dio supremo), e riguarda per conseguenza come la divinità (nel senso moderno della parola) l'Idea che contiene e produce tutte le altre, cioè la più generale (3); concetto dell'assurdità più evidente, quando si è compreso il vero significato delle Idee platoniche. I Neoplatonici sono i soli che hanno ammesso, oltre all'anima del mondo, dei principii superiori, riguardati come delle ipostasi anteriori dell'essere divino; ma così essi hanno presentato alla storia della filosofia un enigma insolubile — se si considerasse la loro filosofia come una spiegazione del mondo, e non, quale è stata realmente, come un sincretismo delle tradizioni filosofiche, mediante un'interpretazione più o meno arbitraria dei sistemi anteriori, e specialmente del platonismo —: cioè in che questi principii superiori, ch'essi aggiungono all' anima, possano avere qualche utilità

(1) V. *De coelo* l. II. II. 6, XII. 2, 8, l. c.

(2) V. *Met.* l. *I.* III. 13, *De coelo* l. II. XII. 4, *De anim motu* VI, ecc.

(3) V. c. VII.

per una maggiore intelligenza dei fenomeni. I Neoplatonici e gli Stoici danno espressamente, come Platone ed Aristotile, l'anima cosmica per la forza motrice della materia (1); i primi adottando le dottrine platoniche sull'anima, i secondi ritornando alle idee dei più antichi filosofi (2), e identificando, com'essi, lo spirito con l'elemento materiale più attivo, ma con un concetto più rigoroso della causa motrice, che essi ancora non hanno, e che, fra i predecessori di Aristotile e di Platone, noi non troviamo che in Anassagora. Il concetto della divinità come anima del mondo si trova anche in germe (come quello dell'anima come causa motrice) in questi più antichi filosofi che ammettevano delle dottrine teologiche, ed è già maturo in quelli tra di essi in cui la filosofia teologica prende una forma più sistematica, come Diogene d'Apollonia, Eraclito ed Anassagora (3); infine, noi possiamo aggiungere Socrate, il quale concepisce evidentemente il rapporto fra Dio e il mondo

(1) Per gli Stoici V. Stob. *Ecl.* 1, 178 e cfr. Ogereau *Saggio sul sist. filos. degli Stoici* specialmente c. 3. pag. 53-60. Pei Neoplatonici v. Simon *Storia della scuola d'Alessandria* specialmente t. 1. l. 2. c. 3.

(2) V. sopra pag. 57-60.

(3) V. § 6 — Aristotile (*De An.* l. I. II. 5 e 13) dice che Anassagora ora identifica il *nous* con l'anima e ora li distingue, in quanto ora sembra accordare al *nous* le funzioni dell'anima in generale, ed ora solamente quella dell'intelligenza. Del resto il *nous* d' Anassagora è sì chiaramente immanente nel mondo, che esso si fraziona nei diversi esseri animati, dei quali costituisce l' anima (V. *Fr.* 5 e 6 Mull. e Arist. *De an.* l. I. II. 5): questa dottrina prova anche, come osserva bene Aristotile (*l. c.*), che Anassagora riguarda il *nous* come equivalente all'anima—In *Met.* l. I. III. 13 Aristotile paragona Anassagora, rapporto agli altri *fisici*, ad un uomo sobrio tra gente ubbriaca, per aver detto che vi ha nella natura, *come negli animali*, un intelletto causa del cosmos e di tutto l'ordine.

per analogia a quello tra l'anima umana e il corpo umano (1). L'idea che Dio è l'anima del mondo è così generale presso gl'Indiani come presso i Greci : è la dottrina della scuola *vedantina* (2), della *nyâya* (3), della *vaiçesika* (4), della *sânkhya* teista (5), e in una parola di tutte quelle che ammettono la spiegazione teologica, sia nella forma panteistica, sia nella dualistica. Naturalmente l' *anima universale* o *suprema* (*Paramâtmâ*) è la forza motrice dell' universo. « Mentre il dio veglia , dicono le *Leggi di Manù* , il mondo vive e si muove ; quando il suo spirito è in riposo, l'universo pure passa e si svanisce così lungamente ch'egli sonnecchia nella sua beatitudine; la folla degli esseri terrestri agenti vacilla; lo spirito stesso , destituito di ogni azione determinata, si stanca. E allora gli esseri sono immersi affatto nel fondo di quest'abisso (6), perchè quegli che è la vita di ogni esistenza sonnecchia dolcemente, privato della sua forza..... È così che scambiando alternativamente il sonno e la veglia , costantemente egli fa nascere alla vita tutto ciò che ha il movimento e tutto ciò che non l'ha, poi l'annienta e resta immobile » (7). La proposizione che condensa il *Vedanta* è che Dio è la causa efficiente del tutto così bene che la causa mate-

(1) V. Senof. Memorab. l. 1. c 4.

(2) V. Colebrooke *Saggi sulla filos. degl'Ind.*. trad. franc., pag. 165-187, 199-200, ecc.

(3) V. Coleb. *Op. cit.* p. 52-53 (nota di Pauthier) e 56.

(4) Colebr. *Op. cit* pag. 73 (nota di Pauthier).

(5) V. Colebr. *Op. cit.* p. 23,34.

(6) È lo stato del mondo prima della creazione, che è stato già descritto così : « Altra volta tutto questo mondo era tenebroso , sconosciuto , non significato , non svelato, vuoto e indiscernibile, come se tutto fosse stato ancora immerso nel sonno ».

(7) Dal 1. libro delle *Leggi di Manù*. V. Schlegel *La lingua e la filosofia degl'Indiani*, l. 4, 11.

riale (1) : un'*upanisade* (2) dichiara che « tutto quest'universo, procedente dal *soffio* (prâna, cioè da Brahma), si muove nel senso del movimento che gli è stato impresso; quelli che conoscono questo soffio d'impulsione primitiva, divengono immortali ». (3) « I *Nyâyikas,* dice un indianista, credono che lo Spirito e la Materia sono eterni ; il primo godente della vita e del pensiero ; la seconda inanimata e passiva, e non muoventesi che per l' impulsione che riceve dallo Spirito..... La materia è incapace d' azione , d'onde è evidenie che i movimenti degli oggetti materiali sono causati da un essere differente da questi oggetti » (4). La dottrina dell'anima del mondo, come dice A. Comte , non è che del feticismo generalizzato e sistematizzato — non è strano che la filosofia teologica, quando prende sovratutto per oggetto la spiegazione dei fenomeni, ritorni al suo punto di partenza , in cui lo spirito umano si metteva spontaneamente per il suo slancio istintivo verso *le cause*, e dal quale forse essa non si sarebbe mai allontanata, se non fosse stata mai altro che una filosofia, cioè una spiegazione dei fenomeni —. È naturale dunque che le ragioni su cui si fonda la dottrina dell'anima del mondo siano quelle stesse su cui è fondato il naturismo primitivo. « I *Zi* o potenze sovrannaturali, osserva il Sayce sulle credenze degli antichi Babilonesi, erano semplicemente tutto ciò che manifesta della vita , *e il criterio della vita è il movimento* ». È precisamente il criterio di

(1) V. Colebrooke pag. 166-189, 199-200, 287-289, ecc.

(2) Le *upanisadi*, trattati teologici appartenenti ai quattro *Veda*, sono una delle sorgenti e la principale autorità della filosofia vedantina.

(3) V. Colebrooke. *Saggi sulla filos. degl'Ind.*, trad. franc., p. 171 (cfr. p. 164).

(4) V. Colebrooke. *Saggi sulla filos. degl'Ind.*. trad. franc., pag. 52-53. nota di Pauthier.

cui si serve Platone (nel luogo citato sul principio del paragrafo) per dimostrare l' esistenza d' una divinità, d'un'anima cosmica.

Nella filosofia teologica moderna la funzione di Dio come principio motore passa in seconda linea, ed ha un'importanza di gran lunga inferiore a quella di principio delle cause finali. Oltre che ai progressi della meccanica, ciò si deve evidentemente a questo fatto, che Dio è concepito come troppo separato dal mondo, perchè possa muovere la materia come l' anima muove il proprio corpo. La concezione di Keplero — pertanto sì naturale quando si cerca sovratutto nel sistema teologico una soddisfazione al bisogno istintivo di conoscere *le cause* — che «l'universo è un tutto armonioso di cui Dio è l' anima», è ben lontana dallo spirito generale della filosofia teologica moderna: questa concezione sembrerebbe ai più una *degradazione* dell' Assoluto, ed è infatti incompatibile coi concetti moderni, risultanti da questo processo di *disantropomorfizzazione* progressiva della divinità, di cui parleremo nel § 5°. Di più il dogma della creazione ha per effetto che per il filosofo moderno la quistione dell'origine prima del movimento rientra in quella dell'origine prima dell'universo materiale in generale, l' atto di creare il movimento della materia non potendo distinguersi che per astrazione dall'atto di creare la materia stessa. Contuttociò, anche nella filosofia teologica moderna, il *primo motore* è sempre Dio. Secondo S. Tommaso, la dimostrazione dal moto, che egli prende dalla *Fisica* d'Aristotile, è la via prima e più manifesta per dimostrare l' esistenza divina (1). Dopo la costituzione della meccanica non poteva più essere quistione della dottrina del primo motore nella forma aristotelica: ma la dottrina ammessa dalla

(1) *Summa pars I, quaest. II, art. III.*

più parte dei filosofi moderni, che ogni movimento della materia, almeno della inanimata, è dovuto alla trasmissione del movimento di altra materia, lungi di scuotere il principio su cui era fondata la dottrina aristotelica, non faceva anzi che rinvigorirlo, perchè nella teoria impulsionista si vedeva la prova più evidente di questo principio, cioè che la materia non può muoversi da se stessa, e che il movimento deve venirle, per conseguenza, da qualche cosa di distinto da essa, che naturalmente non può essere che lo spirito. Così i filosofi teisti moderni si sono accordati ad ammettere che la materia è passiva ed assolutamente inerte, e che la impulsione, almeno primitiva, del suo moto non può esserle data che da Dio, il quale crea dapprima la materia, poi le imprime il movimento, per un atto, come dice il Lange (1), che, almeno in ispirito, può separarsi. È la dottrina di Cartesio, di Gassendi (2), di Hobbes, di Newton, di Locke, degli occasionalisti, di Berkeley, ecc.: Leibnitz si unice anch'egli al coro generale (3), benchè non si veda perchè nel suo sistema, che fa della materia qualche cosa di vivente e di attivo (dottrina delle monadi), vi sia bisogno ancora della *chiquenaude* (come Pascal chiamava l' azione di Dio nel sistema cartesia-

(1) *Stor. del material.*, t. 1., parte 2., c. 2.

(2) Secondo Gassendi, gli atomi hanno una facoltà naturale interna di muoversi, ma l'impulsione prima di questo movimento è stata data ad essi da Dio. V. Lange, *Stor. del mater.*, t. 1., parte 3., c. 1.

(3) V. *Considerazioni sui principii di vita e sulle nature plastiche* (Dutens, tomo 2., parte 1., pag. 41): la massima che un corpo non può muoversi che per l'urto allontana i motori particolari, ma ci porta al primo motore, perchè la materia essendo indifferente in se stessa a ogni movimento, o al riposo, e possedendo pertanto sempre il movimento con tutta la sua forza e direzione, esso non può esservi stato messo che dall' Autore stesso della materia.

no) — a parte la pretesa necessità, di cui qui non è quistione, di spiegare l' armonia prestabilita e la finalità delle leggi del movimento —. Più recentemente—anzi è un concetto che si trova già in germe in alcuni dei filosofi citati (notevolmente in Berkeley)—questa dottrina si è fondata sulla *teoria volizionale della causazione*, secondo la quale la volontà è la sola causa *vera*, cioè *efficiente*, di cui abbiamo esperienza, le altre cause conosciute non essendo che semplici antecedenti di sequenze invariabili, e quindi noi dobbiamo concepire tutte le cause efficienti sul tipo della nostra volontà. É in effetto il solo fondamento che la dottrina possa avere nella scienza moderna. Infatti se il movimento volontario è una causazione nello stesso senso delle causazioni fisiche, cioè una semplice sequenza invariabile, non vi ha motivo di accordare alla volontà il privilegio di essere una causa *produttrice* di movimento, mentre gli altri agenti non sarebbero capaci che di trasmetterlo, essendo da una parte un' applicazione inevitabile del principio della conservazione dell'energia che la volontà non può creare della forza, ma solo dare una nuova forma alla forza già preesistente, e da un'altra parte degli agenti puramente fisici avendo in comune con la volontà il potere di trasformare la forza latente in forza visibile, cioè in movimento meccanico. Ma se è così, non vi ha ragione — se causa vuol dire antecedente di una sequenza invariabile — di vedere in un essere spirituale il solo principio che possa spiegare l'origine del movimento; poichè, ammessa anche la necessità di una causa prima del movimento, resterebbe a provare che questa causa è necessariamente un principio spirituale, e l'esperienza non potrebbe fornirci alcun argomento per assegnare questa funzione a un principio spirituale piuttosto che ad uno non spirituale (1). Per fare ciò non

(1) Cfr. Stuart-Mill *Saggio sul teismo*, I parte, Argoment della causa prima

potrebbe darsi che una ragione, cioè che lo spirito è la sola causa *efficiente*, e per conseguenza, tra le cause empiriche del movimento, esso solo è una *vera* causa, e le altre non sono che semplici antecedenti, che, per essere seguiti dall'effetto, hanno bisogno dell'intervento d'una *vera* causa, cioè d'uno spirito. Qui noi vediamo un aspetto di un fatto del più grande valore per comprendere la natura intima e portare un giudizio sulla validità obbiettiva della filosofia teologica, e che mostreremo sotto altri aspetti nel § 7°, cioè che la base logica indispensabile di questa filosofia, e in generale di ogni metafisica, in quanto essa è una spiegazione della natura, è il concetto di causa efficiente, distinta dal semplice antecedente di una sequenza invariabile.

L'importanza dell'idea che il principio motore è lo spirito, come fondamento della filosofia teologica, anche nella storia moderna, naturalmente aumenterebbe, se i concetti di cui parliamo al principio del § 12, cioè quelli dell'anima del mondo e degli astri ed altri analoghi, si classassero in questa filosofia, come sembra più conforme alle loro affinità reali. É evidente infatti che gli agenti di cui si tratta in questi concetti sono più propri a servire da cause del movimento che il Dio del teismo moderno, del quale sono destinati a supplire all'insufficienza, come principio esplicativo dei fenomeni.

§ 3. Oltre a fornire la causa del movimento, la funzione della divinità, come principio esplicativo, si riduce in sostanza a una spiegazione teleologica dei fenomeni. Questa seconda funzione nella filosofia moderna ha, come abbiamo notato, un'importanza di gran lunga superiore alla prima, e alcuni tra i più eminenti dei pensatori moderni, e che il più profondamente hanno esaminato le basi della filosofia teologica, hanno visto nelle cause finali il fondamento unico della teologia

naturale (1). Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, questo concetto non è, storicamente, esatto : ciò che è vero è che il punto di vista teologico e quello teleologico sono così naturalmente legati fra di loro, che noi non possiamo concepirli scompagnati l'uno dall'altro, anche nello stadio primitivo e prescientifico della cultura. Da una parte, infatti, la sola forma chiara e intelligibile della dottrina delle cause finali è quella che vede in esse dei fini di un essere intelligente, che concepisce coscientemente un disegno, e lo realizza volontariamente nella materia — l'oscuro concetto di una teleologia *incosciente* o *immanente* di Aristotile, di Hegel, di Schopenauer, ecc. non è che un succedaneo, e tira tutta la sua *vis* esplicativa dalla sua analogia con quello piu naturale e più spontaneo di una finalità *cosciente* e *trascendente* — : ora tra le diverse specie della filosofia antropomorfistica la più naturale di tutte (2) e la più propria a realizzare questo concetto di una finalità intelligente e cosciente, è evidentemente la teologica. Da un' altra parte, se si ammette da per tutto nella natura l'azione continua di uno spirito, o di spiriti, analoghi al nostro, e dotati di un intelligenza superiore alla nostra, si può non ammettere al tempo stesso che questi spiriti intel-

(1) V. questo paragr., in seguito, e il paragr. seguente.

(2) Non è difficile di comprendere, anche non considerando la filosofia teologica che come una semplice spiegazione dei fenomeni, perchè nell' uomo primitivo la tendenza spontanea del nostro spirito ad assimilare l' azione delle cause dei fenomeni naturali alle nostre proprie azioni dia luogo a questa filosofia piuttosto che all'ilozoismo (nel senso stretto del termine, perchè alcuni sistemi a cui esso si estende, non sono in realtà che delle forme della filosofia teologica). Basta la riflessione che l'ilozoismo contraddice della maniera più assoluta alla distinzione si ovvia dell'animato e dell'inanimato, ciò che gli dà un carattere più artificioso, che suppone un grado di cultura molto più avanzato.

ligenti agiscono con disegno e per uno scopo, e non dare, quindi, dei fenomeni, in un senso lato, una spiegazione teleologica ? Noi non dobbiamo dunque esitare a riconoscere una forma della dottrina delle cause finali, più o meno plausibile o chimerica, più o meno sapiente o grossolana, tutte le volte che si parla di una provvidenza, di una saggezza che governa l'universo, di una ragione che presiede all'ordine del mondo, o che si esalta la sapienza delle potenze trascendenti che dominano la natura, anche quando noi non troviamo invocato l' argomento delle cause finali per dimostrare l' esistenza della divinità (1). È vero però che bisogna distinguere

(1) Si è affermato che il concetto delle cause finali è nato con Socrate. È certo che Socrate per provare l'esistenza della divinità si è servito dell' argomento delle cause finali nella stessa forma in cui è usato nella filosofia moderna ; e noi non sappiamo che altri l' abbia fatto prima di lui. Ma da ciò si deve concludere, p. e. come il prof. Chiappelli, che « il concetto teleologico della natura balena la prima volta nel pensiero Socratico, come un rispecchiamento esteriore della coscienza etica svelata al mondo greco dal figlio di Fenareta » ? (Chiappelli *Interpretaz. panteist. di Platone*, pag. 83). Il prof. Chiappelli non ignora che Anassagora ha detto che « il Nous ordinò tutte le cose che dovevano essere, e quelle che furono e che sono e che saranno » (Fr. 6. e 12 Mull.), e che Aristotile afferma ch'egli ha cercato la causa del bene e del bello, e che perciò ha ammesso nell' universo un' intelligenza « causa del cosmos e di tutto l'ordine » (*Met.* l. I. III. 12 - 14). Il prof. Chiappelli sa pure che Eraclito parla della prudenza che governa il mondo (Diog. Laert. IX. 1. e Plut. *De Is. et Osir.* c. 77); del λόγος comune a tutti gli esseri (Sesto *adv. Math.* VII 133—il λόγος è comune a tutti gli esseri, evidentemente, perchè tutte le cose non sono che un' obbiettivazione della ragione) : della bellissima armonia che Dio produce per la mescolanza dei contrari (Plut. *De an. procreat.* c. 27 e Arist. *Eth. Nic.* VIII. I): che dice che, quantunque gli uomini considerino alcune cose co-

due maniere di spiegare le cose per le cause finali. In un caso è partendo dalla considerazione delle cose che si va all' applicazione del concetto delle cause finali, perchè sono le cose stesse che suggeriscono, più o meno vagamente, con più o meno forza, l'idea di un essere agente con un piano e per uno scopo — anche ad uno spirito non superstizioso nè prevenuto ciecamente in favore di certe dottrine filosofiche —. Nell'altro caso l'esistenza delle cose e il loro modo di essere non si legano all'idea d'un'azione intelligente, con un piano e per uno scopo, che d' una maniera puramente arbitraria; se si applica la spiegazione teleologica, non è che una conseguenza del preconcetto che la natura è fatta o dominata da una causa o da cause intelligenti. Ma questa diffe-

me dei mali, ogni cosa per Dio è bella e giusta (*Schol. Venet. ad Iliad.* IV. 4—cfr. Ipocrate περὶ διαίτης c. 11); che riguarda come un δημιουργός il fuoco pensante che è il principio attivo della natura (Proclo *in Ttm.* p. 101); ecc.; e che Diogene d' Apollonia dice, in uno dei frammenti che ce ne restano, che se la sostanza primitiva non fosse intelligente, essa non potrebbe distribuirsi in modo che tutto fosse fatto con misura, come la estate e l'inverno, il giorno e la notte, le piogge, i venti ed il buon tempo, e tutte le altre cose che, chi vorrà riflettervi, troverà esser costituite della maniera più bella (Fr. 4 Mull.). Senza insistere su Anassagora — per lui sarebbe invece più opportuna un'altra nota su quelli che gli attribuiscono la stessa scoverta che il Chiappelli attribuisce a Socrate — noi ci limiteremo a domandare: se nel frammento di Diogene non vi ha una forma dell' argomento delle cause finali; e se le proposizioni di Eraclito non implicano al tempo stesso questi due concetti, che questo principio intelligente, che nel suo sistema corrisponde a ciò che noi chiamiamo Dio, si serve della sua intelligenza, cioè agisce secondo un piano, e che i segni di questo piano sono visibili nell'ordine della natura (benchè egli non affermi esplicitamente, come Socrate e Diogene d'Apollonia, che quest'ordine prova la intelligenza del suo autore).

renza, quand'anche potesse servire ad una divisione abbastanza netta, non potrebbe fornirci un criterio per distinguere tra i pensatori—barbari o inciviliti—che vedono nei fenomeni, o in una parte di essi, l'effetto di cause intelligenti e agenti con uno scopo, quelli la cui spiegazione deve dirsi *per le cause finali,* e quegli altri per la cui spiegazione dovrebbe essere inventato un altro nome — chi studia i concetti trascendenti come fenomeni naturali dello spirito umano non può vedere che delle differenze accessorie nel grado più o meno avanzato di cultura di questi pensatori, o nell' elaborazione più o meno sapiente, o nell' aspetto più o meno imponente delle loro dottrine (perchè non ci si permetterebbe di chiamare dottrine anche le credenze del selvaggio e dell' uomo primitivo, quando questo nome si dà alle credenze dell' uomo incivilito, quantunque non siano più razionali?)—Quando il selvaggio attribuisce tutti gli avvenimenti che hanno per lui qualche grado d' interesse o che gli sembrano in qualche modo straordinari, alle intenzioni ostili o benevole degli spiriti feticci o altre divinità, non si dirà che egli spiega i fenomeni per le cause finali; ma chi non riconoscerà una spiegazione per le cause finali quando Bossuet vede nella successione dei fatti storici la realizzazione d'un certo piano della Provvidenza, quantunque questa spiegazione non sia meno chimerica nè meno arbitraria di quella? Tuttavia tra queste due applicazioni del concetto teleologico, quella che sembra avere una certa base nei fenomeni stessi che si tratta di spiegare, e quella che è interamente arbitraria, è giusto di non riconoscere che nella prima un valore filosofico, quantunque anche la seconda derivi in parte dal bisogno di una spiegazione dei fenomeni, e sia quindi anch'essa una manifestazione della metafisica naturale del nostro spirito.

Per indicare le applicazioni *filosofiche* più importanti

della spiegazione teleologica, cominceremo distinguendo col Janet due specie di finalità, quella d'*uso* o di *appropriazione,* e quella di *piano.* Noi esporremo questa distinzione con le parole stesse di quest'autore: «Nell'una e nell'altra vi ha sistema, e ogni sistema implica coordinazione: ma nell' una la coordinazione giunge a un effetto finale, che prende il carattere d'uno scopo; nell' altra la coordinazione non ha quest' effetto..... Nella finalità di piano, quando l'ordine è realizzato, sembra che tutto sia finito; mentre nella finalità d'uso quest'ordine stesso è coordinato a qualche altra cosa, che è l'interesse dell'essere vivente» (1). Il tipo della finalità d'uso o d'appropriazione è la finalità *interna* degli esseri organizzati — *interna,* perchè lo scopo è riposto nell'essere stesso, e non nella sua utilità per un altro: — essa consiste in questo fatto generale della natura organica — interpretato per un'assimilazione delle opere della natura a quelle dell' industria umana — che ogni organo è utile all' organismo, e una moltitudine di organi e di funzioni concorrono a una stessa azione definitiva, e tutti insieme a un risultato unico, cioè la conservazione dell'organismo stesso individuale e della sua specie. Gli esempi di questa sorta di finalità (la struttura dell' occhio, dell' orecchio, degli organi del movimento, ecc.) sono i più probanti, o che hanno più aria di esserlo, fra tutti quelli enumerati nei trattati di *teologia fisica* o in altre opere analoghe che cercano di stabilire sui fatti una o un'altra forma della filosofia teologica; e possono ridursi, almeno i più importanti, a due categorie: l'appropriazione di ciascun organo alla sua funzione e la cooperazione funzionale degli organi; e gl'istinti degli animali (benchè in questo secondo caso, l' analogia con le opere dell' industria umana essendo

(1) Janet *Le cause finali.* pag. 247.

più lontana, altre forme della spiegazione antropomorfistica (1) sembrino più naturali che la spiegazione teologica ordinaria). È su quest'ordine di fatti che si fonda il prototipo degli argomenti delle cause finali, cioè quello di Socrate (2). Ed è pure di questa sorta di finalità che

(1) V. art. II.

(2) Senof. *Memorab.* l. I. c. IV. Socrate, per dimostrare l'esistenza degli Dei, domanda al suo interlocutore (Aristodemo): «Ti sembrano più ammirabili quelli che hanno fatto figure senza senso e senza movimento, o quelli che cose animate, dotate d'intelligenza e di movimento? — Quelli che cose animate, rispose; sempre che siano fatte, non da una specie d'accidente, ma per conoscenza. — Ma delle cose, ripigliò Socrate, di cui non può giudicarsi per qual fine esistano, e di quelle altre che hanno visibilmente utilità, quali giudichi essere opera di accidente, e quali di conoscenza? — È giusto che quanto è fatto per utilità sia opera di conoscenza, rispose Aristodemo. — Non ti sembra dunque che il primo che formò gli uomini, per utilità loro abbia apprestato degli organi per cui sentissero tutto; gli occhi, vale a dire, per vedere gli oggetti visibili, gli orecchi per udire ciò che può essere udito?.... Oltre a ciò non ti sembra questa opera di provvidenza, che essendo la vista una cosa assai delicata, sia stata guernita di palpebre, che, come porte, qualora debba adoperarsi, si aprono, e nel sonno poi si chiudono? E che, affinchè non possano nuocerle i venti, le abbia fatto nascere come un riparo di peli, e l'abbia assicurato con le ciglia, come con una grondaia, da tutto ciò che è sopra gli occhi, perchè neppure il sudore che cola dalla fronte possa nuocerle?.... E che tutti gli animali abbiano i denti dinnanzi adatti a tagliare, ed i molari a stritolare ciò che ricevono tagliato?.... Cose fatte con tanta avvertenza puoi chiamare in dubbio se siano piuttosto opera di accidente che di provvidenza? — Io no, per Dio, rispose Aristodemo; anzi in tal maniera considerandole, mi sembrano lavori di un artefice sapientissimo e amante delle creature viventi. — E quell'avere ispirato..... amore di propagarsi, ed alle madri amore di allevare il parto, ed ai figli un sommo desiderio di vivere e sommo timor di morire? Senza dubbio an-

parlano, principalmente o anche esclusivamente, quei filosofi moderni, che, come abbiamo accennato al principio del paragrafo, vedono nelle cause finali il fondamento unico della teologia naturale. Kant dice (1): « Le cose della natura che noi non troviamo possibili se non come fini (cioè gli esseri organizzati) (2) formano la principale prova della contingenza dell' universo, e il solo argomento che conduca il senso comune e i filosofi a riattaccare il mondo ad un essere esistente fuori di esso ed intelligente ». E Stuart-Mill: « È nella struttura e le operazioni della vita animale e vegetale che i segni di piano sono i più evidenti. Senza questi segni è probabile che la parte pensante dell'umanità non avrebbe mai trovato nei fenomeni della natura alcuna prova dell'esistenza d'un Dio. Ma dacchè dall'organizzazione degli esseri viventi fu inferita l'esistenza d'un Dio, altre parti della natura, come la struttura del sistema solare, parvero pure fornire delle testimonianze più o meno probanti in appoggio di questa credenza « (3).

L'altra forma della finalità di appropriazione, cioè la finalità *esterna* (vale a dire quella in cui una cosa si considera come mezzo per un' altra, come fatta per la sua utilità), non ha nei fatti stessi un appoggio così forte come l'*interna*. L'appropriazione del mondo ester-

che queste sembrano opere di tale artefice, che abbia deliberato di fare esistere degli esseri animati ».

L'argomento, in questa forma rudimentaria in cui è presentato da Socrate, è, per l'etiologia della filosofia teologica, infinitamente più interessante che gli sviluppi sapienti dei moderni: appunto perchè non suppone delle conoscenze scientifiche, esso è l' espressione più fedele di uno dei motivi del teismo, quale effettivamente ha potuto contribuire alla sua formazione.

(1) *Critica del giudizio*, § 74.

(2) V. la stessa opera, *passim* e notevolmente § 81.

(3) *Saggio sul teismo*, seconda parte.

no ai bisogni dell' organismo, invece che come un aggiustamento dell'ambiente all'organismo, può interpretarsi come un aggiustamento dell'organismo stesso all'ambiente, ed è così infatti che è interpretato dal darwinismo. Ma se si ammette la spiegazione per le cause finali, il concetto di una finalità esterna è così ovvio che quello di una finalità interna: se infatti è un'Intelligenza che ha prodotto tanto gli organismi quanto il loro ambiente, non vi ha ragione perchè essa si sia astretta ad adattare sempre l' organismo all' ambiente preesistente, senza mai modificare l'ambiente stesso per adattarlo all' organismo che doveva esservi collocato. Di più noi non possiamo concepire le operazioni di un essere intelligente che come indirizzate a uno scopo ultimo che ci sembri avere un valore per se stesso, cioè come fatte nell'interesse di qualcuno: ora questo qualcuno nell'interesse di cui gli organismi sono stati fatti, noi non possiamo supporre che siano gli organismi stessi, eccetto l'uomo; i vegetali non hanno interesse di sorta, perchè non sentono, e l' esistenza dei bruti è ai nostri occhi troppo miserabile, perchè noi possiamo attribuirle un gran valore per se stessa, e vedervi uno scopo ultimo dell'azione creatrice. Così la filosofia teologica ha sempre ammesso Dio e l'uomo come fini ultimi della creazione. Come una città e tutte le cose che sono in essa sono fatte per i cittadini, così l'universo e tutto ciò che è in esso sono stati fatti, dicevano gli Stoici, per gli dei e per gli uomini (1); e i teologi cristiani ora dicono che Dio ha creato il mondo per la sua gloria, ed ora che l'ha creato per la sua bontà, cioè per amore degli uomini. Di questi due concetti sul fine ultimo della creazione, che tutte le cose sono fatte per l' uomo, e che

(1) V. Cic. *De nat. Deor.* II. 62. Cfr. *ibid.* II. 53. Diog. Laert. VII. 138, ecc.

sono fatte per Dio stesso, il primo è suggerito dall'osservazione degli stessi fatti (non essendo che l' esagerazione d'un fatto reale, dopo avergli impresso la forma comune della spiegazione teleologica, cioè aver trasformato il risultato in uno scopo); mentre il secondo implica delle idee troppo trascendenti per potersene formare una rappresentazione chiara ed ovvia — oltre che sembra in contraddizione con la dottrina della bontà infinita di Dio e con quella della sua infinita perfezione (è in questo caso che è particolarmente applicabile l'obbiezione di Spinoza che, se Dio agisce per un fine, egli desidera necessariameute qualche cosa di cui è privo, e per conseguenza non è perfetto)—.Così l'antropomorfismo, come spiegazione teleologica dei fenomeni, ha per conseguenza naturale l' *antropocentrismo*. Quest' antropocentrismo è espresso nella forma più ingenua e più naturale nel discorso che Cicerone mette in bocca allo stoico (1). A vantaggio di chi è stato fatto l'universo? Degli alberi e delle erbe, che sono privi di senso? Ciò è evidentemente assurdo. O forse delle bestie? Ma non è più verisimile che gli Dei abbiano lavorato tanto per degli esseri muti e inintelligenti..... E chi vorrà credere che la terra produca i suoi frutti per le bestie, le quali del resto non sanno nè seminare, nè arare, nè raccogliere questi frutti, nè conservarli?.... Le bestie stesse anzi, furono create ad uso dell' uomo. E invero a che altro servono le pecore se non a vestire l'uomo con la loro lana? E la fedele guardia dei cani, l'arte che hanno di accarezzare il padrone, l'odio degli stranieri, il sottile odorato, la destrezza nella caccia, che altro significa se non che furono fatti ad uso degli uomini?..... E a che altro è buono il porco se non ad essere mangiato? l'anima, dice Crisippo, gli è stata data invece di sale,

(1) *De nat. Deor.* l. II.

per non putrefarsi. E i pesci, e gli uccelli, da cui ne vengono dei piaceri sì variati, che sembra che la Provvidenza sia stata epicurea? (1) Se il teleologista spiega così l'esistenza degli esseri organizzati, cioè di quelli che Kant chiama i fini della natura, a più forte ragione applicherà questa spiegazione alla natura inorganica, la cui finalità non potrebbe essere che esteriore. Non è naturale infatti che l'adattamento dell'uomo al mondo in cui vive, sia interpretato invece dal teleologista come un adattamento del mondo stesso all' uomo? E anche là dove non esiste l'ombra d'un adattamento qualsiasi, potrebbe egli confessare che non vi ha uno scopo, senza mettersi in contraddizione col principio del governo provvidenziale dell'universo, o con quello della saggezza e potenza infinite dell'essere da cui è governato? Così il teologo fisico non esiterà ad affermare che anche le grandi forze della natura, troppo lontane o troppo indocili perchè l' uomo possa mai sperare di dominarle, sono state fatte per suo uso e servizio. Lo scopo per cui la luna è stata creata, è, dice Fénelon, di rischiararci durante l'assenza del sole; secondo gli Stoici, il giorno è stato fatto per poter accudire alle nostre faccende, la notte per riposare (2); le rivoluzioni degli astri in generale, oltre che alla coerenza dell'universo, servono a dare agli uomini lo spettacolo più bello, e a metterli in grado di conoscere, misurando il loro corso, la maturità, la varietà e le vicissitudini delle stagioni (3). Secondo lo stesso Fénelon, l'acqua è stata fatta per dissetare gli uomini e le campagne aride; l'oceano per sostenere i vascelli; ecc. Questo modo di spiegazione spesso ha dato luogo a riflessioni, non solo chimeriche, ma

(1) V. *Op. cit.* l. II. 53 e 62-64.
(2) Cic. *Op. cit.* II. 53.
(3) *Ibid.* II. 62.

frivole e puerili. Secondo Bernardino Saint-Pierre, « i cani sono d'ordinario di due tinte opposte, l'una chiara e l'altra scura, affinchè in qualunque luogo siano nella casa, essi possano essere visti sui mobili, col colore dei quali si confonderebbero..... Le pulci si gettano, da per tutto dove sono, sui colori bianchi. Quest'istinto è stato loro dato affinchè possiamo pigliarle più facilmente ». Questa forma della dottrina delle cause finali nella filosofia moderna è caduta in disuetudine (quantunque Kant l'abbia risuscitata, imprimendole il carattere pietista della sua filosofia pratica, cioè dichiarando che lo scopo ultimo del Creatore non è la felicità dell' uomo, ma la moralità). Tuttavia non si può non riconoscervi, anche nelle sue applicazioni più esagerate, uno sviluppo naturale e logico dei principii di questa dottrina. L'*antropocentrismo* non è evidentemente che una forma particolare dell'*antropomorfismo*. Attribuendo alle forze costituitive della natura di agire con intelligenza e per uno scopo, noi assimiliamo il modo d' azione di queste forze al nostro modo d' azione umano; e ciò facciamo perchè è questo che noi comprendiamo il più facilmente, essendoci necessariamente il più familiare. Per la stessa ragione noi dobbiamo attribuire ad esse, come scopo ultimo, uno scopo nostro, umano, perchè è questo che noi siamo abituati a considerare come interessante ed avente un valore per se stesso, e che noi comprendiamo il più facilmente, perchè è un'idea con cui siamo familiarizzati; così all'essere più elevato noi attribuiamo il fine più elevato che l' uomo possa proporsi, cioè la felicità o, più generalmente, il bene, delle creature umane.

L'esempio più colpente della finalità *di piano* sono i movimenti dei corpi celesti. Per gli antichi era una prova dell' esistenza della divinità superiore anche a quella dedotta dagli esseri organizzati — fatto che sembra in contraddizione con le proposizioni citate di Mill

e di Kant —. Ciò è evidentemente perchè i fenomeni più grandiosi della natura sono i più propri ad eccitare i sentimenti associati al concetto del divino. Inoltre era un' idea suggerita naturalmente dalla credenza popolare della divinità degli astri. Noi abbiamo visto che, secondo Platone, due cose ci fanno credere all' esistenza degli dei: l'una è che l'anima è la causa prima del movimento, e l'altra, *l'ordine che si osserva nel movimento degli astri* e — proposizione accessoria — in quante altre cose sono soggette alla potestà dell'intelletto, che dispose il tutto. Poco dopo (1), ritornando sullo stesso concetto, dice: che non si potrà mai avere vera pietà verso gli dei, se non si è convinti delle due cose di cui ha parlato, l'anima essere il principio delle cose generate e ciò che regge tutti i corpi, e « la dimostrata negli astri intelligenza degli esseri ». Nel Filebo (2) fa domandare da Socrate se si deve dire che quest' universo è retto da una forza irrazionale e che agisce a caso, o che è governato da una mente e una sapienza ordinatrice; e rispondere da Protarco che confessare che tutto è governato da una mente è degno dell'aspetto del mondo, del sole, della luna, degli astri, e delle loro rivoluzioni. Poi Socrate dice (3) che vi ha nell'universo molto Illimitato, sufficiente Limite, e una causa non ignobile ad essi presente, *che ordina e dispone gli anni, i tempi dell'anno e del giorno, e i mesi*, e che si chiama a buon dritto mente e sapienza. Il simile che in Platone vediamo negli Stoici. Secondo Cleanto, la nozione della divinità nello spirito umano proviene da quattro cause: il presentimento delle cose future; il terrore che c'incutono i fulmini, le tempeste, i terremoti,

(1) *Leggi* 967 d.
(2) 28 d-e.
(3) *Fil.* 30 e.

e altri avvenimenti straordinari e terribili; le comodità della vita che si raccolgono in gran copia (argomento delle cause finali nel senso antropocentrico); e l'ordine e la regolarità dei movimenti degli astri, che per se stessi dimostrano non essere opera del caso, ma esservi una mente che li governa (1). E nel discorso che gli fa pronunziare Cicerone, lo stoico dice: « Il senso e l'intelligenza degli astri sono dimostrati dal loro ordine e la loro costanza. Niente infatti può muoversi con ordine e con numero senza intendimento..... Ragioni le quali chi ben ponderi, sarà ignorante ed empio, se negherà esservi gli Dei » (2). Questo concetto campeggia in tutto il discorso dello stoico; riapparisce, diversamente lumeggiato, nei c. 21, 35, 38, 56, 61, ecc.; e già, cominciando a parlare dell'esistenza degli Dei, egli aveva detto che ciò non ha bisogno di lungo ragionamento, perchè che vi ha di così evidente, alzando gli occhi e contemplando le cose celesti, che esservi qualche divinità di una mente eccellente che regge queste cose? (3) Delle idee che ricordano questa prova della divinità si trovano anche nelle antiche religioni più evolute — ciò che dimostra la continuità tra i concetti della filosofia teologica popolare e prescientifica e di quella dei metafisici —, e in una forma anche più vicina al concetto moderno, cioè in cui l'ordine dei movimenti dei corpi celesti è attribuito, non a delle divinità che sono loro proprie e li animano, ma alla divinità suprema. Presso i Caldei, Belo fissa le stelle, stabilisce la dimora del sole e dei pianeti, « affinchè essi conoscano i loro limiti e non possano allontanarsene ». Presso gli Egiziani è Osiride che « mantiene l'ordine nell'universo »

(1) V. Cicer. *De Nat. Deor.* II. 5 e III. 7.
(2) *De Nat. Deor.* II. c. 16.
(3) II. 2.

e che ha tracciato al cielo e alla terra « la via donde essi non si allontanano » (1). « Dimmi, o Ahura! domanda il Zend-Avesta, chi, se non tu, fa crescere e decrescere la luna? chi ha aperto le loro vie al sole e alle stelle? chi ha fatto la luce benefica e le tenebre? i mattini, i mesi e le notti? » (2) E un inno del Rig-Veda dice: « Il sole e la luna si muovono in successione regolare, affinchè noi possiamo credere, o Indra » (3) Evidentemente è questo stesso il concetto, o uno dei concetti, espresso nelle parole del salmista, che i cieli narrano la gloria di Dio.

La finalità *di piano* è suscettibile, per se stessa, d'un'estensione assai più grande che la finalità d'uso — il cui valore esplicativo sembra circoscritto nel dominio della vita e dell'organizzazione —. Ogni ordine potendo interpretarsi come la realizzazione d'un piano, e quest'interpretazione essendo la più conforme alle tendenze spontanee del nostro spirito, ogni altra regolarità della natura suggerisce, così naturalmente che quella dei grandi fenomeni del cielo, l'idea di piano e d'intelligenza: se la suggestione è meno viva, è perchè pochi fenomeni destano in noi, come quelli, questo sentimento del *sublime*, così vicino al sentimento religioso, forse perchè è uno stesso elemento, il *terrore*, che è alla base dell'uno e dell'altro. Fra gli altri esempi di finalità di piano possiamo indicare in primo luogo le forme regolari che la natura sembra ricercare in alcune delle sue produzioni, p. e. i cristalli e gli esseri viventi. Uno dei fatti da cui Ippocrate concludeva che « erudita è la natura, quantunque non abbia imparato », era la simme-

(1) V. Goblet d'Alviella *L'idea di Dio* ecc. p. 185 e 187.
(2) V. Max-Müller *La scienza della religione,* IV.
(3) Goblet d'Alviella *Op. cit.* p. 188.

tria dei corpi organizzati (1). Schelling (2), dopo aver parlato della « geometria sublime » che osservano i corpi celesti nelle loro rivoluzioni, soggiunge: « La natura là dove agisce liberamente, in ciascuna transizione dallo stato indeterminato allo stato fisso, crea anche allora spontaneamente delle forme regolari. Questa regolarità apparisce nelle cristallizzazioni d'un ordine elevato..... Come spiegare tutto ció, se nón si ammette che esiste una produttività incosciente, ma originariamente della stessa natura che l'attività cosciente, e di cui non possiamo vedere che il semplice riflesso nella natura? ». Più recentemente si è anche parlato dell' *architettura* degli atomi, questi sono stati paragonati a degli oggetti manifatti, e si è vista nella supposta regolarità delle loro forme una prova della creazione della materia. Un altro segno di finalità di piano che si è visto negli esseri organizzati è, oltre alla simmetria delle loro forme, l'unità di disegno in esseri differenti, cioè la loro distribuzione in gruppi, in ciascuno dei quali si realizza variamente uno stesso tipo definito. Questa sembra ad Agassiz una prova dell'esistenza di Dio superiore anche a quella della finalità *d'uso* dei loro organi. Che degli esseri aventi degli attributi sì diversi, e viventi in circostanze sì differenti si conformino costantemente a dei tipi generali identici; p. e. che tutti gli animali, in tutte le posizioni geografiche, nella successione di tutte le epoche geologiche, siano costruiti sui quattro grandi piani di struttura stabiliti da Cuvier; è un risultato, egli dice, che è impossibile di attribuire alle sole forze fisiche, a meno che esse non abbiano immaginato questi

(1) V. Galeno *De placitis Hippocratis et Platonis* l. 9. c. 8. in fine.

(2) *Introduz. al Saggio d'un sistema della natura.* (Scritti filosofici tradotti da Bénard, pag. 362-363).

piani, e non li abbiano poi impressi nel mondo materiale come una forma dentro cui la natura fonderebbe ormai costantemente tutti gli esseri (1). Ogni regolarità nei fenomeni, in cui non si vede una conseguenza necessaria delle leggi meccaniche, dimostra, per il teleologista, un disegno e uno scopo. Come infatti i movimenti disordinati degli elementi della materia, in cui non vi ha altra regolarità, inerente alla loro natura stessa, che quella delle leggi del movimento, possono dar luogo a delle successioni regolari che non potrebbero dedursi da queste leggi? p. e. a delle serie circolari e costanti di avvenimenti, quali le rivoluzioni planetarie, o i fenomeni evolutivi della materia organizzata, in cui si vede l'essere nella sua maturità riprodurre il germe da cui è incominciato il suo sviluppo, e la stessa serie regolare di stati ripetersi di generazione in generazione? Queste regolarità nella successione dei fenomeni non essendo una conseguenza necessaria delle leggi dell'urto e del movimento, le sole che siano essenziali alla materia, o deve ammettersi che siano semplici effetti dell'azzardo, o che una mente ordinatrice dirige i movimenti della materia, preordinandoli a questo scopo. Così il teleologista divide tutte le azioni della natura in due campi: l'uno è il dominio del meccanismo, e l'altro delle cause finali. Questo mondo, dice Platone, è nato dal concorso della mente e della necessità. Vi hanno due specie di cause, l'una necessaria e l'altra divina: le cause prime sono quelle che producono con intelligenza il buono e il bello (cioè quelle della specie divina); quelle che sono mosse necessariamente da altre cose e muovono necessariamente altre cose, sono delle cause seconde, dei mezzi di cui

(1) Agassiz *Della specie e della classificaz. in zoologia*, cap. 1. IV. V. VI. VII. ecc.

Dio si serve per realizzare, per quanto è possibile, l'Idea dell'ottimo (1). Kant oppone continuamente il meccanismo e la finalità come le due sole forme possibili in cui noi possiamo rappresentarci il modo di produzione delle cose. Vi hanno delle cose la cui produzione è possibile secondo leggi puramente meccaniche; ma altre produzioni della natura non sono possibili, almeno per noi, secondo leggi puramente meccaniche. Per queste vale, almeno subbiettivamente, oltre al meccanismo della natura, determinato dalle sole leggi del movimento, un'altra specie di causalità, cioè quella delle cause finali, relativamente alle quali le leggi delle forze motrici non sarebbero che delle cause intermediarie (2). La finalità d'una cosa (cioè la sua produzione per delle cause finali) e la contingenza di questa cosa sono due concetti che si implicano reciprocamente: da una parte il concetto di una cosa di cui ci rappresentiamo l'esistenza o la forma come possibile sotto la condizione di un fine, è inseparabile dal concetto della contingenza della cosa (3); e da un'altra parte il concetto della finalità della natura nelle sue produzioni è un concetto necessario al giudizio umano, che si applica a tutto ciò che vi ha di contingente nelle leggi particolari della natura, cioè che non può dedursi dalle sue leggi generali (che sono quelle della materia e del movimento) (4). Secondo Lachelier, la nostra credenza nel corso uniforme della natura implica due principii: quello delle cause efficienti e quello delle cause finali. A non considerare che le leggi del movimento, non vi ha alcuna ragione perchè gli elementi della materia continuino ad aggrup-

(1) Plato. *Tim.* 46 c — e, 48 a, 68 e — 69 a.
(2) V. *Critica del giudizio* §. 69, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 81, ecc.
(3) V. *Crit. del giud.* §. 74, 60, 72, 73, ecc.
(4) *Crit. del giud.* §. 75.

parsi nello stesso ordine, perchè l'insieme delle direzioni e delle velocità dei loro movimenti sia tale da riprodurre a punto designato le stesse combinazioni. Così se noi abbiamo confidenza nella stabilità dell'ordine del mondo, è perchè sappiamo già che esso è l'interesse supremo della natura, e che le cause di cui sembra il risultato necessario non sono che i mezzi saggiamente concertati per istabilirlo (1). E Janet dice: L'esistenza stessa delle leggi nella natura (egli parla qui evidentemente delle leggi altre che quelle del movimento) è un fatto di finalità. Noi possiamo infatti concepire che i fenomeni potrebbero prodursi in modo da non permettere alcuna previsione certa per l'avvenire, e non vi ha alcuna ragione perchè essi non si producano così, se si suppongono all'origine degli elementi puramente materiali, in cui non preesisterebbe alcun principio d'ordine e d'armonia. Il solo fatto dell'esistenza d'un ordine qualunque attesta l'esistenza d'un'altra causa che la causa meccanica, poichè questa è indifferente a produrre alcuna combinazione regolare. Se nondimeno tali combinazioni esistono, e sono esistite da tempi infiniti, è dunque che la materia è stata diretta o si è diretta da se stessa, nei suoi movimenti, in vista di produrre questi sistemi, queste combinazioni e questi piani da cui risulta l'ordine del mondo: ciò che equivale a dire che la materia ha obbedito a un'altra causa che la causa meccanica (2). Quest'opposizione tra il meccanismo e le cause finali è suggerita naturalmente dall'azione umana, che è il tipo della finalità e il fatto d'esperienza da cui ne è venuta l'idea: da una parte il mondo esteriore con le sue leggi indipendenti dalla volontà umana, da un'altra parte l'uomo, che non

(1) *Del fondamento dell'induzione.*
(2) Janet *Le cause finali*, l. 1. c. 5.

può agire su di esso che iniziando nuove serie di movimenti, che una volta incominciati, si continuano e si trasmettono secondo le loro leggi fatali. Quest'opposizione corrisponde pure a quella del necessario e del contingente: il necessario è in contraddizione col volontario, e le tendenze istintive del nostro spirito, da cui si originano i concetti metafisici, ci conducono a identeficare il necessario col meccanico, e il non necessario, o il contingente, col volontario. Infatti, come vedremo più chiaramente nel seguito di questo scritto, lo spirito umano ha due tipi della causalità efficiente, ai quali tende spontaneamente ad assimilare tutte le azioni della natura: l'uno è il movimento meccanico, trasmesso per l'urto, e l'altro l'azione volontaria. Di questi due tipi di azione è nel primo che noi vediamo realizzata l'idea di necessità — che è il carattere distintivo della causazione efficiente —: nell'azione volontaria, essendo anch'essa, secondo le nostre credenze istintive, una causazione efficiente, vi ha un momento che noi consideriamo in qualche modo come necessario, è la successione del movimento all'atto della volontà che lo comanda; ma l'azione stessa, nella sua totalità, è per noi l'antitesi del necessario, la credenza naturale dell'uomo sui fenomeni interni della volontà non essendo il determinismo, ma il libero arbitrio. Non vi ha dubbio che quando il teleologista oppone il meccanismo alla finalità, l'idea che la parola meccanismo suggerisce immediatamente al suo spirito non sia il meccanismo di Democrito e di Cartesio, quello del movimento trasmesso per l'urto: dei due dominii in cui egli divide tutte le azioni della natura, quello del meccanismo e quello delle cause finali, l'azione fisica a distanza deve prendere posto, per lui, nel secondo piuttosto che nel primo. Il fenomeno dell'azione a distanza non è, in fatti, necessario — necessario, nel senso metafisico, significa:

ciò il cui opposto è inconcepibile, o almeno difficile ad essere concepito—. Che necessità, in questo senso, vi ha in effetto che una molecola di materia, per la semplice presenza di un'altra molecola, acquisti una tendenza a muoversi verso di essa? Le leggi del movimento — cioè del movimento che si trasmette per impulsione — sono, dice d'Alembert, di verità necessaria; ma quella della gravità, supposto che essa non abbia l'impulsione per causa, non potrebbe essere in alcun senso di verità necessaria; la caduta dei corpi pesanti, in questa supposizione, sarebbe la conseguenza di una volontà immediata e particolare del Creatore, e senza questa volontà espressa un corpo posto nell'aria vi resterebbe in riposo (1). Così Clarke afferma che i principii matematici della filosofia (cioè le teorie di Newton) sono contrari a quelli dei materialisti, perchè « mentre i materialisti suppongono che la struttura dell'universo può essere stata prodotta dai soli principii meccanici della materia e del movimento, della necessità e della fatalità, i principii matematici della filosofia fanno vedere al contrario che lo stato delle cose non ha potuto essere prodotto che da una causa intelligente e libera » (2). E il matematico Cotes nella prefazione alla II edizione dei *Principii* di Newton, ponendo la gravità come una proprietà primitiva della materia, aggiunge una filippica contro i materialisti, che fanno tutto nascere per necessità, mentre il sistema di Newton fa tutto provenire dalla volontà del Creatore, e osserva che le leggi della natura offrono numerosi indizi del disegno più saggio, ma nessuna traccia di necessità (3). A. Comte ha notato giustamente che la filosofia teologica, anche nell'infanzia

(1) *Princ. delle conosc.* XVI.
(2) Lettere tra Clarke e Leibnitz. *Seconda Replica di Clarke*, I.
(3) V. Lange *Stor. del material.* t. 1. parte 3. c. 3.

dello spirito umano, pur costituendo una spiegazione universale dei fenomeni, non si applicava ai fenomeni più fafamiliari, i quali sono stati sempre riguardati come soggetti a leggi naturali, invece di essere attribuiti alla volontà arbitraria degli agenti soprannaturali (1). Quando il filosofo teologico moderno divide i fenomeni in *necessari* e *contingenti*, e spiega tutto per le cause finali, tranne i fenomeni *necessari*, egli fa precisamente come il suo antenato selvaggio o barbaro, perchè le successioni di fenomeni che ci sembrano *necessarie*, sono appunto quelle che ci sono *le più familiari* (2). Quando il Pelle-Rossa non comprende, osserva un autore che ha studiato i costumi di queste popolazioni, dice che è uno spirito (3). E non è così che fa pure il metafisico incivilito? — notiamo che il *comprensibile*, come il *necessario*, non è per noi che ciò che ci è *il più familiare* (4)—. La differenza tra il selvaggio e il metafisico incivilito è che il primo spiega immediatamente per l'azione degli spiriti i fenomeni particolari; il secondo ammette ordinariamente che i fenomenti ubbidiscono a delle leggi costanti, ma quando non *comprende* queste leggi, o, ciò che è lo stesso, quando esse non gli sembrano *necessarie* (perchè non si tratta delle successioni di fenomeni che ci sono *le più familiari*), egli fa come il selvaggio, le spiega per l'azione di uno spirito, che produce nella natura dei fenomeni ch' egli giudica al di sopra delle forze della natura stessa. L' intenzione dello spirito è per lo più ostile, secondo il selvaggio; secondo il metafisico incivilito, benevola: di più la spiegazione *teleologica* del secondo non è ordinariamente così chimerica come

(1) *Corso di filos. posit.* ed. 4. vol 4. p. 491.
(2) V. c. 4.
(3) V. Goblet d'Alviella *L'idea di Dio* ecc. p. 68.
(4) V. cap. 4.

quella del primo. Tale è la costituzione della natura e più ancora quella dello spirito umano, che, purchè cerchi in questa direzione, egli non potrà mancare di trovare nelle leggi stesse dei fenomeni i segni d'un piano intelligente: egli li vedrà sia in questo fatto sorprendente, che le leggi della natura contengono spesso dei rapporti metrici i più semplici e i più regolari (p. e. l'eguaglianza, la proporzionalità, la ragione inversa al quadrato, ecc.), e sembrano tali da rendere i fenomeni il più facilmente intelligibili; sia in altre circostanze proprie ad alcune di queste leggi che gli suggeriranno pure, vivamente o debolmente, l'idea di uno scopo o di una coordinazione interessante per se stessa e voluta; sia infine nel fatto stesso che sono delle leggi, perchè la legge implica un ordine e una regolarità, e questi sono *contingenti*, cioè non sono una conseguenza necessaria dell'essenza stessa dei fenomeni — non si può infatti concepire che i fenomeni avrebbero potuto formare un chaos, più chaotico di quello che alcun mitologo abbia mai immaginato, cioè senz'alcun ordine, senz'alcuna legge, senz'alcuna uniformità nelle loro sequenze e nelle loro coesistenze? — dunque, ne concluderà il teleologista, quest'ordine e questa regolarità non possono spiegarsi che per una Mente ordinatrice e regolatrice.

Malgrado l'opposizione sì naturale tra il meccanismo e la finalità, la tendenza a spiegare teleologicamente tutto ciò che non è necessario, sviluppata con conseguenza, non può non oltrepassare il limite fra questi due dominii in cui i teleologisti dividono ordinariamente le azioni della natura. É ovvia infatti la riflessione che le stesse leggi del movimento, anche di quello derivante dall' impulsione, non sono nemmeno esse *necessarie*, benchè l'impulsione stessa sia *necessaria*— per essere tali esse dovrebbero essere una suggestione dell'esperienza più familiare, e non, come sono state in

realtà, delle scoperte scientifiche (1) —: ne segue che la spiegazione teleologica deve applicarsi anche a queste leggi. D'altronde è solo il necessario nel senso stretto, vale a dire ciò il cui contrario è affatto inconcepibile, che è assolutamente in contraddizione col volontario: ora questa necessità nel senso stretto non può trovarsi mai nelle verità esistenziali, e tutte le leggi della natura sono delle verità esistenziali (2). Per conseguenza, non vi ha legge della natura a cui la spiegazione teleologica non sia applicabile. Così molti filosofi moderni hanno spiegato per le cause finali anche le leggi della meccanica. Secondo Malebranche Dio scelse queste leggi perchè sono le più semplici — cioè, come abbiamo accennato, contengono i rapporti metrici più semplici, e sono le più proprie a produrre, con mezzi i più uniformi, un'immensa varietà di fenomeni —. « Avendo risoluto di produrre per le vie più semplici questa varietà infinita di creature che noi ammiriamo, Dio ha voluto che i corpi si muovessero in linea retta, perchè questa linea è la più semplice ». E prevedendo il loro urto, ha stabilito la legge generale della comunicazione dei movimenti; e queste due leggi naturali, che sono le più semplici di tutte, bastano, i primi movimenti essendo saggiamente distribuiti, per produrre il mondo quale noi lo vediamo (3). Dio segue sempre, nell' esecuzione dei suoi disegni, le vie più semplici, perchè sono le più sagge e quelle che l'onorano di più (4). La contingenza

(1) V. cap. IV.

(2) V. il Saggio 1.

(3) Malebranche *Ricerca della ver. Schiarim.* XV. (Risp. alla 4. prova), l. 6. parte 2. c. 4., *Conversaz. sulla metaf.* XXV, XXVII, ecc.

(4) Malebranche *Medit. crist.* VII. n. 15, V, XI. n. 13, *Ric. della ver. Schiarim.* XV. (Risp. alla 4. prova). *Schiarim.* VI, l. 3. parte 2. c. 6, *Convers. sulla metaf.* IX. X e XI, ecc.

delle leggi del movimento e la loro dipendenza dal principio delle cause finali era una delle tesi favorite di Leibnitz e della sua scuola. Il pensiero di Leibnitz su ciò può riassumersi con queste parole dell'autore stesso: « La saggezza suprema di Dio gli ha fatto scegliere sovratutto le leggi del movimento le meglio aggiustate e le più convenienti alle ragioni astratte o metafisiche... Ed è sorprendente che per la sola considerazione delle cause efficienti o della materia non si potrebbe rendere ragione di queste leggi del movimento, scoverte al nostro tempo, e di cui una parte è stata scoverta da me stesso. Perchè io ho trovato che vi bisogna ricorrere alle cause finali, e che queste leggi non dipendono dal principio della necessità, come le verità logiche, aritmetiche e geometriche, ma dal *principio della convenienza*, cioè della scelta della saggezza. Ed è una delle più efficaci e delle più sensibili prove dell' esistenza di Dio per quelli che possono approfondire queste cose » (1). Leibnitz pretendeva anche che dal solo concetto della materia si dedurrebbero delle leggi del movimento differenti dalle reali (2), e che esse produrrebbero gli effetti più assurdi e più irregolari, e sarebbero assolutamente contrarie alla formazione di un sistema (3). « Fra le regole generali che non sono assolutamente necessarie, Dio scelse quelle che sono più naturali, di cui è più facile di rendere ragione, e che servono pure il più fa-

(1) *Princ. della nat. e della graz.* n. 11. V. anche Teodicea *Prefazione, Saggi sulla bontà di Dio ecc.* parte 3. n. 345-350. Esame del P. Malebranche, ecc.

(2) V. Lettera sulla quistione se l'essenza del corpo consiste nell'estensione (Dutens t. 2. p. 1. p. 235).

(3) Leibnitz a Fontenelle (*Lettere e opuscoli di Leibnitz* ed. da Foucher de Careil, 1854, p. 227) e *Disc. di metafis.* (*Nuove lettere e opusc.* ed. da F. de C., 1857. p. 356).

cilmente a rendere ragione di altre cose. È ciò che è senza dubbio il più bello e che vale il meglio ». Le vie di Dio, egli aggiunge, ripetendo il concetto di Malebranche, che è uno degli argomenti preferiti dai teleologisti, sono le più semplici; perchè il saggio fa in modo, il più che si può, che i *mezzi* siano pure *fini* in qualche maniera, cioè desiderabili, non solo per ciò che essi *fanno,* ma ancora per ciò che essi *sono* (1). Ma l'applicazione più notevole del principio delle cause finali in fisica è il concetto di una economia di forze e di tempo che la natura prenderebbe per regola nella produzione dei fenomeni. Tolomeo avea dato come spiegazione del fatto che i raggi della luce ci giungono in linea retta, che essi passano da un punto ad un altro per la via più breve, e per conseguenza nel minor tempo possibile; con questo principio erano state spiegate pure dagli antichi le leggi della riflessione della luce: Fermat lo generalizzò, estendendolo a quelle della refrazione. Leibnitz spiegava queste leggi, e tutte le leggi dell'ottica in generale, per un principio analogo, cioè che la luce segue sempre *la via più facile* (*la via più facile* era definita quella in cui il prodotto della via percorsa per la resistenza dell'ambiente è un minimum) (2): questa spiegazione fa vedere, secondo lui, l'utilità delle cause finali, perchè mostra che dalla considerazione di esse possono ricavarsi certe verità arcane e di gran momento, che sarebbe difficile di ricavare dalle cause efficienti, la natura dei raggi della luce non essendoci così conosciuta da poter rendere ragione per le cause efficienti delle leggi che essi osservano nella riflessione e refra-

(1) *Saggi sulla bontà di Dio* ecc. §. 208.
(2) *De unico opt., catoptr., dioptr. princ.* Dutens III.

zione (1). Questa legge di economia fu elevata da Maupertuis a legge fondamentale della meccanica, formulandola nel suo *principio della minore azione*, in cui egli vedeva l'unica prova dell'esistenza di Dio, fondata sull' ordine della natura. « Ecco questo principio sì saggio, sì degno dell' Essere supremo. Quando avviene qualche cangiamento nella natura, la quantità d'azione impiegata per questo cangiamento è sempre la più piccola che sia possibile (l'*azione* si definisce come una quantità proporzionale al prodotto della massa per la velocità e per lo spazio). È da questo principio che noi deduciamo le leggi del movimento tanto nell'urto dei corpi duri quanto in quello dei corpi elastici. È determinando bene la quantità di azione che è allora necessaria per il cangiamento che deve accadere nella loro prestezza, e supponendo questa quantità la più piccola che sia possibile, che noi scopriamo queste leggi generali, secondo cui il movimento si distribuisce, si produce o si estingue. Non solo questo principio corrisponde all'idea che noi abbiamo dell'Essere supremo, in quanto egli deve agire sempre della maniera più saggia, ma in quanto ancora egli deve sempre tenere tutto sotto la sua dipendenza » (2). Eulero difende il principio di Maupertuis; ne fa delle nuove applicazioni, mostrando che « nel movimento dei corpi celesti, e in generale nel movimento di tutti i corpi attirati verso i centri di forza, se a ciascun istante si moltiplica la massa del corpo per lo spazio percorso e per la prestezza, la somma di tutti questi prodotti è sempre la minore »; vede in esso, come Maupertuis, il

(1) V. Animadvers. circa assert. aliq. Theor. med. Stahl. n. III. (Dutens t. 2. parte 2. pag. 134), Risp. alle riflessioni su alcuni punti della filos. di Descartes. 1697 (Dut. t. 2. parte 1. pag. 252), ecc.
(2) Maupertuis *Saggio di cosmologia.*

principio, e non una conseguenza, delle leggi dei movimento, anzi « la legge più universale della natura che conosciamo distintamente »; e lo considera anch' egli come una verità fondata sulle cause finali (1).

La spiegazione teleologica delle leggi del movimento, facendo cadere le barriere tra il dominio delle cause finali e quello del meccanismo, ha per conseguenza l'estensione di questa spiegazione a tutte le leggi della natura in generale. È ciò che troviamo naturalmente in Leibnitz e in Malebranche. Le verità della ragione sono, dice Leibnitz, di due sorta: le une sono assolutamente necessarie; tali sono quelle la cui necessità è logica, geometrica o metafisica. Le altre possono chiamarsi positive, perchè sono le leggi che ha piaciuto a Dio di dare alla natura, o ne dipendono. Noi le apprendiamo o per l'esperienza, o a priori per la considerazione della convenienza che le ha fatto scegliere. Così si può dire che la *necessità fisica* è fondata sulla *necessità morale*, cioè sulla scelta del saggio degna della sua saggezza; e tanto l'una quanto l'altra devono essere distinte dalla necessità geometrica (cioè assoluta). Questa necessità fisica è ciò che fa l'ordine della natura, e consiste nelle leggi generali che ha piaciuto a Dio di dare alle cose dando loro l'essere. Dio non le ha dato senza ragione, ma vi è stato portato da ragioni generali del bene e dell'ordine, che in alcuni casi possono essere vinte da ragioni superiori (2). Secondo Malebranche, le leggi della natura dipendono dalla volontà di Dio, ma egli non le ha stabilito che perchè l'ordine richiede che sia

(1) Janet *Le cause finali*, Appendice, VI, pag. 665 e seg.

(2) *Discorso della conformità della fede con la ragione*, §. 2. V. anche *De natura ipsa* (Dutens t. 2. parte 2. p. 51), *Saggi sulla bontà di Dio* ecc. §. 208, *Risp. alle obbiez. dell'aut. del libro della conosc. di se stesso* (Dutens t. 2. parte 1. pag. 100-101), ecc.

così (1). Dio non comunica la sua potenza alle creature che stabilendole cause occasionali per produrre certi effetti, *in conseguenza delle leggi ch'egli si fa per eseguire i suoi disegni d'una maniera uniforme e costante, per le vie più semplici*, più degne della sua saggezza e dei suoi altri attributi (2) (non si dimentichi che per Malebranche le leggi della natura non sono che delle regole che Dio segue quando agisce, producendo un fenomeno all'occasione di un altro). E in generale, un filosofo teista che ammette la contingenza delle leggi della natura, se egli vuole spiegare d'una maniera qualunque queste leggi, che altro può vedere in esse se non la manifestazione d'un piano razionale? I fenomeni sensibili, dice Berkeley (per cui i fenomeni non sono delle *cause*, ma dei *segni* gli uni degli altri), non formano solamente un magnifico spettacolo, ma ancora il discorso meglio seguito, più interessante ed istruttivo. Le idee dei sensi (cioè le sensazioni) non sono in nostro potere come quelle dell'immaginazione (benchè ad esse non corrisponda una realtà esteriore). Nella nostra esperienza sensibile noi ci troviamo in presenza dei segni d'una ragione più larga, d'una volontà più ferma, che quelle che si rivelano nelle costruzioni arbitrarie della nostra immaginazione: noi v' incontriamo il potere supremo che si rivela per le leggi naturali imposte ai fenomeni sensibili. Noi ci troviamo così in comunicazione permanente con l'Intelligenza suprema. E lo stesso che il mistico Berkeley pensa, in sostanza, l'empirista Locke, che attribuisce le leggi della natura, secondo lui arbitrarie, non alla volontà solamente, ma anche alla saggezza dell' « architetto dell'universo » (3).

(1) *Meditaz. crist.*, 7. n. 18.

(2) *Meditaz. crist.*, 5.

(3) V. *Saggio sull'intend. um.* specialmente l. IV. c. III. §. 28 e 29, c. IV. §. 4. ecc.

Il carattere di mistero, di cui le leggi dei fenomeni naturali gli sembrano rivestite — ed è perciò che esse sono riguardate come contingenti e come arbitrarie — sollecita lo spirito umano a cercare una spiegazione qualsiasi, che possa attenuare in qualche modo questo mistero: e dove può trovare un tipo per una tale spiegazione, se non in se stesso, dacchè fuori di sè, cioè nella natura, tutto gli sembra incomprensibile e misterioso? Il fatto stesso che vi hanno delle leggi nella natura, cioè che i fenomeni si svolgono con un corso uniforme, sembra anch'esso contingente ed arbitrario, perchè l'incomprensibilità delle singole uniformità particolari rende pure incomprensibile la legge generale d'uniformità che esse costituiscono: così la legge implicando, come abbiamo notato, un ordine e una regolarità, questo fatto stesso entra naturalmente nel dominio della spiegazione teleologica. Berkeley dice: I fenomeni, nella loro regolarità, sono un linguaggio per cui l'autore della natura si rivela a noi. Questa stessa regolarità dei fenomeni impedisce alla più parte degli uomini di riconoscere la causa libera di questi fenomeni. Essi sono pronti a proclamare l'intervento d'un essere superiore, dacchè l'ordine della natuta pare sospeso, e non pensano che quest'ordine è la prova più certa della saggezza e della bontà del Creatore. E Malebranche: Dio non agisce per leggi generali che per rendere la sua condotta uniforme, e farle portare il carattere della sua immutabilità (1). Un essere saggio agirà per delle volontà particolari, allorchè alcune volontà generali bastano? e se una condotta uniforme, costante, regolata può formare un'opera degna di lui, seguirà una condotta bizzarra, cangiante, sregolata, e che indica dell'incostanza e dell'ignoranza in quello

(1) *Conversaz. sulla metaf.* X. XVI.

che la segue? (1) Per Leibnitz il corso uniforme della natura è un'armonia prestabilita, concetto che implica per se stesso l'idea di piano e d'intelligenza.

L'ultima applicazione del concetto teleologico di cui faremo menzione, è la dottrina che il mondo reale è il migliore dei mondi possibili. Questa dottrina che si trova nella filosofia cristiana del medio evo, nei neoplatonici, negli stoici, è una conseguenza logica del concetto che Dio è l'assoluto, cioè che tutti gli attributi ch'egli possiede, implicanti una perfezione (la potenza, la saggezza, ecc.) li possiede a un grado assoluto o infinito. In Malebranche e sovratutto in Leibnitz essa diviene una spiegazione della natura la più generale e la più radicale che sia possibile. In questi filosofi infatti questa dottrina non pretende solamente, come la spiegazione teleologica ordinaria, di rendere ragione di certi caratteri generali delle cose (l'appropriazione, l'ordine, ecc.), ma di assegnare una causa che determini rigorosamente l'essere e il modo di essere delle cose stesse, ciò che deve fare una vera spiegazione. Se il mondo esiste così e non altrimenti, se gli esseri e i fenomeni che lo costituiscono sono precisamente questi che osserviamo e non altri che potremmo immaginare in loro luogo, è perchè ciò è il meglio, e Dio non poteva mancare di scegliere il meglio (2). Questo concetto, che è l'ultimo limite a cui possa spingersi la spiegazione teleologica, cioè che ciascuna cosa esiste ed esiste così perchè ciò è il meglio, si trova già in Platone, ma sarebbe difficile di dire sino a qual punto la spiegazione teleologica sia anche, in Platone, una spiegazione teologica (3).

Questa rapida rassegna delle applicazioni più im-

(1) *Meditaz. crist.* XI. n. 13.
(2) V. cap. VI, § 4 e 6.
(3) V. cap. VII, § 13. 3. e § 16.

portanti della dottrina delle cause finali basterà per mostrare che essa ha costituito una spiegazione, nel senso stretto, *universale* della natura. Questa spiegazione, unita a quella di cui abbiamo parlato nel paragrafo precedente, forma l' insieme di ciò che possiamo chiamare *la spiegazione teologica dei fenomeni*. È in questa che dobbiamo riconoscere la vera base di ogni forma della filosofia teologica, poichè è certo che lo spirito umano non ha mai concepito delle cause, poste fuori del campo dell'osservazione, che per servire da spiegazione degli effetti, cioè dei dati dell'osservazione stessa

§ 4. Gli argomenti per provare l' esistenza di Dio si distinguono in *a priori* e *a posteriori*. Noi chiamiamo *a posteriori* le prove di natura induttiva, cioè che concludono dai dati dell'esperienza a Dio fondandosi su qualche uniformità che l' esperienza stessa ha costatato tra i fatti. Chiamiamo invece *a priori* quelle che non si fondano su qualche principio stabilito induttivamente, ma su pretesi legami logici fra le idee, che non sarebbero il risultato di una generalizzazione di legami costatati tra i fatti, ma sarebbero intrinseci alle idee stesse; sia che queste prove prendano per punto di partenza qualche dato dell'osservazione, sia che deducano l' esistenza di Dio da semplici concetti, indipendentemente da qualsiasi dato empirico. É una conseguenza dei principii della teoria della conoscenza esposti nel Saggio 1° che tutte le prove di questo genere sono necessariamente sofistiche: noi abbiamo visto infatti, da una parte, che non vi ha alcuna deduzione possibile, che sia altra cosa che un'applicazione a casi particolari di una proposizione generale stabilita da un' induzione precedente; e da un'altra parte, che un giudizio a priori, cioè una verità che deve ammettersi come evidente per se stessa, non può avere per oggetto l' esistenza delle cose nè i loro legami *reali* di sequenza o di coe-

sistenza, ma solo dei rapporti che lo spirito stabilisce comparandole fra di loro, cioè le loro somiglianze e le loro differenze. Così non vi ha alcun legame *intrinseco* fra le idee (cioè non risultante da una generalizzazione dell'osservazione) su cui possiamo fondarci per passare dall'esistenza d'una cosa a quella di un'altra, o per istabilire d'una maniera qualsiasi l'esistenza di qualche cosa: questa, come ogni altra verità sul reale, se non è un dato immediato dell'osservazione, non può stabilirsi che induttivamente, e ogni pretesa prova non induttiva non può essere che un poralogismo. L'induzione non è solamente l'unico processo legittimo per concludere una proposizione vera, ma è anche l'unico processo *naturale* per cui il nostro spirito conclude una proposizione qualsiasi, ch'essa sia certa o ipotetica o anche assolutamente erronea. Generalmente le pretese dimostrazioni a priori dell' esistenza di qualche cosa o di qualche legge del reale non sono che dei sofismi *artificiali*, incapaci per se stessi di determinare una convinzione, quantunque possano sembrare convincenti a chi è convinto già, per altri motivi, di ciò che essi pretendono dimostrare. È vero però che nel determinare le nostre credenze agisce, accanto alla induzione logica, un processo incosciente di assimilazione di tutti i fatti e di tutte le idee che possiamo formarci su di essi ai fatti e alle idee che ci sono più familiari—l'oggetto di questo Saggio è appunto di mostrare come tutti i concetti metafisici risultano da quest' attività incosciente ed extra-logica della nostra intelligenza—. Ora i risultati di questo processo incoscio di assimilazione, che soli si rivelano alla coscienza, ci s'impongono naturalmente come delle verità evidenti per se stesse, cioè a priori: vi hanno, per conseguenza, dei sofismi, che non sono *artificiali*, ma *naturali*, e che potrebbero costituire gli elementi di una dimostrazione a priori sull'esistente, che sarebbe un mo-

tivo *reale* di credenza, specialmente sul terreno che è il campo proprio di questi sofismi, cioè quello della metafisica. Ma la metafisica istintiva dello spirito umano, cioè la filosofia teologica, e in generale, ogni forma dell'antropomorfismo, ha questo vantaggio sulle altre forme di metafisica, che il processo di assimilazione incosciente, di cui essa è il risultato, riprodotto alla luce della coscienza, è un'induzione logica, cioè un'inferenza induttiva (con che non intendiamo affermare che questa sia concludente): così, quantunque le proposizioni a cui dà luogo questo processo incosciente, possano prendersi, e siano state effettivamente prese, per verità evidenti per se stesse, cioè a priori, pure la loro origine induttiva è facilmente riconoscibile, e queste proposizioni, che formulano i motivi *reali* della filosofia teologica, sono stabilite ordinariamente come conclusioni di ragionamenti induttivi. Ne segue che la distinzione tra gli argomenti *a posteriori* ed *a priori* equivale, anche nella quistione dell'esistenza di Dio, a quella fra i ragionamenti *naturali*, che sono o possono essere i veri motivi della credenza, e i sofismi puramente *artificiali*, che si danno l'aria di dimostrarla d'una maniera apodittica, ma che in realtà non contribuiscono per niente a stabilirla. Le basi reali della filosofia teologica noi le riconosceremo dunque nei primi, cioè negl'induttivi.

Fra essi bisogna dare il primo posto a quello delle cause finali. Quantunque alcuni abbiano considerato come evidente per se stessa o a priori la proposizione generale su cui si fonda quest'argomento, cioè che quando in un oggetto si vede qualche cosa come un adattamento di mezzi ad uno scopo, questo deve essere l'opera di un autore intelligente; generalmente la proposizione è rigaardata come un risultato dell'esperienza, e l'argomento esposto come un'induzione, basata sull'analogia fra certe produzioni della natura e i prodotti

dell'arte umana. Mill lo formula come esso è stato formulato dalla più parte dei pensatori che se ne sono serviti, così: « Le cose che uno spirito intelligente ha fatto in vista d'un fine hanno per carattere, ci si dice, certe qualità. L'ordine della natura, o qualche grande parte di quest'ordine, presenta queste qualità a un grado rimarchevole. Da questa grande somiglianza negli effetti abbiamo il dritto di concludere che esiste una somiglianza nella causa, e di credere che delle cose che la potenza dell'uomo non potrebbe fare, ma che somigliano alle opere dell'uomo in tutto eccetto che nella potenza, devono pure essere l'opera d'un'intelligenza, armata d'una potenza più grande che quella dell'uomo » (1). Il valore dell'argomento, come abbiamo accennato nel paragrafo precedente, è stato anche ammesso da alcuni dei più eminenti e dei più critici fra i filosofi moderni, che hanno sottoposto a un esame severo le basi del teismo, e hanno respinto come di niun valore tutti gli altri argomenti per provare l'esistenza della divinità. L'argomento delle cause finali, secondo questi filosofi, non conclude con una certezza assoluta, ma è sufficiente per una conclusione probabile, e costituisce la base unica della teologia naturale. Hume nei suoi *Dialoghi sulla religione naturale* fa dire a Filone (che rappresenta le idee dell'autore, e rifiuta come assolutamente vane le altre prove dell'esistenza di Dio): « La beltà e i rapporti delle cause finali ci colpiscono con una forza sì irresistibile, che tutte le obbiezioni paiono (e io credo che lo sono effettivamente) delle pure cavillazioni e dei veri sofismi (2)..... L'Essere divino si scopre e si manifesta nell'inesplicabile meccanismo

(1) *Saggio sul teismo, I parte. Argomento dei segni di piano nella natura.*

(2) Parte X.

e l'ammirabile struttura della natura. Un oggetto, un disegno, un'intenzione colpisce da per tutto il pensatore più grossolano e più disattento; ed alcun uomo non potrebbe darsi ad assurdi sistemi sino al punto da rigettare quest'idea in ogni tempo: *La natura non fa niente invano*..... È evidente che le opere della natura hanno una forte analogia con le produzioni dell'arte; e secondo tutte le regole della sana logica, dacchè noi argomentiamo su queste materie, dobbiamo inferire che le loro cause hanno pure un'analogia proporzionale» (1) Kant, che riduce a tre le prove della ragione teorica per dimostrare l'esistenza di Dio, cioè l'ontologica, la cosmologica e la fisico-teologica, dopo aver dimostrato l'assoluta impossibilità delle altre due, dice della fisico-teologica (cioè quella delle cause finali): È la più antica, la più chiara e la più conforme alla ragione umana. Vivifica lo studio della natura, della stessa maniera che tira la sua esistenza da questo studio, e ne riceve delle forze nuove. Le conoscenze naturali, che essa estende, elevano la fede in un autore supremo sino a una persuasione irresistibile. Sarebbe dunque non solo privarci di una consolazione, ma anche tentare l'impossibile, il pretendere di togliere qualche cosa all'autorità di questa prova (2). Kant distingue la teologia *trascendentale* e la teologia *naturale:* la prima stabilisce un essere primitivo, ma senza determinarlo come essere intelligente, ed è fondata sugli argomenti ontologico e cosmologico; solo la seconda stabilisce un'intelligenza suprema, e fra le prove della ragione teorica, non ha altra base che

(1) Parte XII — Tuttavia secondo Filone l'argomento non conclude che con probabilità. V. la stessa opera sulla fine.

(2) *Crit. della rag. pura. Dialett. trascendent.*, l. 2. c. 3. sez. 6. *Dell'impossibilità della prova fisico-teologica.*

la fisico-teologica (1). Stuart — Mill (che naturalmente non accorda alcun valore agli argomenti a priori) dice: Il mondo, per ciò solo che esiste, non è una testimonianza in favore dell'esistenza d'un Dio: se ci fornisce degl'indizi che ci portano a credervi, è per qualche cosa che vi vediamo che rassomiglia a un'adattazione ad un fine. L'argomento del piano, secondo me, farà sempre tutta la forza del teismo naturale (2).

Ma la quistione non è per noi, come per gli autori citati, di cercare quali prove dell'esistenza della divinità abbiano del valore al punto di vista scientifico, e sino a qual punto, ma quali siano *naturali*, e costituiscano dei motivi reali della filosofia teologica. Per conseguenza noi non possiamo vedere la base unica del teismo nella prova delle cause finali, negligendo o rigettando, come essi, quella che dimostra la divinità come causa motrice. Si ha certamente ragione di negare a questa prova qualsiasi valore scientifico, l'esperienza non dandoci alcun dritto di vedere nella volontà una causa originaria del movimento, piuttosto che in altri agenti puramente fisici (3). Ma essa è così *chiara*, così *antica* e di un uso quasi così generale presso i filosofi teisti, che quella delle cause finali; e noi possiamo anche aggiungere, come Kant, così *conforme alla ragione umana*, se per ragione intendiamo la facoltà di percepire l'evidenza intrinseca delle proposizioni, in opposizione all'esperienza, che non conosce che le verità di

(1) *Ibid.* sez. 7.

(2) *Saggio sul teismo.* I parte. *Argom. della causa prima* in fine e *Argom. del consentim. gener.* in principio. V. anche *Argom. dei segni di piano nella natura,* in cui stabilisce la probabilità dell'argomento — Cfr. le citazioni dello stesso Mill e di Kant verso il principio del paragr. precedente.

(3) V. Mill *Op. cit.* I parte *Argom. della causa prima.* Cfr. il § 2. di questo capitolo verso la fine.

fatto. É in effetti un risultato inevitabile di questo processo incosciente di assimilazione di cui sopra abbiamo parlato, che noi dobbiamo ricondurre ogni causa che fa incominciare un movimento alla volontà, che è l'antecedente più familiare dei movimenti che incominciano, e non semplicemente si trasmettono. In questo caso, come in quello delle cause finali, la proposizione che risulta da quest'assimilazione incosciente, ci sembra evidente intrinsecamente, e può quindi riguardarsi come una verità a priori: ma essa può esporsi pure sotto forma di argomento induttivo o analogico, l'assimilazione di cui si tratta essendo, anche in questo caso, un'induzione. Però, quantunque l'argomento sia per se stesso induttivo o analogico, esso è preceduto il più delle volte da un ragionamento a priori, dimostrante la necessità di un'origine del movimento, dando così luogo all'argomento della causa prima, quale lo troviamo nei filosofi greci, e segnatamente in Aristotile.

L'argomento della causa prima si fonda in primo luogo sull'impossibilità di una catena infinita di cause. Se non esistessero che delle cause naturali, ogni avvenimento supporrebbe come causa un avvenimento anteriore, questo un altro, e così di seguito all'infinito; ma una serie infinita di cause è, si dice, logicamente impossibile: dunque bisogna ammettere che la serie è finita, per conseguenza che vi ha una causa che incomincia tutta la serie, ma che è essa stessa senza causa. L'argomento presenta due forme distinte. L'una è quella che conoscevano gli antichi, e conclude semplicemente a una causa prima del movimento (ciò che ha bisogno di una causa non essendo che il cangiamento, e ogni cangiamento potendo ricondursi al movimento); sia che stabilisca, con Aristotile, una sorgente permanente di movimento, sia che ammetta, con Anassagora, una causa motrice che, all'origine del cosmos, ha fatto incominciare il movimento. La seconda forma è nata nella filosofia cristiana, e conclude a un creatore, cioè a una causa che non ha fatto solamente incominciare il movimento, ma anche la materia. Per questa conclusione in verità non basta l'impossibilità di una serie infinita di cause, ma è necessario un principio più generale di cui essa è un caso particolare, cioè l'impossibilità dell'infinito attuale: da questa si deduce l'impossibilità di una durata infinita del mondo nel passato, e da essa la necessità di una causa che gli abbia dato origine. Nell'una e nell'altra delle due forme, il ragionamento che conclude a una causa prima non è un semplice sofisma *artificiale:* esso dà una soluzione, vera o erronea, a una difficoltà reale, quantunque questa soluzione non sia meno imbarazzante in se stessa che la difficoltà che si propone di evitare. Noi ci troviamo in presenza del caso più colpente di questo fenomeno singolare del nostro spirito, che Kant chiama le antinomie della ragion pura—cioè delle alternative di proposizioni, di cui sembra che sia necessario di ammettere o l'una o l'altra, mentre non è possibile di ammettere nè l'una nè l'altra—.Secondo Kant, le antinomie sono insolubili al punto di vista comune, che ammette la reallà obbiettiva dei fenomeni esteriori, cioè la loro indipendenza dal soggetto percepente: esse si risolvono, riconoscendo che i fenomeni non sono cose, ma percezioni. È una quistione che appartiene alla 2ª parte di questo Saggio: ci basti per ora la soluzione di Kant. Per ora ciò che c'importa è di osservare che l'argomento della causa prima, quantunque il suo punto di partenza sia un ragionamento a priori, non é, nel punto essenziale, che nn argomento induttivo. Ammettiamo infatti che sia necessaria una causa prima: ma perchè questa causa prima deve essere la divinità? perchè deve essere un agente cosciente e personale, e non un oggetto senza personalità e senza

coscienza? Evidentemente, se la funzione di causa prima non sembra poter attribuirsi che a un agente cosciente e personale, non è che per l'una o per l'altra di queste due ragioni: sia perchè lo spirito è la sola causa che possa dare un cominciamento assoluto al movimento (nella forma dell'argomento della causa prima impiegata dai filosofi greci): sia perchè la volontà è la sola causa che possa causare senza essere causata, lo spirito essendo dotato di libero arbitrio, mentre tutto il resto è soggetto a un determinismo inflessibile (1). Nell'uno e nell'altro caso vi ha un ragionamento, cosciente o incosciente, per analogia, e propriamente quest'assimilazione delle operazioni della natura a quelle dell'uomo, che è il tratto essenziale per cui A. Comte definisce la filosofia teologica. Notiamo che, delle due forme dell'argomento della causa prima, una sola, quella impiegata dai filosofi greci e che conclude a un primo motore, può riguardarsi come un ragionamento naturale, e come l'espressione di un motivo reale della filosofia teologica. L'altra, supponendo la dottrina della creazione, non può essere un motivo della teologia naturale, perchè questa è la filosofia istintiva dello spirito umano, e una filosofia ha per iscopo la spiegazione dei fenomeni; ora una spiegazione suppone che il fatto per cui si spiega sia più intelligibile che quello che si tratta di spiegare; per conseguenza un mistero, qual è la creazione, non potrebbe servire di base a una spiegazione, e quindi nemmeno a una filosofia: d'altronde è un fatto incontestabile che la dottrina della creazione non fu all'origine che un dogma religioso, e solo in seguito si cercò di appoggiarla su argomenti razionali. Così, se riflet-

(1) Vedi, per questa seconda ragione, Kant *Dialett. trascendent.* l. 2. c. 2. sez. 2. *Terza opposiz. delle id. trascendent.* Cfr. Renouvier *Nuova Monadologia*, 3. parte, 63 e 69.

tiamo inoltre che fra le prove dell'esistenza di Dio quelle delle cause finali e della causa prima sono le sole che s'incontrino a tutte le epoche e presso quasi tutti i filosofi che hanno seguito il sistema teologico, le altre non essendo che particolari a certe epoche e a certuni di questi filosofi; noi giungiamo a questo risultato non inatteso: che i ragionamenti naturali per provare l'esistenza della divinità non sono altra cosa, sotto un altro aspetto, che le due funzioni della divinità, come principio esplicativo dei fenomeni, di cui abbiamo parlato nei due paragrafi precedenti. Le prove di un'ipotesi, in effetto, non potrebbero essere altra cosa che i fatti di cui quest'ipotesi serve a dare una spiegazione, provare un'ipotesi per i fatti—e potrebbe esservi altra prova? — e spiegare i fatti per l'ipotesi non essendo che due lati d'una stessa operazione mentale, che si possono distinguere per astrazione, mentre in realtà sono indivisibili.

Sembrerà strano che mentre le prove realmente convincenti dell'esistenza della divinità sono induttive o analogiche, consistendo essenzialmente in un'assimilazione delle cause dei fenomeni della natura alla volontà umana e alla sua causazione; a queste prove naturali i metafisici abbiano sì spesso preferito dei sofismi artificiali pretesi dimostrativi, ma privi in realtà della minima forza probante, come sono in generale i ragionamenti a priori, quando si tratta della dimostrazione del reale. Questo fatto si spiega anzitutto per due cause generali: 1° Questa forma di metafisica che noi chiameremo filosofia apriorista, e di cui parleremo nel capitolo VI. Essa eleva a tipo unico di certezza la certezza matematica o, come si dice anche, metafisica, cioè intuitiva o dimostrativa, non lasciando alle verità induttive che una semplice probabilità. L'esistenza di Dio, che non può essere una semplice verità probabile, deve essere dunque *dimostrata* — 2° La filosofia teologica, per questo

processo di disantropomorfizzazione progressiva, di cui parleremo nel paragrafo seguente, giunge ai concetti di Dio essere perfettissimo (cioè infinito in ciascuno dei suoi attributi) e creatore della materia. Ora gli argomenti naturati dell' esistenza di Dio (cioè quelli delle cause finali e del primo motore) non potrebbero provare nè l'uno nè l'altro di questi due concetti (1). Così agli argomenti naturali saranno preferiti dei sofismi artificiali che avranno l'aria di provare anche questi: fra essi i più accetti saranno dei ragionamenti a priori, perchè dei sofismi induttivi non potrebbero simulare una conclusione rigorosa come fanno necessariamente i deduttivi. Con queste cause generali concorrono delle cause particolari: sono delle suggestioni dei concetti della filosofia teologica, che determinano la scelta di certi generi d' argomenti, che ottengono la preferenza sugli altri, non perchè abbiano una maggiore forza probante, ma perchè s' incontrano della maniera più ovvia al punto di vista del sistema, di cui sono così le conseguenze, invece di essere le ragioni su cui esso è fondato. Ciò potrà essere chiarito da un esame dei due argomenti a priori più importanti, cioè l'ontologico ed il cosmologico.

L'ontologico è un argomento che pretende *dimostrare* l' esistenza di Dio per un ragionamento che mostri al tempo stesso che Dio è un essere *assolutamente necessario*. Un essere *necessario* significa un essere la cui esistenza è una verità *necessaria*, cioè tale che la negativa implicherebbe un' impossibilità logica e una contraddizione; e per *assolutamente necessario* deve intendersi che la sua esistenza é necessaria (nel senso spiegato), non condizionatamente, cioè dato che un'altra cosa esista, ma senz'alcuna condizione. Ció importa prima di tutto che l' argomento ontologico deve essere interamente a

(1) V. il § seguente.

priori, cioè non deve supporre alcun dato empirico, come fanno gli altri argomenti a priori (p. e. il cosmologico, di cui parleremo in seguito): infatti empirico è il sinonimo di contingente, come il suo contrario, cioè necessario, è il sinonimo di a priori; così se la necessità dell'esistenza di Dio supponesse un dato empirico, essa non sarebbe una necessità assoluta, ma condizionale. Inoltre l' argomento ontologico non deve dedurre l'esistenza di Dio da quella di qualche altra cosa, perchè una cosa assolutamente necessaria non potrebbe essere dedotta che da una cosa pure assolutamente necessaria: ma secondo il teismo non può esservi niente di assolutamente necessario che Dio stesso, perchè ogni altra cosa dipende dalla sua volontà e dalla sua onnipotenza. Così, secondo le esigenze dell'argomento ontologico, Dio deve essere assolutamente necessario (cioè la sua esistenza deve essere una verità assolutamente necessaria), considerato per se solo, vale a dire senza metterlo in rapporto con qualsiasi altro essere: è ciò che si dice quando si afferma ch' egli ha in se stesso la ragione della sua esistenza. L' argomento ontologico è esposto dai diversi autori che lo impiegano in forme diverse, e talvolta differentissime: piuttosto che il nome di un argomento particolare, esso è quello di tutta una classe di argomenti, costruiti su uno stesso tipo, di cui ciò che precede può passare per la definizione generale. La forma impiegata da Cartesio può servire da esemplare: egli lo formula press' a poco così: Per Dio s'intende l'essere perfettissimo: ora l'essere perfettissimo non può non esistere, perchè l' esistenza è una perfezione; così dire che Dio non esiste, è dire che all'essere perfettissimo manca una perfezione; ma ciò è una contraddizione nei termini; dunque Dio esiste, ed esiste necessariamente. Se tanti pensatori eminenti hanno potuto essere soddisfatti da ragionamenti così evidentemente so-

fistici, è perchè l'argomento ontologico, nelle sue varie forme, dà una risposta a una quistione naturalissima e quasi inevitabile nel teismo, dati i presupposti della filosofia apriorista, che, come vedremo, è stata seguita, più o meno, dalla più parte dei metafisici, almeno moderni. Lo scopo di Cartesio e degli altri filosofi che hanno ammesso una o un'altra forma dell'argomento ontologico, non è tanto di provare *che* Dio esiste quanto di mostrare *perchè* Dio esiste: in altri termini essi intendono assegnare la ragione e, per dir così, la causa che fa che Dio esista, in modo che la sua esistenza non resti un fatto inesplicabile, ma abbia anch'essa la sua spiegazione. La filosofia apriorista spiega i fatti mostrando ch'essi sono deducibili a priori e necessari: questa stessa spiegazione è applicata al fatto primitivo da cui derivano tutti gli altri. Se quesso fatto restasse inesplicato, anche tutti gli altri resterebbero inesplicati, perchè i filosofi aprioristi e al tempo stesso teisti hanno dedotto tutto da Dio, facendone la base della spiegazione universale dei fenomeni (1).

L'argomento cosmologico dimostra che, poichè esiste il mondo, deve esistere un essere *assolutamente necessario* (nel senso spiegato poco fa) che ne sia la causa, e questo è Dio. Esso è stato suggerito evidentemente dall'argomento ontologico: infatti il concetto di essere *assolutamente necessario* suppone che si sia proposta la quistione: perchè esiste Dio? e che essa si sia risoluta conformemente alla soluzione generale della filosofia apriorista, cioè rispondendo che l'esistenza di Dio è una verità necessaria e, quindi, a priori — questi due caratteri essendo indivisibili —: risposta che non è altra cosa che l'argomento ontologico. L'argomento cosmologico è stato esposto pure sotto forme differenti, che non hanno che questo di comune, di concludere dall'esistenza di qualche cosa quella di un essere assolutamente necessario, e, da ciò che l'essere assolutamente necessario non può essere il mondo, perchè questo è contingente, che esso deve essere una causa del mondo, al di fuori del mondo stesso. Noi possiamo prendere come forma tipica quella impiegata da Leibnitz, che può formularsi così: Non vi ha alcuna cosa di cui non vi sia una ragion sufficiente, cioè una ragione che determini perchè la cosa sia così e non altrimenti. Così l'universo deve avere una ragion sufficiente, cioè che determini perchè esso sia così e non altrimenti. Ma questa ragion sufficiente del mondo non può trovarsi nel mondo stesso, perchè, da una parte, esso non è assolutamente necessario, ma contingente (infatti si può concepire che esso potrebbe essere differente da quello che è); e, da un'altra parte quantunque lo stato presente del mondo abbia la sua ragione nello stato precedente, e questo in un altro ancora, e così di seguito, rimontando sempre dall'effetto fenomenale alla causa fenomenale, si potrà andare all'infinito, non si troverà mai una ragione che non abbia bisogno di un'altra ragione anteriore (e per conseguenza, benchè ciascun termine della serie abbia una ragion sufficiente nel termine anteriore, la serie intera non avrà alcuna ragion sufficiente, cioè che determini perchè essa sia così e non altrimenti). Dunque tutta la serie (sia finita sia infinita) deve avere la sua ragione in un essere fuori della serie, che abbia la sua ragione in se stesso, o, ciò che vale la stessa cosa, che sia *assolutamente necessario:* quest'essere è Dio (1).

(1) V. per più ampi sviluppi sull'argomento ontologico, *Appendice al cap. VI. § 6.*

(1) V. Leibnitz *Princ. della nat. e della grazia* 7-8, *Animadv. circa assert. aliq. Theor. med. Stahl.* (Dutens, t. II, p. II, pag. 132). *Saggi sulla bontà di Dio ecc.* parte I. 7, *Monadol.* 36-38, *Osserraz. su Spinoza* (Foucher de Careil *Leibnitz, Descartes e Spinoza*, p. 245), ecc.

Come si vede, l'argomento cosmologico è diverso e indipendente da quello della causa prima. Questo si fonda sull'impossibilità logica d'una serie infinita di cause; ma l'argomento cosmologico non suppone (benchè Kant lo affermi — v. *Dialett. trascend.* l. 2. c. 3. sez. 5.) che una serie infinita di cause è impossibile, concludendo da ciò la necessità di una causa prima. Leibnitz, esponendo l'argomento, suppone quasi sempre che la serie delle cause fenomenali può essere infinita (1). Clarke, che fa uso pure di una forma dell'argomento cosmologico, respinge una serie infinita di cause come assurda, ma ciò non perchè sia infinita (poichè una successione infinita non è, egli dice, contraddittoria come si pretende), ma perchè tutta la serie non avrebbe una causa nè interiore nè esteriore (mentre « tutto ciò che esiste deve avere una causa della sua esistenza, una ragione per cui esiste piuttosto che non esiste ») (2).

L' argomento cosmologico ci presenta questo fatto singolare (singolare per modo di dire, perchè in seguito incontreremo un altro esempio, anche più evidente, dello stesso fatto), che una conseguenza del teismo è data come il principio stesso su cui il teismo è fondato. Il principio che Leibnitz ha chiamato di ragion sufficiente (e che è il fondamento di quest' argomento) non è nè un'induzione dell'esperienza nè una verità (realmente o apparentemente) evidente per se stessa: ciò che è un'induzione dell'esperienza, e che sembra un principio evidente per se stesso, è che ogni avvenimento deve avere una causa (sia che per causa s' intenda una causa efficiente, sia un semplice antecedente a cui esso segue

(1) V. *Monadol., Animadv. circa assert. aliq. Theor. med. Stahl., Osservaz. su Spinoza.* ecc.

(2) V. *Trattato dell'esistenza e degli attributi di Dio.* cap. 3. (cfr. cap. 2.).

invariabilmente): ma da questo principio non può concludersi che il mondo stesso, cioè l'insieme di tutti gli avvenimenti, deve avere una causa. Che ogni *cosa*, e non solamente ogni *avvenimento*, abbia una ragione che la determini e possa spiegarla, non è vero che se si ammette il teismo e la possibilità di dimostrare l'esistenza di Dio assolutamente a priori (cioè per l'argomento ontologico). É solamente allora che ogni cosa *in generale* avrà una ragion sufficiente, cioè che determina perchè essa è così piuttosto che altrimenti, o, come dice Clarke, per cui essa esiste piuttosto che non esiste: perchè solamente allora, non solo ogni avvenimento avrà una causa (in un avvenimento anteriore), ma avrà anche una causa la serie intera degli avvenimenti (compreso il loro subtratum permanente), e questa stessa causa avrà, come dice Clarke, una *causa interiore* (cioè la *necessità assoluta*, che nessun materialista ha mai pensato di attribuire al mondo stesso). Tuttavia la *vis* probante dell' argomento cosmologico non sta solamente in una estensione illegittima del principio di causalità e in un sofisma di confusione tra il principio stesso e questa sua estensione illegittima — che Leibnitz ha formulata col suo principio di ragion sufficiente —. Benchè non si abbia alcun diritto di pretendere che le inclinazioni del nostro spirito diano legge alle cose stesse, non vi ha dubbio che, se le cose si conformassero al sistema dei metafisici che ammettono il principio di ragion sufficiente e l'argomento cosmologico che ne è l' applicazione, vale a dire l'esistenza di una causa prima e una ragione capace di spiegare quest' esistenza stessa; ciò non sarebbe più soddisfacente per la nostra intelligenza che una successione infinita di avvenimenti senza una causa esteriore (la causa *interiore* la lasceremo ai metafisici). Nel primo caso tutto sarebbe spiegato, mentre nel secondo caso vi ha necessariamente qualche cosa

che resta senza spiegazione, ciò che Mill chiama *le collocazioni primitive*. Si potrebbe, per conseguenza, essere tentati di vedere, con Kant, nell'argomento cosmologico, non un semplice sofisma, ma un *ragionamento naturale* (1): ma là dove il carattere artificiale dell'argomento

(1) V. *Critica della rag. pura Dialett. trascendent.* l. 2. c. 3. sez. 3. e sez. 5. Secondo Kant, l'essere assolutamente necessario è un'idea indispensabile della ragione, di cui non si può provare la realtà obbiettiva, quantunque la ragione ci ordini imperiosamente di ammetterlo (V. i l. c. e cfr. *Crit. del giud.* §. LXXV). Esso è anche il soggetto di un'antinomia della ragione, cioè di due proposizioni che sembrano egualmente necessarie, e di cui l'una lo afferma e l'altra lo nega. (*Dialett. trascendent.* l. 2. c. 2. sez. 2. *Quarta opposizione*). Qui noi vediamo la manifestazione di una tendenza di Kant, osservabile in tutta la sua dialettica trascendentale, ad elevare la metafisica dei suoi tempi a metafisica naturale dello spirito umano. Un' idea inevitabile della ragione, che noi siamo forzati ad ammettere, benchè la sua obbiettività sia problematica, non potrebbe essere che una conseguenza logica di un principio che ci s'impone come evidente per se stesso (le proposizioni delle altre tre antinomie si fondano sopra un principio di questo genere, cioè la realtà assoluta del mondo esteriore). Ma, come abbiamo visto, il ragionamento per cui si conclude l'essere assolutamente necessario è fondato sul principio di ragion sufficiente, che esso sia invocato esplicitamente, come da Leibnitz e da Clarke, o no, e qualunque sia la maniera di formularlo: ora questo principio non potrebbe avere alcuna pretesa ad essere riguardato come evidente per se stesso. — Del resto Kant, affermando che l' argomento cosmologico è un « ragionamento naturale », cade in contraddizione con se stesso, perchè egli afferma pure (*Dialett. trascendent.* l. 2. c. 3. sez. 5.) che esso non è che l'argomento ontologico sotto un'altra forma, e che questo è arbitrario, e non è che « una semplice innovazione dello spirito scolastico ». (L'argomento cosmologico è l'argomento ontologico sotto un'altra forma, perchè per identificare con Dio l' essere assolutamente necessario, concluso dal primo,

si mostra della maniera più palpabile, è quando si tratta di provare che l'essere assolutamente necessario è Dio, cioè un essere dotato d'intelligenza e di volontà (1). Se

bisognerebbe provare che Dio è un essere assolutamente necessario: ma ciò che prova questo è appunto l'argomento ontologico. Quest' osservazione di Kant è senza dubbio giusta, perchè un essere assolutamente necessario non può voler dire altra cosa che un essere la cui esistenza è una verità necessaria, cioè a priori: così, perchè l'argomento cosmologico fosse convincente, dovrebbe far vedere che l' esistenza di Dio è tale, ciò che non potrebbe fare che l' argomento ontologico). È evidente che se l'argomento cosmologico non è che l' argomento ontologico svisato, e questo è una « semplice innovazione dello spirito scolastico », cioè un puro sofisma artificiale, quello non può essere un ragionamento *naturale*, ma deve essere anch'esso, e a più forte ragione, « una semplice innovazione dello spirito scolastico ».

(1) Tra le prove di cui si è fatto uso faremo menzione di una sola, che è stata sviluppata da Clarke (*Tratt. dell' esist. e degli attrib. di Dio*, c. 9.) e accennata da Leibnitz (*Princ. della nat. e della graz.*, 9.). Questa prova è stata pure impiegata indipendentemente dall'argomento cosmologico: essa si trova già in Locke (*Saggio sull'int. um.* l. IV. c. 10), ed è una di quelle che Stuart-Mill esamina nel suo *Saggio sul teismo* (parte I. *Argom. della causa prima*). Per questa prova si conclude che la causa prima deve avere gli attributi dello spirito, prendendosi per principio che lo spirito non può provenire che dallo spirito. È un argomento che, se può sembrare più plausibile di tanti altri, non è tanto perchè l'esperienza conferma sino ad un certo punto l' idea che deve esservi una somiglianza fra la causa e l'effetto, quanto perchè esso si fonda su dei concetti che hanno una vaga analogia con certi prodotti spontanei di questo processo di assimilazione incosciente da cui risulta la metafisica naturale del nostro spirito. Se noi domandiamo perchè lo spirito non può provenire che dallo spirito, ci si danno due ragioni: che « nell' ordine naturale delle cose la causa deve essere sempre più eccellente dell'effetto », per conseguenza l'essere primitivo deve possedere nel più alto grado le perfezioni di tutti gli

malgrado l' impossibilità evidente di costituire questa seconda parte dell'argomento altrimenti che con sofismi puramente artificiali. Kant può affermare che esso è un ragionamento naturale, è perchè egli distingue, come abbiamo visto, una teologia *trascendentale* (che ammette un essere primitivo, ma senza accordargli gli attributi dell'intelligenza e della volontà, e lo conclude con gli argomenti ontologico e cosmologico), e una teologia

---

esseri; e che se l'effetto avesse qualche perfezione che non si trovasse pure nella causa, «bisognerebbe dire che questa perfezione non sarebbe stata prodotta da niente» (V. Clarke *Op. cit.* c. 9.). La seconda ragione è una forma sottile e, per dir così, impalpabile del principio che l' essere non può venire dal niente (che era l'assioma degli antichi Fisici greci, e significava che, in realtà, niente nasce nè perisce — nell'*Appendice alla parte I* vedremo come questo principio e gli altri concetti analoghi derivano dalla sofistica naturale del nostro spirito da cui si originano i concetti metafisici in generale). L'applicazione di questo principio alla creazione, se esso si prende nel senso proprio, non sarebbe un semplice non senso, ma un'aperta contraddizione: ma si crede di attenuare in qualche modo il mistero della creazione dal niente per la metafora che l'essere e le perfezioni delle cose create sono una *partecipazione* dell' essere e delle perfezioni del creatore; così l'essere, in qualche modo, non verrebbe dal niente. In quanto al principio che «nell'ordine naturale delle cose la causa deve essere sempre più eccellente che l'effetto», è un altro esempio di questo vago antropomorfismo che si vede talvolta in certi concetti dei metafisici, e che non può avere una sorgente diversa che i sistemi schiettamente antropomorfistici di cui parliamo in questo capitolo. Perchè infatti la causa deve essere sempre più eccellente dell' effetto? Evidentemente perchè la causa, in qualche modo, comanda, e l'effetto, in qualche modo, ubbidisce, ed è una suggestione della nostra esperienza quotidiana dei rapporti degli uomini fra di loro e con gli altri esseri che quello che comanda deve essere sempre *più eccellente* di quello che ubbidisce.

naturale (che ammette un autore intelligente dell' universo, ed ha per prova, tra quelle della ragione teorica, la fisico-teologica). Ma questa distinzione non ha alcun fondamento nè storico nè psicologico, e non può basarsi che sul processo arbitrario con cui egli pretende dedurre l'idea di Dio (l' *ideale della ragion pura*) dalle semplici leggi della ragione — base di cui questa distinzione stessa mostra l'insussistenza, poichè è la confessione implicita di Kant che la sua penosa deduzione non ha raggiunto il suo oggetto, che doveva essere, non il semplice *ens originarium* che egli deduce, ma il Dio del teismo, cioè un autore intelligente dell' universo, questo, come dice egli stesso, essendo il solo concetto che c' interessa —.

Kant, dopo aver mostrato nella *Critica della ragion pura* che gli argomenti a priori (cioè l'ontologico e il cosmologico) sono assolutamente inconcludenti, e che l'argomento fisico-teologico, quantunque concluda con verosomiglianza, non prova Dio secondo il concetto del teismo moderno (cioè come infinitamente perfetto e come creatore), nella *Critica della ragion pratica* fonda l'esistenza di Dio sopra una prova dedotta dalla legge morale, che, se non la dimostra rigorosamente al punto di vista della ragione speculativa, basta a stabilirla come oggetto di una *fede razionale pratica*. Il punto di partenza di questa prova è la dottrina del *sovrano bene*. La ragion pratica ci assegna come scopo ultimo il *sovrano bene*, cioè l'accordo della moralità con la felicità; dunque noi dobbiamo ammettere che la sua realizzazione è possibile. Ma quest' accordo, quest' armonia perfetta, della moralità con la felicità noi non possiamo concepirla come un risultato delle semplici leggi del mondo sensibile; ma essa suppone, *almeno per noi*, una causa intelligente e morale della natura, che preordini l'universo a questo scopo. Così l' esistenza di Dio è un *postulato della ragion pura pratica*. Poichè è un dovere

per noi di lavorare alla realizzazione del sovrano bene, è una necessità, che deriva da questo dovere, di supporre la possibilità di questo sovrano bene, il quale, non essendo possibile che alla condizione dell'esistenza di Dio, lega inseparabilmente al dovere la supposizione di quest'esistenza, vale a dire che è moralmente necessario d'ammettere l'esistenza di Dio (1). In sostanza, Kant non fa che elevare a prova dell'esistenza di Dio il sentimento che quest'esistenza è desiderabile: « sentimento, come dice Mill (2), che, posto sotto forma d'argomento, ciò che accade spesso, esprime ingenuamente la tendenza dello spirito umano a credere ciò che gli è aggradevole ». È evidente che l'accordo, la proporzione, tra la virtù e la felicità è una proposizione che non ha meno bisogno di essere provata che l'esistenza di Dio che essa serve a provare. Kant dà, al fondo, questa proposizione come una credenza naturale e primitiva del nostro spirito, come una sorta di *giudizio sintetico a priori* (3) — come se volesse dare una prova palpabile dell'obbiezione dei suoi critici che un giudizio sintetico a priori non potrebbe essere che un'affermazione puramente gratuita —. In verità Kant non dà esplicitamente questa credenza come un dato immediato della coscienza, ma la deduce da un preteso dovere: poichè noi abbiamo il dovere di realizzare il sovrano bene, cioè l'armonia della virtù con la felicità, noi dobbiamo ammettere che essa è possibile. Ma quest'artifizio non toglie che in realtà egli dia la credenza come immediata, nè giova molto a rafforzare il suo argomento: la deduzione della credenza dal dovere, come qualsiasi

(1) *Crit. della rag. prat.*, 1. parte, l. 2. c. 2. sez. V.

(2) *Saggio sul Teismo*, 1. parte, *Argom. della coscienza*.

(3) V. *Crit. della rag. pratica*, 1. parte, l. 2. c. 2. princ. e n. I.

altra deduzione che non sia sofistica, non è che una petizione di principio; il dovere di realizzare il sovrano bene, se noi sentissimo realmente di avere questo dovere, porterebbe immediatamente con sè la credenza della possibilità di questa realizzazione; e da un altro canto, dalla non esistenza della credenza noi possiamo concludere che il dovere è impossibile, come Kant, dalla pretesa esistenza del secondo, conclude che la prima è necessaria. L'argomento di Kant dà luogo a una domanda assai naturale: quale possa essere lo scopo di questa strana inversione logica, che dà come una ragione dell'esistenza di Dio ciò che non è stato mai riguardato, e non potrebbe essere riguardato altrimenti, che come una conseguenza di questa esistenza: perchè Kant non dia immediatamente come una credenza naturale e necessaria l'esistenza stessa di Dio anzichè quella, non meno incerta, dell'armonia tra la virtù e la felicità. Senza dubbio, se egli ha accordato alla seconda questo carattere che non avrebbe accordato alla prima, è perchè essa è un'idea che si presenta naturalmente allo spirito umano, quando non si contenta di accettare il dovere come un dato immediato della coscienza morale, ma pretende di assegnarne un fondamento e un perchè. La dottrina kantiana del sovrano bene non è che un *eudemonismo* dissimulato: questa dottrina, come i sistemi di etica francamente eudemonistici, ha per iscopo — quantunque Kant non lo confessi, ma deve essere il fondo del suo pensiero — di derivare il valore del dovere da qualche cosa il cui valore sembri più evidente intrinsecamente e più incontestabile, cioè la felicità (1). Kant pensa, al fondo, che poichè il dovere ci è dato come un che di un valore incontestabile, esso deve essere accompagnato dalla

(1) V. la parte III di questo Saggio.

credenza del suo accordo con la felicità, perchè, se non fosse così, il suo valore non ci sembrerebbe incontestabile. Così l'argomento di Kant non è che una variante del vecchio argomento dei teologi, che la legge morale suppone un legislatore — argomento che implica (sia che si dica o si sottintenda) che l'obbligazione morale dipende dal premio e dalla punizione disposti da questo legislatore — (1). Tuttavia lo scopo di Kant non è tanto di dare un fondamento all'obbligazione morale, quanto di realizzare l'ideale d'un ordine morale nel mondo. A questo punto di vista, il suo argomento, quantunque privo di qualsiasi valore logico, ne ha senza dubbio uno psicologico evidente, essendo l'espressione di uno dei motivi reali che contribuiscono a mantenere la credenza all'esistenza della divinità, nella parte migliore del genere umano, quantunque nessuno abbia mai pensato, prima di Kant, a vedervi una prova di quest'esistenza. Ma benchè le cause morali delle opinioni siano, come osserva Mill (2), le più potenti di tutte nella più parte degli uomini, non è ammissibile che la credenza stessa nasca unicamente da motivi di questo genere, senza l'influenza simultanea di altri motivi che agiscano direttamente sull'intelligenza. È ciò che bastano a dimostrare l'esistenza di pensatori, che, come p. e. Aristotile, hanno ammesso la filosofia teologica come pura speculazione, senza annettervi alcun sentimento religioso, e l'analogia evidente di questa filosofia con

(1) Quando Kant scriveva la *Critica della ragion pura*, sembra che egli non concepisse ancora l'argomento morale che in questa forma: l'esistenza di Dio, egli dice, deve essere postulata come la condizione della possibilità della forza *obbligatoria* delle leggi morali. (*Crit. della rag. pura. Dialett. trascend.* l. II. c. 3. sez. VII).

(2) *Logica*. l. 5. c. 1. § 3.

le altre forme dell'antropomorfismo di cui parleremo negli articoli seguenti: del resto il motivo a cui corrisponde l'argomento di Kant, cioè « il sentimento ch'egli ha messo sotto forma d'argomento », non ha potuto influire sulle prime origini dei concetti teologici, le religioni inferiori, come osserva Tylor (1), essendo separate dalla morale, e solo i popoli progrediti concependo la divinità come autrice d'un ordine morale nell'universo. Kant, per accordare al suo argomento morale una forza probante che nega all'argomento fisico-teologico, non ha che una ragione decisiva: che solo il primo, e non il secondo, può provare la perfezione assoluta della divinità (l'onnipotenza, l'onniscienza, la bontà infinita, ecc.) (2). Ma ciò è un'altra prova che esso non può essere la vera base della teologia naturale; poichè questi concetti non appariscono che ad un certo grado dello sviluppo delle idee sulla divinità, di cui non si può rompere la continuità coi gradi inferiori. Infine noi dobbiamo osservare sull'argomento di Kant che, quand'anche esso fosse *naturale*, non contraddirebbe alla proposizione che noi abbiamo cercato di stabilire in questo paragrafo, cioè che le sole basi razionali della filosofia teologica sono la prova delle cause finali e quella del primo motore: che cosa è esso infatti se non un caso della prima di queste due prove, applicata a un ipotetico ordine morale, invece che all'ordine, sino ad un certo punto reale, del mondo fisico? Perchè noi dobbiamo preferire l'idea di un Dio autore della proporzione fra la moralità e la felicità alla dottrina buddista del *Karma*, secondo cui questa proporzione è il risultato spontaneo dell'incatenamento fatale delle cause e degli effetti, se non in virtù di quest'argomento (abbia

(1) Tylor, *Civilizzaz. primit.*, cap. XVII.

(2) V. *Crit. della rag. pratica*. parte I. l. 2. c. 2. VII.

esso un valore obbiettivo o semplicemente subbiettivo) che l'ordine suppone un ordinatore? Forse tra l'*ordine morale* e l'*ordine fisico* vi ha questa differenza, che nel primo caso la conclusione sembra più irresistibile che nel secondo: ma questa è una differenza illusoria, che deriva dal vantaggio reale della prova *fisica* sulla prova *morale*. Noi troviamo infinitamente più paradossastica la dottrina buddista che la dottrina teistica, perchè comprendiamo che la proporzione tra la moralità e la felicità non è che un'ipotesi, che non può essere accettata come verisimile se non come una conseguenza del teismo: ma se essa fosse un dato dell'osservazione come l'ordine fisico, o una credenza naturale e necessaria come vuole Kant, la dottrina teistica ci sembrerebbe assai più ardita che quella buddista, in cui non vedremmo che la constatazione pura e semplice dei fatti.

Ciò a cui si devono in gran parte le prove sofistiche dell'esistenza di Dio, cioè l'incapacità delle prove naturali a dimostrarlo come l'essere *assoluto* o *infinito*, è pure il motivo principale del paradosso psicologico che quest'esistenza non è un oggetto di prova, ma una credenza naturale e una verità intuitiva. È ciò che può vedersi dai termini stessi con cui questa dottrina è formulata dai suoi sostenitori. Secondo Max-Müller, si trova, alla radice di tutte le religioni, una facoltà distinta dello spirito umano, indipendente dai sensi e dalla ragione, anzi spesso in antagonismo e in contraddizione con essi, e che si chiama la facoltà di percepire l'*infinito* (1). Secondo Cousin, tutti i fatti della coscienza si riassumono in un fatto permanente, sempre presente nella coscienza, e che consiste a percepire al tempo stesso: il finito (ch'egli chiama anche relativo, contingente, ecc.), l'*infinito* (che chiama anche assoluto, necessario, ecc.)

(1) V. Max-Müller, *La scienza della religione*, I.

e il rapporto tra i due (cioè che il finito ha per causa e per substratum l'*infinito*). I nostri ontologisti (secondo i quali, non solo noi conosciamo Dio immediatamente, ma lo vediamo), invece che dell'*infinito* preferivano parlare dell'*ente*, dell'*assoluto*, ecc., termini anch'essi, come l'*infinito*, più appropriati (per usare la distinzione di Kant) ai concetti della teologia *trascendentale* che a quelli della teologia *naturale*. Per questa dottrina, come pei tre argomenti precedenti, la quistione non può essere per noi che di cercare lo scopo a cui essa mira, essendo evidente che non può essere il risultato di un'osservazione psicologica sincera e senza preoccupazione. Sembrerà strano di dire che essa non si comprende che perchè può guardarsi sotto due aspetti in qualche modo contraddittori: la proposizione che l'esistenza di Dio non ha bisogno di essere provata, non è in realtà che l'enunciato di una certa maniera di provare quest'esistenza. Noi possiamo distinguere due forme in questa dottrina. L'una non è che un travestimento del vecchio argomento del consenso universale. Per dare a questo un aspetto più *razionalista*, dalla universalità della credenza non si conclude immediatamente che essa è vera, ma che è naturale ed istintiva: ciò prova, continua l'argomento, che essa è necessariamente vera, perchè un'affermazione immediata della coscienza non può mettersi in dubbio, ma deve ammettersi come una verità assiomatica. L'altra forma della dottrina è una conseguenza degli argomenti a priori. Alcuni di questi argomenti, quali i più usati di tutti, cioè l'ontologico e il cosmologico, giungono logicamente a questo risultato, che la proposizione che essi pretendono dimostrare, è in realtà evidente per se stessa. Se il concetto di Dio implica quello della sua esistenza, come vuole l'argomento ontologico, ciò importa che noi non possiamo pensare Dio che come esistente: ma se è così, l'argomento on-

tologico non è una dimostrazione, ma la semplice enunciazione d'una necessità immediata del pensiero (1). In quanto all' argomento cosmologico, noi abbiamo visto che la sua *vis* probante non sta che in questo fatto: che la nostra intelligenza, in virtù delle sue tendenze spontanee, trova più soddisfacente il concetto che il mondo ha una ragion sufficiente in una causa che ha la sua ragion sufficiente in se stessa, anzichè quello che esso esiste puramente e semplicemente, e non vi ha alcuna ragion sufficiente che spieghi la sua esistenza. Così anche l'argomento cosmologico non è un' inferenza — e come potrebbe essere un'inferenza un argomento non induttivo? — ma la enunciazione di una tendenza (secondo i suoi fautori, di una necessità) immediata e primitiva del pensiero, cioè non risultante da alcun processo logico. Dalla proposizione che l' esistenza di Dio è una verità evidente per se stessa si può passare a quella che questa verità è sempre presente al nostro spirito, sia per l'intermediario della dottrina delle idee innate, sia di quella dell'intuizione razionale. La dottrina delle idee innate, che è fondata sovratutto sul concetto che l'essenza dell' anima consiste nel pensiero (2), cercando delle idee che possano essere un patrimonio originario dello spirito, le trova naturalmente nelle verità evidenti per se stesse o pretese tali. La dottrina dell'intuizione razionale ha per oggetto di spiegare la coincidenza del pensiero e della realtà nella conoscenza a priori di Dio e in ogni conoscenza a priori in generale, ammettendo una percezione immediata del Vero stesso obbiettivo o delle verità in Dio (3) — la dottrina di Cousin della partecipazione a una Ragione universale non differisce che verbalmente da quella della visione in Dio—.Nell'ipotesi di questa percezione d'un oggetto che è col soggetto percepente in un rapporto invariabile, il più semplice è di ammettere che essa è permanente, tanto più che la trasformazione dell'argomento cosmologico in verità intuitiva arriva naturalmente alla formula che la percezione del *contingente*, o del suo sinonimo il *finito*, implica quella del *necessario*, o del suo sinonimo l'*infinito*.

(1) V. *App. al cap. 6.* § 6. nota ultima.
(2) V. *Append. alla parte 1. c.* 2. § 9.
(3) Cfr. *Saggio 1. c.* 3. § 7.

§ 5. Il risultato dei paragrafi precedenti, cioè che la base della filosofia teologica è in un processo induttivo, che consiste essenzialmente ad assimilare le cause dei fenomeni e il loro modo d'azione all'uomo e all'attività umana, può essere dissimulato da un processo in certa guisa contrario, a cui si conformano, nella loro evoluzione, i concetti teologici, che consiste in ciò, che Dio e il suo modo d'azione si vanno disassimilando progressivamente dall'uomo e l'azione umana, e può essere chiamato quindi, come è stato chiamato infatti, la *disantropomorfizzazione* della divinità. Questo processo di disantropomorfizzazione progressiva può considerarsi sovratutto sotto due aspetti. L' uno ci mostra una differenziazione crescente tra il sovrannaturale e il naturale. Al principio gli esseri soprannaturali sono degli agenti fisici: quantunque si sottraggono ordinariamente ai nostri sensi, essi possono apparirci, quando loro piace, e mostrarsi per ciò che essi sono, cioè come persone visibili e tangibili. La persona, il sustrato fisico dello spirito, si va mano mano smaterializzando, e finisce per diventare una *sostanza spirituale*, cioè un quid inaccessibile ai sensi e all'immaginazione. Una trasformazione analoga avviene nello spirito stesso, cioè nelle qualità mentali degli agenti soprannaturali: queste diventano sempre di più in più sovraumane, e finiscono anche per perdere questa condizione di ogni coscienza empirica,

anzi più generalmente di ogni coscienza concepibile, che è la composizione di stati multipli e successivi. È, in una parola, se mi si permette quest'altro neologismo, una *disfenomenizzazione* crescente, per cui l'iperfisico si mette in un'antitesi sempre più radicale col fisico, sino all'opposizione completa del pensiero moderno, in cui un oggetto metafisico, nel senso stretto, cioè sovrasensibile, non è semplicemente ciò che non è sottoposto alle leggi del mondo empirico, ma ciò di cui non è nemmeno possibile di formarsi alcuna rappresentazione propriamente detta, cioè alcuna immagine. L' altro aspetto sotto cui può considerarsi la *disantropomorfizzazione* della divinità può riassumersi così: dal concetto della divinità si vanno sopprimendo tutti gli attributi dell'uomo che si riguardano come imperfezioni, e quelli che si riguardano come perfezioni le vengono conferiti in un grado sempre più eccellente, sino al più alto che sia possibile di concepire. Così dagli esseri soprannaturali delle religioni inferiori, soggetti all' errore, all' inganno e alle passioni più grossolane dell'umanità, e che possono essere intimiditi, feriti, vinti e sottomessi dagli uomini, si giunge infine al Dio onnisciente, onnipotente, infinitamente buono e infinitamente santo del cristianesimo o del vedantismo o del deismo dei moderni filosofi. In questa evoluzione del concetto del divino ciò che c'importa è la fase ultima, e propriamente due caratteri che essa ci presenta: l'uno è che Dio viene concepito come esente dal cangiamento e dalla successione; l'altro che esso diviene l'*assoluto* o l' *infinito*, cioè che il suo concetto si compone di tutti gli attributi dello spirito che sono giudicati delle perfezioni, elevati ad un grado assoluto o infinito. Questi due caratteri del concetto moderno e più evoluto della divinità costituiscono, sulla base della teologia *naturale*, che è essenzialmente, come abbiamo visto, una spiegazione antropomorfistica del-

l' origine del movimento e della finalità, una sorta di sovrastruttura, che nasconde, agli occhi di molti filosofi, la base stessa, e che noi possiamo chiamare con Kant la teologia *trascendentale*.

Dei due elementi della teologia trascendentale, il primo, cioè l' esenzione della divinità dal cangiamento e la successione, è quello in cui si manifesta sovratutto quest' aspetto della *disantropomorfizzazione* del divino che noi abbiamo chiamato una *disfenomenizzazione*. Il proprio dei concetti metafisici nel senso stretto è, come abbiamo detto, che essi trascendono, non solo l' esperienza, ma anche l'immaginazione. Per quanto i filosofi antichi avessero esaltato, e, come suol dirsi, purificato il concetto popolare della divinità, il loro dio, in un senso, è ancora un fenomeno, come il dio della religione popolare: esso resta un oggetto di rappresentazione, se non d'esperienza, possibile, perchè non racchiude ancora l'inconcepibilità di una coscienza che non si svolge nel tempo e non è composta di stati successivi. Il Dio di Platone, cioè l' anima del mondo, è esente dal piacere e dal dolore (1), ma partecipa alla memoria, al ragionamento, alla preveggenza, ecc. (2). Egli è sì lungi dall'essere immutabile, che il suo attributo essenziale è un movimento spontaneo e continuo (3); la sua mentalità stessa consiste in movimenti: l'anima dell'universo conduce tutte le cose che sono nel cielo, nella terra e nel mare coi suoi movimenti, che si chiamano volere, considerare, prevedere, deliberare, ecc. (4); i movimenti del cielo sono affini ai movimenti dell'intelligenza che lo governa (5). Questa *fenomenalità* dell'intelligenza di-

(1) *Filebo*, 33.
(2) *Leggi*, 896-897, *Epinom*, 981-982, ecc.
(3) V. *Leggi* 895-896, *Timeo* 36-37, ecc.
(4) *Leggi*, 896-897.
(5) *Leggi*, 897-898.

vina si ritrova nella filosofia greca anche dopo Aristotile: secondo gli Stoici Dio non conosce il futuro per una visione immediata, come secondo i teologi moderni, ma lo arguisce dal presente, secondo le leggi dell' incatenamento causale (1). La dottrina della non successività della coscienza divina fu introdotta da Aristotile, che dal concetto di Dio come causa prima deduceva la sua assoluta immutabilità (2). Con ciò egli faceva entrare la filosofia teologica in una nuova fase, che noi possiamo chiamare la fase *metafisica*, in un senso di questa parola certamente troppo stretto, ma abbastanza giustificato dal carattere ordinario dei concetti metafisici, che è la loro irrappresentabilità, lo sforzo di riunire in un' idea unica degli elementi incompatibili, che è impossibile di pensare insieme, quantunque ciascuno a parte sia pensabile. È evidente che una coscienza non successiva è uno di questi concetti. Noi possiamo concepire un essere immutabile (come il Dio d'Aristotile o del cristianesimo e del deismo moderno), ma ci è impossibile di concepirlo come dotato d' intelligenza, di ragione e di volontà. Un'intelligenza, cioè una rappresentazione adequata del reale, che non è composta di stati successivi, è una contraddizione nei termini; perchè, da una parte, il reale è una successione di fatti, e i rapporti tra le cose che più c'interessa di conoscere (p. e. quello di causa e di effetto o di mezzo e di fine) implicano la successione; e, da un'altra parte, non comprendiamo come la successione reale, cioè tra le cose stesse, possa essere rappresentata altrimenti che per una successione ideale, cioè tra le rappresentazioni. La contraddizione è ancora più palpabile, quando si parla di una ragione che vede al tempo stesso le premesse e le con-

(1) V. Ogereau. *Sistema filos. degli Stoici*, pag. 256-257.
(2) V. § 2. p. 63.

seguenze. Il rapporto tra premesse e conseguenze implica un'anteriorità e posteriorità, non solo logica, ma anche cronologica, o piuttosto l' anteriorità e posteriorità logica non è che una specie dell' anteriorità e posteriorità cronologica: percepire il rapporto tra le premesse e le conseguenze — e dov'è questo rapporto se non nello spirito che lo percepisce? — non è in effetto che inferire, e inferire vuol dire passare dal noto all'ignoto, da ciò che si sapeva a ciò che non si sapeva. Il teologo ammette che Dio non ragiona, ma, senza passare da una verità ad un' altra, vede nondimeno, egli dice, queste verità nella loro dipendenza logica, conosce l'una come principio e l'altra come conseguenza: ma conoscere la dipendenza logica tra le verità, se non è eseguire realmente l'operazione logica che va dall'una all'altra, è almeno rappresentarsi quest' operazione logica, ciò che, l' operazione logica essendo composta di atti successivi, significa rappresentarsi una successione, e per conseguenza, avere una successione di rappresentazioni. Altre contraddizioni ci si mostreranno se guardiamo la ragione nel suo lato pratico, cioè come concepente un disegno e preordinante dei mezzi ad uno scopo (ciò che è una delle due funzioni assegnate alla divinità come principio esplicativo dei fenomeni). Quest'operazione implica almeno tre momenti distinti: 1° la concezione e la volizione dello scopo 2° la scelta dei mezzi appropriati, ciò che implica alla sua volta dei tentativi, delle esitazioni, delle eliminazioni, ecc., circostanze incompatibili con una ragione esente da cangiamento 3° la volizione dei mezzi scelti. Senza incolfarci in analisi prolisse e non necessarie, osserveremo solamente (oltre alla impossibilità accennata di rappresentarsi il rapporto tra il mezzo e lo scopo altrimenti che per una successione di rappresentazioni), che l'esistenza del 2° dei tre momenti indicati è indispensabile

affinchè l'appropriazione dei mezzi allo scopo possa attribuirsi a una potenza razionale — in un disegno che non sarebbe il risultato della scelta e della deliberazione, e che non sarebbe nemmeno formato da Dio, perchè eterno come Dio stesso, piuttosto che l'opera della ragione, noi vedremmo quella d'un istinto o di un accidente fortunato —; e che il volere è un processo, ed è quindi evidentemente impossibile di concepire un atto di volere eterno, perchè una serie di cangiamenti non può concepirsi come eterna. Alle inconcepibilità di una coscienza che non consiste in atti successivi la teologia cristiana aggiunge l'altra più patente di una durata che non si compone d'istanti successivi. In Dio, dicono i teologi, non vi ha nè passato nè futuro, ma un eterno presente. Nella sua durata o, più propriamente, nella sua *eternità*, non si deve concepire alcuna successione: essa è indivisibile, infinita e sempre presente tutta intera (*tota simul*). È un presente immobile, indivisibile ed infinito, un istante che racchiude tutta l'eternità. Noi abbiamo qui evidentemente la contraddizione nella sua forma più aperta, l'attribuzione allo stesso soggetto di due attributi opposti, il massimo ed il minimo, la durata infinita e l'esistenza che si esaurisce in un istante indivisibile.

L'altro elemento della teologia *trascendentale*, cioè l'esaltazione di tutti gli attributi divini sino all'infinito, è talmente caratteristico nella forma più evoluta della filosofia teologica, ch'esso viene considerato ordinariamente dai metafisici moderni come ciò che vi ha di proprio e di essenziale nel concetto della divinità. Secondo i filosofi teologici Dio si definisce l'*essere perfettissimo*, o anche l'*infinito* o l'*assoluto*. « Dopo aver formato, dice Locke (1), per la considerazione di ciò che

(1) *Saggio sull'intend. um.*, l. 2. c. 23. § 33.

proviamo in noi stessi, le idee d'esistenza e di durata, di conoscenza, di potenza, di piacere, di felicità e di molte altre qualità e potenze che è più vantaggioso di avere che di non avere, quando vogliamo formare l'idea più conveniente dell'essere supremo che ci è possibile d'immaginare, noi estendiamo ciascuna di queste idee per mezzo di quella che abbiamo dell'infinito, e congiungendo tutte queste idee insieme, ci formiamo la nostra idea complessa di Dio ». Tale è effettivamente il processo per cui la teologia trascendentale giunge al suo concetto della divinità: la stoffa per quest'idea è presa in noi stessi (antropomorfismo); il lavoro della teologia trascendentale consiste a sopprimere certe qualità della natura umana, che è servita da tipo primitivo, conservando quelle *che è più vantaggioso di avere che di non avere*, ed estendendo ciascuna di queste per mezzo dell'idea dell'infinito, cioè facendo della potenza la potenza infinita (onnipotenza), della conoscenza la conoscenza infinita (onniscienza), della saggezza la saggezza infinita, o, come si dice più ordinariamente, assoluta, ecc. Tra i misteri della teologia quelli che passano per dottrine filosofiche (essendo troppo intimamente legati al concetto moderno della divinità per non essere accettati anche dal deismo), sono dovuti in gran parte a questo processo. Noi indicheremo: 1° Il dogma della creazione dal niente. È un'applicazione dell'idea dell'infinito alla causalità. Se Dio non avesse creato anche la materia, le cose non sarebbero prodotte *interamente* da lui, e quindi la sua causalità non sarebbe assoluta, illimitata. 2° Quello della ubiquità o onnipresenza di Dio. Dio è presente in ogni cosa, perchè opera tutto in tutto, e vi è presente tutto intero, perchè è semplice. Egli essendo infinito, mentre il mondo è limitato, è presente anche nello spazio fuori del mondo. La presenza simultanea in molte cose (conseguenza del

principio preteso assiomatico che niente può agire dove non è) è già un mistero per se stessa: l'onnipresenza moltiplica questo mistero, e vi aggiunge quello dell'infinito attuale. 3° La semplicità di Dio (il più straordinario dei misteri della teologia *razionale*). Dio è semplice, perchè è spirito — la semplicità che si attribuisce allo spirito serve a spiegare la sua incorruttibilità e immortalità —. Ma Dio non è solamente semplice come l'anima; la sua semplicità è assoluta o infinita. Dalla sua essenza, dicono i teologi, deve escludersi ogni composizione; la sua semplicità non ammette composizione: di materia e forma, di sostanza e accidenti, di genere e differenza, di essenza ed essere. Dio fa tutto con un fiat unico, vuole tutto con un atto di volontà unico, conosce tutto con un atto intellettuale unico, ecc. In lui non vi ha moltiplicità d'idee distinte: egli pensa tutte le cose con un'idea unica, che è l'idea di se stesso; con questa conosce anche tutte le cose, perchè cono-cendo con essa perfettamente la sua propria essenza, conosce anche tutti i modi in cui questa essenza è partecipabile, e quindi tutte le cose, che ne sono, in vario modo, delle partecipazioni. Quest'idea con cui Dio intende sè e le altre cose, non si distingue dalla sua stessa essenza: in Dio gli attributi non si distinguono dalla sostanza nè fra di loro; in lui il conoscere, il volere, l'operare, ecc. sono la stessa cosa, e ciascuno di questi atti è la stessa cosa che il suo essere.

Come si vede sovratutto dalla semplicità, questo processo di esaltazione di tutti gli attributi di Dio sino all'infinito ha pure per risultato questo tratto caratteristico dei concetti metafisici, che è l'assoluta irrappresentabilità. Tuttavia esso non raggiunge questo risultato che in alcune delle sue applicazioni: l'onniscienza, l'onnipotenza, la creazione stessa non oltrepassano la nostra facoltà di concepire, quantunque oltrepassino certamente, almeno le due ultime, quella di comprendere. L'altro processo della teologia trascendentale di cui abbiamo parlato, cioè la soppressione del cangiamento e della successione, è immediatamente un salto nella regione dell'irrappresentabile: questo di cui parliamo non è che un'idealizzazione, sino all'estremo limite possibile, dei concetti dell'antropomorfismo primitivo, che, per quanto sia grande il contrasto tra il finito e l'infinito, non introduce sistematicamente nell'idea del sovrannaturale una nuova differenza essenziale (al punto di vista gnoseologico) che lo separi dal fenomeno, qual è quella tra l'immaginabile e l'inimmaginabile.

I processi da cui risultano i concetti della teologia trascendentale essendo in opposizione con quello della teologia naturale, poichè il secondo è un'assimilazione delle cause dei fenomeni naturali all'uomo, mentre i primi ne sono una disassimilazione, è evidente che sarebbe impossibile di spiegarli, se al motivo fondamentale della filosofia teologica e delle altre forme dell'antropomorfismo non si aggiungessero dei motivi secondari. Per l'uno di questi processi, cioè la soppressione dal concetto della divinità del cangiamento e della successione, il motivo è ovvio, e noi lo abbiamo già indicato parlando del sistema teologico d'Aristotile. È la funzione della divinità come causa prima, l'applicazione del concetto teologico alla soluzione della difficoltà a cui dà luogo l'incatenamento causale dei fenomeni in una considerazione del mondo esclusivamente naturalistica, per l'inconcepibilità di un regresso all'infinito nelle cause. Se Dio fosse soggetto al cangiamento, se la sua esistenza si svolgesse, come quella degli agenti personali dell'esperienza, in una successione di stati differenti, ciascuno di questi stati sarebbe un avvenimento di cui si dovrebbe cercare la causa (supponiamo, negli stati

precedenti), e poi la causa di questa causa, e così di seguito: così non si farebbe che trasportare in Dio questa stessa difficoltà di una serie infinita di cause che si voleva evitare nel mondo, e non si avrebbe ancora la causa prima di tutti gli avvenimenti. Il concetto di causa prima, logicamente seguito, conduce all' idea di un Dio, non solo esente dal cangiamento, ma esente assolutamente da una successione qualsiasi, cioè al di fuori del tempo e della durata (come consistente in una serie di momenti successivi). L' inconcepibilità di una serie infinita di cause non è infatti che un caso dell'inconcepibilità dell'infinito attuale. È evidente dunque che quando la filosofia cristiana deduce dall'argomento della causa prima che Dio non è semplicemente un primo motore, ma un creatore, essa non fa che spingere sino alla sua conseguenza ultima il principio posto da Aristotile; una serie infinita di cause ed d' effetti non implicando in sostanza altra difficoltà logica che quella implicata in una serie reale infinita, e quindi anche in una durata infinita del mondo nel passato. Ma non è meno evidente che questa conseguenza ci mette in presenza di una difficoltà analoga a quella che Aristotile risolve col suo concetto dell'immutabilità divina: se la durata infinita del mondo è impossibile perchè implica una successione reale infinita, non sarà anche impossibile, per la stessa ragione, la durata infinita di Dio? Così, come il concetto di Dio come causa prima, cioè come primo motore, non può evitare la difficoltà di una serie infinita di cause e d'effetti, che nella supposizione che in Dio stesso non vi sono cause ed effetti, per conseguenza, avvenimenti, e che egli è esente dal cangiamento; della stessa maniera il concetto di Dio come creatore non può evitare la difficoltà di una durata infinita del mondo nel passato, che nella supposizione che in Dio stesso non vi ha durata, che la sua esistenza non

è una serie di momenti, e ch'egli è esente assolutamente dal tempo e dalla successione. Le quistioni a cui rispondono questi concetti della teologia trascendentale, non sono, secondo noi, fittizie; sono delle difficoltà reali, a cui lo spirito umano non può evitare di cercare una soluzione, e che appartengono all' argomento della 2ª parte di questo Saggio. Così, quantunque le soluzioni della teologia trascendentale abbiano il difetto evidente di evitare delle inconcepibilità con altre inconcepibilità, talvolta più palpabili, essa è, per questa parte, una vera filosofia, in quanto risponde a dei problemi reali, dati nella natura stessa della nostra intelligenza, e le sue contraddizioni, per quanto egualmente manifeste, non sono gratuite come i misteri della teologia dommatica. Aggiungiamo che essa è anche, sempre per questa parte, una vera metafisica, perchè la pseudo-idea dell'infinito attuale (quindi ancora i problemi a cui dà luogo quest'idea e le soluzioni di questi problemi) è il risultato inevitabile d'un'illusione naturale, quella che ci spinge ad obbiettivare le nostre sensazioni, e il carattere essenziale dei concetti metafisici, nel senso proprio della parola, è di essere uno sviluppo delle illusioni naturali del nostro spirito.

Il concetto che Dio è l' infinito o l' assoluto, non essendo evidentemente che quello che alla divinità si deve attribuire ogni perfezione ed escluderne ogn'imperfezione, spinto alle sue ultime conseguenze logiche (ed anche illogiche), l' idea filosofica, cioè moderna e più evoluta, della divinità è costituita in sostanza da questi tre elementi: 1° l' idea data dalla teologia naturale, quale ipotesi destinata alla spiegazione dei fenomeni, e precisamente del movimento e della finalità (1); 2° quella che Dio è la causa prima;

(1) Fra gli attributi della divinità che si riattaccano all'elemento della teologia naturale (quantunque il politeismo sia cer-

e 3° il concetto che abbiamo detto, che a Dio si deve attribuire ogni perfezione ed escluderne ogn'imperfezione. Non è difficile di dimostrare che questo concetto, spinto sino all'idea trascendentale dell' assoluto o l' infinito, può fondarsi meno ancora che quello di Dio causa prima e gli altributi divini che vi si riattaccano, sui principii essenziali della filosofia teologica, se questa si considera come una spiegazione del mondo, basata su un processo induttivo, e consistente ad assimilare le cause dei fenomeni naturali alla nostra attività.

Questa dimostrazione è stata fatta da Hume e da Kant, e dopo di loro da Stuart-Mill, che ha sviluppato logicamente un sistema di teismo fondato unicamente sulle prove induttive. A dir vero questi filosofi considerano come base unica della teologia naturale l'argomento delle cause finali; ma la considerazione di Dio come causa del movimento non modificherebbe certamente il risultato della loro critica. Questo è che dalle

tamente più naturale all'uomo che il monoteismo), possiamo fare rientrare anche l'unità. « Se il monoteismo, dice Mill, può essere preso pel rappresentante del teismo d'una maniera astratta, non è tanto perchè esso è il genere di teismo che professano le razze più incivilite della specie umana, quanto perchè è il solo teismo che può prevalersi d'un fondamento scientifico. Tutte le altre teorie che attribuiscono il governo dell' universo a degli esseri sovrannaturali, sono incompatibili così bene con la permanenza di questo governo a traverso una serie continua d'antecedenti naturali secondo leggi fisse, che con la relazione di dipendenza mutua che unisce ciascuna di queste serie a tutte le altre, vale a dire incompatibili coi due risultati più generali della scienza». (*Saggio sul teismo*, 1. parte, *Il teismo*. Cfr. Kant *Crit. della rag. pura. Dialett. trascend.* lib. 2. cap. 3. sez. VI). Tuttavia allo stabilimento del monoteismo ha dovuto anche contribuire il processo per cui spieghiamo in seguito il concetto dell'assoluto: ma è un punto su cui crediamo inutile d'insistere.

prove su cui è fondata la teologia naturale non risulta nè il concetto della creazione (causalità infinita di Dio) nè quello, in generale, dell'infinità degli attributi divini. La prova fisico-teologica potrebbe dimostrare tutto al più un *architetto del mondo*, di cui la potenza sarebbe limitata dalla natura della materia che egli lavora, ma non un *creatore del mondo*, all' idea del quale tutto è sottomesso (1). É evidente che l' argomento del primo motore non aggiungerebbe niente su di ciò alla forza dell' argomento fisico-teologico. In quanto all' infinità degli attributi divini in generale, è impossibile di concluderla partendo dal mondo, perchè per ispiegare un effetto si deve assegnare una causa proporzionata, in altri termini non si deve attribuire a questa causa niente di più di quanto richiede l' effetto: ora il mondo non ci mostra che degli effetti limitati, imperfetti; non si ha dunque alcuna ragione di concluderne una causa infinita, assolutamente perfetta. Dall'ordine, dalla finalità e dalla grandezza che troviamo nel mondo possiamo concluderne una causa saggia, buona, possente, ecc., ma non infinitamente saggia, infinitamente buona, infinitamente possente, ecc. Per affermare che il mondo suppone un Dio dotato di questi ultimi attributi, cioè un essere infinito, perfettissimo, come suo autore, bisognerebbe che noi conoscessimo che questo mondo è il più grande di tutti gli effetti possibili, in altri termini che esso è il più perfetto di tutti i mondi possibili. Ciò importerebbe che noi avessimo comparato questo mondo con tutti i mondi possibili, e per conseguenza che conoscessimo tutti questi mondi possibili, cioè che

(1) Kant *Dialett. trascendent.* l. 2. c. 3. sez. 6. Cfr. Mill *Saggio sul teismo*, 2. parte *Gli attributi*, e 1. parte *Argom. della causa prima*.

avessimo l' onniscienza (1). La verità di queste obbiezioni di Hume e di Kant contro la creazione e l' infinità degli attributi divini è stata riconosciuta anche dai filosofi spiritualisti (2) : essi ne hanno concluso che le prove induttive sono insufficienti per dimostrare la divinità, e che la dimostrazione deve essere completata per altri argomenti (questi sarebbero gli argomenti a priori ; noi abbiamo visto (3) che la teologia naturale non può fondarsi su questo genere di prove). La dottrina dell' infinità degli attributi di Dio non solo non risulta dall'osservazione del mondo, ma è anche incompatibile coi suoi dati più evidenti. Essa ha dato luogo al problema insolubile di conciliare l'esistenza del male con la bontà e la potenza infinite del Creatore. Ha Dio la volontà d'impedire il male, senza averne il potere? egli dunque non è onnipotente. Ha il potere senza averne la volontà? dunque manca di bontà. « Gli sforzi che si sono fatti per risolvere questo problema, non implicano solamente, dice Mill, un'assoluta contraddizione al punto di vista intellettuale, essi ci offrono con eccesso lo spettacolo rivoltante d' una difesa gesuitica di mostruosità morali » (4). Tutti gli argomenti degli apologisti delle perfezioni infinite di Dio si riducono in sostanza o a sacrificare l' onnipotenza per salvare la bontà infinita, o a sacrificare la bontà infinita per salvare l' onnipotenza. Ora si suppongono delle possibilità e delle im-

(1) Hume *Saggio* 11. e *Dialoghi sulla relig. naturale* V parte, e Kant *Crit. della rag. pura Dialett. trascend.* l. 2. c. 3. sez. 6. e 7. e *Crit. della rag. pratica* parte 1., l. 2. c. 2. VII.

(2) V. Janet *Le cause finali,* pag. 444-445.

(3) Paragr. 4.

(4) *Saggio sul teismo,* 2. parte. *Gli attributi.* Vedi anche Mill il saggio *La natura* e Hume i *Dialoghi sulla relig. naturale* parte X e XI.

possibilità indipendenti dal potere divino, delle necessità a cui il creatore non poteva sottrarsi. È una rinunzia implicita all'onnipotenza, perchè l' impossibile per un onnipotente non può significare che l' inimmaginabile, e il necessario ciò il cui contrario è inimmaginabile, ma non vi ha alcuna legge del reale (compresa questa stessa che il reale è sottomesso a delle leggi) che sia necessaria o impossibile in questo senso, per la semplice ragione che le leggi del reale non sono che delle sequenze e delle coesistenze, e la negativa di una sequenza o di una coesistenza è sempre immaginabile. Altre volte si riconosce che Dio avrebbe potuto creare un mondo esente dal male fisico, cioè dal dolore, e dal male morale, ma si parla di altri beni, di altri fini del creatore, che sarebbero stati incompatibili con la esenzione da questi mali, p. e. dell' ordine e dell' armonia del mondo, necessari alla sua perfezione. Allora è la bontà infinita che viene sacrificata all'onnipotenza (supposto che un'incompatibilità di fini non sia in contraddizione con l'onnipotenza stessa). La natura umana non sarà mai capace di concepire un bene che non si risolva in soddisfazioni per qualcuno. Questo preteso *bene metafisico,* cioè la perfezione del mondo, a cui il bene fisico e il bene morale vengono sacrificati, se non consiste in soddisfazioni per le creature, consisterà dunque in una soddisfazione per il creatore; ciò che implica che questo, infliggendo a quelle il male fisico e il male morale, le ha sacrificato alla sua soddisfazione personale, e per conseguenza (per non dire altro) che la sua bontá non è infinita. L' attributo dell' onnipotenza presenta anche altre difficoltà indipendenti dal problema dell'origine del male. Sembra che l'idea di un essere onnipotente sia incompatibile con quella di un essere che preordina dei mezzi ad un fine, sicchè quest'attributo, lungi di concludersi dalle prove della filosofia teologica, è

escluso anzi dalla principale di queste prove, cioè quella delle cause finali. Lo stesso Paley, in ammirazione d'innanzi alla struttura sapiente dell' occhio, non può impedirsi di farsi questa domanda naturale: Perchè l'inventore di questa meravigliosa macchina (che è onnipotente) non ha dato agli animali la facoltà di vedere senza impiegare questa complicazione di mezzi? (1) È un punto su cui ha insistito particolarmente il Mill. «Non è, egli dice, andare troppo lungi dire che ogni indicazione di piano nel cosmos è una prova contro l'onnipotenza dell'essere che ha concepito il piano. In effetto, che s'intende per piano? L'invenzione: l'adattazione di mezzi ad un fine. Ma la necessità d' essere abile, d'impiegare dei mezzi, è una conseguenza della limitazione della potenza. Perchè ricorrere a dei mezzi quando per ottenere lo scopo non si ha che a parlare?.... Quale saggezza si troverà nella scelta dei mezzi, quando i mezzi non hanno altra efficacia che quella che tengono dalla volontà di quello che li impiega, e quando la sua volontà avrebbe potuto dotare altri mezzi della stessa efficacia?.... Dunque le prove della teologia naturale implicano nettamente che l'autore del cosmos, quando ha fatto la sua opera, subiva una limitazione, ch' egli era obbligato di piegarsi a delle condizioni indipendenti dalla sua volontà, e di giungere ai suoi fini per delle disposizioni che queste condizioni comportavano» (2). In verità potrebbe dirsi contro il ragionamento di Mill che lo scopo del Creatore non era l'utilità, il risultato, dell' opera, ma l' opera stessa; che il bene dell' universo, l'oggetto ricercato nella creazione, non sono i fini a cui le cose sono adattate, ma l' adattamento stesso, cioè delle cose in cui vi ha della finalità, che manifestano

(1) Paley *Teologia naturale*, cap. II.
(2) *Saggio sul teismo*, 2. parte.

un piano, una coordinazione ingegnosa di mezzi ad un fine. Dio, secondo questo punto di vista, avrebbe fatto l'arte per l'arte; sarebbe la spiegazione estetica della creazione; Dio, come dice Eraclito, giocherebbe creando il mondo. Ma è evidente che l' umanità, presa in massa, non accetterebbe una tale spiegazione: essa non potrebbe vedervi che un' ironia verso la creazione e verso il creatore. Se l' accettasse, alla difficoltà evitata ne subentrerebbe un'altra, perchè un Dio, per cui la creazione non fosse che un giuoco, l'uomo non lo troverebbe nè saggio nè adorabile, e non lo chiamerebbe che per un'altra contraddizione *l' essere perfettissimo*. Fra tutti gli attributi infiniti della divinità, oltre all' eternità (che, almeno in quanto eternità *ab ante*, è una conseguenza logica del concetto di causa prima), non ve ne ha forse che un altro che possa riattaccarsi alle ragioni della filosofia teologica, cioè la saggezza assoluta (in cui possiamo comprendere anche l'onniscienza). Essa non è richiesta da una spiegazione teleologica del mondo, ma è una condizione perchè questa spiegazione sia completa ed esauriente, poichè è chiaro che non potrebbe essere tale che nella supposizione che i mezzi impiegati siano *assolutamente* i più idonei ad ottenere gli scopi. L'attributo di cui possiamo renderci conto il meno di tutti, al punto di vista della teologia naturale, è l'onnipotenza: per vedere che quest'attributo non può avere alcun rapporto con una spiegazione qualsiasi dei fenomeni (e quindi alcuna base filosofica), basta di riflettere che ad una causa supposta, perchè la supposizione abbia un valore esplicativo qualunque, bisogna attribuire dei modi d' azione definiti, quelli che noi comprendiamo, e che per conseguenza possono farci comprendere il perchè dei fenomeni che si tratta di spiegare. Ora evidentemente noi non possiamo comprendere un modo d' azione di cui non ab-

biamo esperienza o che non immaginiamo sul tipo di ciò di cui abbiamo esperienza : così ad una causa personale noi non possiamo attribuire (per ispiegare i fenomeni) che l' azione motrice, mentre la teologia trascendentale le attribuisce indistintamente tutti i modi d'azione concepibili ed anche inconcepibili. Se nelle prove su cui è fondata la teologia naturale non troviamo alcuna base per l'infinità degli attributi divini, è invano che ricorreremmo, per supplire a questo difetto, alle altre prove della divinità che, senza essere dei motivi reali della filosofia teologica, sono tuttavia qualche cosa di più che semplici sofismi artificiali. L'argomento della causa prima, quand'anche se ne concludesse la creazione dal niente, non potrebbe servire di base all'onnipotenza — perchè una potenza che produce degli effetti che nessuna causa naturale potrebbe produrre, non è necessariamente una potenza illimitata —; meno ancora all' onniscienza, alla bontà infinita, ecc., che non hanno il minimo rapporto con la capacità di produrre anche la materia. L'argomento cosmologico può riguardarsi come un argomento naturale, sinchè conclude all'esistenza di un essere necessario, quantunque per dimostrare che quest' essere necessario è un essere personale, non possa servirsi che di sofismi artificiali. Si potrebbe per conseguenza credere di trovare un fondamento naturale all'idea di essere infinito o assoluto, se quest'idea avesse qualche legame con quella di essere necessario. Ma non possiamo ammettere la possibilità di alcun legame simile, poichè in tal caso l' essere infinito sarebbe dimostrabile a priori (poichè un essere necessario è quello la cui esistenza potrebbe dimostrarsi a priori) (1), mentre noi sappiamo che non vi ha alcuna

(1) V. § 4. la nota a pag. 118. Cfr. pag. 113.

dimostrazione a priori dell'esistente (1). Kant afferma, è vero, che il passaggio dall' idea di essere necessario a quella di essere infinito è naturale al nostro spirito, quantunque non vi sia fra le due idee alcun legame reale: ma in questo caso la proposizione *l'essere necessario è un essere infinito* dovrebbe sembrarci evidente per se stessa (perchè questo è il carattere dei sofismi naturali), mentre gli autori stessi che hanno impiegato l' argomento cosmologico non hanno preteso che essa sia tale, ma hanno cercato di dimostrarla. Tutte le altre prove della divinità, oltre le indicate, non essendo che dei sofismi interamente artificiali, noi giungiamo dunque forzatamente a questa conclusione: che la filosofia teológica, come filosofia, cioè come dottrina che ha per iscopo l'intelligenza dei fenomeni, non ha alcuna base pel concetto dell' essere infinito o assoluto; che questo concetto, in qualche modo, non fa parte di questa filosofia; e che esso è, al punto di vista filosofico, cioè puramente teorico, assolutamente inesplicabile. Questa conclusione parrà a molti un paradosso, o anche una confessione dell' impotenza del nostro metodo: ma noi non dobbiamo dissimulare le conseguenze delle nostre premesse.

Vi sono degli autori i quali suppongono che l'idea dell'essere infinito o assoluto sia così naturale allo spirito umano come le più semplici verità sulle grandezze e sui numeri. Essa sarebbe, secondo gli uni, un dato immediato della coscienza, un patrimonio originario del nostro spirito; secondo altri noi conosceremmo l'esistenza dell'essere infinito per un ragionamento che ha la semplicità e l'evidenza intuitiva d'un assioma, sia deducendola immediatamente dall' esistenza del finito, sia vedendo (ciò a cui basta pure un semplice sguardo dello

(1) V. il Saggio 1.

spirito) che essa è racchiusa nell'idea stessa dell'essere infinito. A questi autori dobbiamo aggiungere anche Kant, secondo cui l'idea dell'*ens realissimum* (cioè dell' essere che racchiude ogni realtà, ogni perfezione), quantunque ci sia impossibile di dimostrarne il valore obbiettivo, è data nella costituzione stessa del nostro spirito, come un prodotto spontaneo delle leggi della ragione, derivante necessariamente dalla sua forma e indipendente da ogni esperienza. Ma il fatto prova che l'idea dell'essere infinito — cioè, in termini meno astratti, di Dio come dotato di perfezioni infinite — lungi di essere un'idea innata, o una di quelle a cui lo spirito umano è portato naturalmente e, per dir così, di primo acchito, non è che il termine di arrivo di un lungo progresso, i cui gradi sono segnati nella storia religiosa dell'umanità, e che è consistito in un'esaltazione continua del concetto del divino, che andando da una sublimità a un' altra più sublime, e accumulando superlativi su superlativi, non ha trovato infine un punto di fermata, che perchè sarebbe assolutamente impossibile all'immaginazione umana di oltrepassarlo. Anche quando il superlativo *infinito* apparisce nell'evoluzione delle idee religiose, non perciò tutti gli attributi della divinità vengono elevati in un colpo all' infinito. Non bisogna credere che l'uomo è partito dall'idea generale che Dio è l'infinito o l'assoluto, e quindi ne ha dedotto ch'egli dev'essere onnisciente, onnipotente, onnipresente, ecc.: al contrario, dopo aver spinto, l'una dopo l'altra, le perfezioni di cui aveva dotato la divinità, al grado più superlativo possibile, cioè all' infinito o all'assoluto, egli trovò, generalizzando, che tutti gli attributi di Dio sono infiniti o assoluti, e compendiò infine questa proposizione nella formula astratta della filosofia teologica moderna che Dio è l' infinito o l' assoluto. I Greci, anche nel pieno sviluppo della loro metafisica, sono così lontani dall'identificare Dio con l'infinito, che secondo i loro filosofi l'infinito è il principio che essi oppongono alla divinità, cioè la materia. D'altronde il concetto di Dio come infinito o assoluto, preso rigorosamente, è incompatibile col politeismo — a meno che non si attribuisca a una divinità suprema un potere illimitato su tutte le altre, nel qual caso non si avrebbe in realtà che una dottrina monoteista — perchè la potenza della divinità suprema troverebbe necessariamente un limite nell' indipendenza, qualunque essa fosse, anche nel loro semplice esistere, che si accorderebbe alle altre. Tuttavia noi troviamo nei Greci Zeus l'ottimo, il grandissimo, l'altissimo, onniveggente, onnipresente ed anche onnipotente — quantunque l' onnipotenza, in un senso rigoroso, sia incompatibile, come abbiamo osservato, con un sistema politeista —. Zeus certamente non si è elevato che gradatamente dal livello del *grossolano* (per usare la parola ricevuta) antropomorfismo dei popoli primitivi, come basta a provarlo la contraddizione tra questi attributi e quelli che egli ci mostra in azione nei miti che lo riguardano. Nel dualismo persiano abbiamo Ormuzd, *il signore onnisciente*, quantunque egli non sia il primo principio, e la limitazione della sua potenza per una potenza antagonista sia il tratto caratteristico di questo sistema teologico; e un antico inno vedico attribuisce l' onniveggenza e l' onnipresenza a Varuna, che non è che una delle divinità che hanno acquistato un posto più elevato tra gli esseri sovrumani degli antichi Arii dell'India (1). Presso i Greci l'eternità o almeno l'immortalità — che è verisimilmente il primo degli attributi

(1) V. Max-Müller *La scienza della religione*, IV. Cfr. Goblet d'Alviella *L'idea di Dio* ecc. c. 3. § 2. *Le società divine degl' Indo-Europei*.

infiniti di cui l' uomo abbia rivestito gli esseri sovrannaturali — è già il carattere distintivo della divinità, prima che essi avessero oltrepassato le idee infantili dell'antropomorfismo primitivo. Alcuni di questi attributi che per noi costituiscono il concetto di Dio o dell'assoluto, sono stati anche dati a personaggi, che non sono stati riguardati, non solo come l'assoluto, ma nemmeno come divinità, quantunque dotati di poteri soprannaturali. Così l' onniscienza è attribuita a Budda dai suoi seguaci anche durante la sua vita; e del resto essa è una prerogativa che i sistemi teologici e filosofici indiani accordano in generale all'uomo *liberato* (fra altri poteri trascendenti, di cui alcuni simili ad altri attributi infiniti della divinità, p. e. la volontà irresistibile) (1). Anche quando, nel mondo antico, nasce il concetto dell' assoluto, per un' elaborazione metafisica delle idee della religione popolare, quest' assoluto non è ancora quello della filosofia teologica moderna. Brahma, che è certamente (a parte il Dio del monoteismo giudaico-cristiano), la più *assoluta* fra le divinità del mondo antico, manca, se non di altro, della *causalità infinita:* egli è il creatore di tutti gli esseri, ma non li ha creato dal niente (quantunque, del resto, abbia l'onnipotenza, l' onniscienza, l' immensita, l' ubiquità, ecc., e in una parola quasi tutti gli attributi del Dio del cristianesimo e del deismo moderno). Gli Stoici, evidentemente sotto l'influenza dello stesso motivo, cioè di elevare l'idea del divino sino al punto a cui l'immaginazione umana può giungere, svilupparono il concetto dell'assoluto in un altro senso che la filosofia teologica moderna: Dio essendo per loro il mondo, è di questo che fecero l' essere perfettissimo, dichiarando che, fra

(1) V. Colebrooke *Saggio sulla Filos. degl' Indiani,* traduz. di Panthier pag. 32-33, 196-198, 244, 257, 276.

tutti gli attributi possibili, esso possiede tutti quelli che vale meglio avere che non avere, e che è la migliore, la più eccellente e la più bella di tutte le cose che esistono e che possono concepirsi (1).

Questa elevazione continua del concetto del divino, che è uno dei lati più facili ad osservare della evoluzione delle idee religiose, risulta, come abbiamo notato, da due principii direttivi: l'uno che non bisogna dare alla divinità che quelli fra gli attributi umani che si giudicano delle perfezioni, o, come dice Locke, quelle qualità che è più vantaggioso di avere che di non avere; e l' altro che di questi attributi o qualità bisogna formarsi la più alta idea possibile, ciò che conduce, presto o tardi, al concetto della loro infinità. Avendo visto che il secondo dei due principii, nella sua forma più conseguente, cioè il concetto che Dio è l'infinito, non può fondarsi sulle basi teoriche della filosofia teologica, resta a domandarci se il primo almeno lo può. Essendo evidente che la divinità, come principio esplicativo dei fenomeni, deve dotarsi d'un'intelligenza e d'una potenza incomparabilmente superiori alle umane, se non infinite, la quistione è se, in virtù dei principii della filosofia teologica, come pura speculazione, l' uomo può attribuirle pure le altre qualità ch' egli loda nei suoi simili, quali sono le qualità morali. Anche qui la nostra risposta non può essere che negativa. La natura, ammettendo che essa provi l'esistenza di uno o più esseri divini, non presenta alcun indizio per attribuire loro la bontà piuttosto che la malvagità o l' indifferenza morale. « Al fondo, dice Mill, pressochè tutto ciò che fa condannare gli uomini a morte o alla prigione, lo ritroviamo negli atti della natura..... Tutto ciò che si detesta abitualmente quando si parla del disordine e

(1) V. Ogereau *Sistema filos. degli Stoici,* pag. 54-55.

delle sue conseguenze, è precisamente una sorta di riscontro delle vie della natura. Non vi ha anarchia, non regime di terrore, che non siano sorpassati, al triplice punto di vista dell'ingiustizia, delle rovine e della morte, da un uragano o un'epidemia » (1). La bontà della divinità, se ve ne ha qualche traccia nella natura, non potrebbe cercarsi che nei segni di piano che questa sembra mostrarci, e propriamente, la bontà non potendo riferirsi che agli esseri senzienti, di questa parte del piano che è relativo a questi esseri. Ciò vuol dire, in altri termini, che deve cercarsi negli adattamenti che si osservano nell' organizzazione degli esseri viventi, e in quelli del mondo esteriore a questi esseri stessi (supponendo, come fanno i teleologisti, che non sono gli organismi che si sono adattati all' ambiente, ma è questo che è stato adattato ad essi). Ma tutti questi adattamenti non tendono che alla conservazione degl'individui o delle specie: gli stessi teleologisti, che pretendono fondare la loro dottrina sui risultati degli studi biologici, sarebbero sorpresi di trovare un adattamento, o il perfezionamento di un adattamento già noto, che non mirasse a rendere possibile o a facilitare l' uno o l'altro di questi due scopi. Dalla teleologia che egli osserva negli esseri organizzati, e nel resto della natura nei suoi rapporti con essi, l' uomo può dunque concluderne un creatore, che abbia per iscopo l'esistenza e la durata per un certo tempo di questi esseri, ma non che questo creatore sia buono; perciò dovrebbe attribuirgli per iscopo, non la loro semplice esistenza, ma la loro felicità o la loro virtù o qualsiasi altro oggetto, se ve ne ha, in cui gli uomini hanno fatto consistere il bene. È vero certamente che è una conseguenza naturale dell' amore istintivo della vita che l'uomo consideri la propria esistenza e quella dei suoi

(1) *Saggi sulla religione. La natura.*

simili come un bene per sè stessa. Ma non è ugualmente certo ch'egli consideri come tale anche l'esistenza dei bruti (ciò che sarebbe necessario perchè l' idea di un creatore buono potesse essere suggerita dalla finalità degli esseri organizzati). Quest'esistenza, piuttosto, deve sembrare alla più parte degli uomini, non solo senza valore, ma odiosa e miserabile, niente essendo più naturale che l' illusione di giudicare un modo di esistenza felice o infelice secondo che esso sarebbe per noi stessi un oggetto di desiderio o di avversione. Un'osservazione che non poteva sfuggire ai primi filosofi teologici la cui attenzione si fissò sui segni di piano negli esseri organizzati, è che una parte di questo piano è destinata alla lotta e alla distruzione reciproca. La sapienza della natura nell' organizzazione d' un animale che lo rende proprio al regime carnivoro, non è meno ammirabile che in quella dell' occhio o dell' orecchio o di qualsiasi altro degli esempi favoriti dei teleologisti. « Se gl'intestini d'un animale, dice Cuvier, sono organizzati in maniera da non digerire che della carne e della carne recente, bisogna pure che le sue mascelle siano costruite per divorare una preda; le sue zampe per prenderla e lacerarla: i suoi denti per tagliarla e dividerla; il sistema intero dei suoi organi del movimento per cacciarla e raggiungerla: i suoi organi dei sensi per vederla da lontano; bisogna anche che la natura abbia posto nel suo cervello l'istinto necessario per saper nascondersi e tendere delle pieghe alle sue vittime..... Sotto queste condizioni generali ne esistono di particolari relative alla grandezza, alla specie, al soggiorno della preda, per cui l'animale è disposto; e da ciascuna di queste condizioni particolari risultano delle modificazioni di dettaglio nelle forme che derivano dalle condizioni generali » (1). Cuvier continua mostrando gli

(1) *Disc. sulle rivoluz. della superf. del globo.* (Principio della determinazione delle ossa fossili dei quadrupedi).

adattamenti infiniti in tutte le parti dell'organismo, che sono richiesti da queste condizioni del regime carnivoro. Non sarebbe una delle applicazioni meno forti dell'argomento fisico-teologico: ma qual è lo scopo di tutto ciò se non di fare dell'animale un predone feroce e sanguinario? L'idea del «padre che è nei cieli» non è, evidentemente, suggerita dallo spettacolo della natura organizzata: non sarebbe chiamato un padre, senza aggiungere dei termini della più profonda riprovazione, un uomo che armasse i suoi figli gli uni contro gli altri, ordinando loro di farsi una guerra senza pietà, e mettendolo come condizione alla loro esistenza. Se dall'organizzazione degli esseri animati si volesse concludere, non solo un piano intelligente, ma anche un'intenzione benevola, sembra che dovrebbe giungersi al concetto — che tuttavia non si trova in alcun sistema teologico, nè popolare nè filosofico — di un creatore e una provvidenza differenti per ciascuna specie differente: il dio del gatto non potrebbe essere quello del topo, il dio del lupo quello dell' agnello, ecc. L' antropocentrismo, cioè il considerare che fa l'uomo sè stesso come il fine della creazione, lungi di potere spiegare l' idea della bontà del creatore, ha bisogno invece di esserne spiegato, perchè è un punto di vista che, evidentemente, non potrebbe nascere dalla semplice osservazione dei fenomeni. Il Mill (1), quantunque non ammetta che l'unico o principale scopo del creatore abbia potuto essere la felicità dell'uomo e degli altri esseri viventi, pensa non per tanto che un indizio delle sue intenzioni benevole pare essere fornito dal fatto che il piacere «sembra il risultato del giuoco normale del meccanismo, mentre la pena nasce naturalmente dall' intervento di qualche oggetto esteriore nel giuoco del meccanismo, e

(1) *Saggio sul teismo*, Gli attributi.

sembra essere, in ciascun caso particolare, l'effetto d'un accidente». Ciò mostrerebbe che l' autore del meccanismo ha voluto il piacere delle sue creature, mentre la pena non entrerebbe nel suo piano, ma sarebbe un risultato fortuito prodotto senza mezzi impiegati appositamente e senza intenzione (1). Ma contro questa conclusione vi ha un'obbiezione assai ovvia (che del resto non è sfuggita allo stesso Mill), cioè che il piacere e la sofferenza stessi sono dei mezzi in vista dello scopo unico che ci sia possibile di attribuire alla natura, la conservazione dell'individuo e della specie. È evidente infatti che se il piacere non fosse legato alle azioni che tendono a conservare l'organismo, ma a quelle che tendono a distruggerlo, siccome è una legge naturale degli esseri senzienti di cercare il piacere e di fuggire la sofferenza, essi cercherebbero sistematicamente, non gli stati che tendono a conservarli, ma quelli che tendono a distruggerli, e, per conseguenza, la loro specie non potrebbe sussistere. Quest' obbiezione, è vero, suppone che questa legge per cui gli esseri senzienti cercano il piacere e fuggono la sofferenza, sia un fatto necessario e indipendente dalla volontà del creatore, mentre invece potrebbe ammettersi che è anch' essa un caso di finalità, un adattamento per cui i

(1) Il Mill indica pure altri fatti che suggerirebbero l'idea che il creatore ha voluto il piacere delle creature, cioè: che «pressochè tutte le cose danno del piacere d'una specie o d'un'altra»; che «il semplice esercizio delle facoltà fisiche e mentali è una sorgente di piacere che non si esaurisce mai»; e che «le cose stesse procurano del piacere in quanto soddisfano la curiosità e danno il sentimento sì gradevole dell'acquisto della conoscenza». Ma è evidente che questi fatti non sono che dei casi del fatto generale che ci siamo limitati a menzionare nel testo, cioè il legame tra il piacere e l'esercizio normale delle funzioni dell'organismo.

desideri e le avversioni degli esseri senzienti vengono diretti al risultato di ottenere la più gran somma di stati tendenti alla conservazione dell' organismo e piacevoli. Ma, qualunque sia il valore dell' obbiezione in se stessa, essa vale al punto di vista del filosofo teologico: questi difficilmente cercherebbe di spiegare, teleologicamente o di un'altra maniera qualsiasi, questo fatto *così familiare* che il piacere è un oggetto di desiderio e la sofferenza un oggetto di avversione, perchè la spiegazione teologica, come abbiamo osservato, e in generale ogni spiegazione metafisica, non si applica ai fatti molto familiari, che ci sembrano naturalmente evidenti per se stessi, per conseguenza necessari, e non aventi bisogno di alcuna spiegazione (1). Se il congegno dei mezzi e dei fini che si osserva nella natura, non indica la bontà del suo autore, meno ancora può indicarne gli altri attributi morali. La giustizia divina non si mostra certamente nè nel regno animale in generale, in cui è una legge che il più debole sia la preda del più forte, nè nella società umana in particolare, in cui, se ciò non avviene sempre, si deve ai freni artificiali dello

(1) Lo stesso Mill dice: « Desiderare una cosa trovandola gradevole, e odiarne un' altra trovandola disaggradevole, sono due fenomeni inseparabili o piuttosto due parti d'uno stesso fenomeno, due maniere differenti di nominare uno stesso fatto psicologico: pensare a un oggetto come desiderabile, a meno che non si desideri per le sue conseguenze, o pensare ad esso come piacevole, è una sola e stessa cosa. E desiderare una cosa senza che il desiderio sia proporzionato all' idea di piacere che vi si lega, è un'impossibilità fisica e metafisica». (*Utilitarismo* cap. 4.). Bisogna confessare che la tendenza a considerare come *necessario* il fatto che gli esseri senzienti cercano il piacere e fuggono la sofferenza, deve essere molto naturale al nostro spirito, quando lo stesso Stuart-Mill lo considera come tale, malgrado il suo empirismo e la sua avversione alle *verità necessarie*.

stato sociale e a una vittoria della coltura sugl'impulsi primitivi della natura umana. Il regno della giustizia nel mondo esigerebbe che la sorte che tocca a ciascuno fosse la conseguenza morale delle sue azioni: è ciò che si verifica completamente nel sistema di Platone, in cui il carattere buono o cattivo di ciascun essere, il posto che gli è assegnato nel mondo, e tutti gli eventi che gli apporta la fortuna, sono, in ciascuna delle vite che attraversa, la conseguenza delle sue vite anteriori; e in parte nella religione cristiana, in cui le ingiustizie di questo mondo saranno compensate nell' altro, ma senza che il creatore possa essere giustificato da una responsabilità che rende vana ogni altra giustificazione, cioè la distribuzione ineguale della virtù e del vizio in questa vita. Il fatto stesso che i filosofi teologici, per realizzare il regno della giustizia, trovano necessario di fare intervenire un'altra o altre vite, prova che essi non lo vedono realizzato in questa, e che la loro idea della giustizia divina non è venuta dall'esperienza. Le basi induttive della filosofia teologica non danno dunque alcun fondamento nè alla bontà nè agli altri attributi morali della divinità. Vi ha appena bisogno di aggiungere che questo fondamento non potrebbe trovarsi nemmeno sia nel concetto della causa prima sia in quello dell'essere necessario concluso dall' argomento cosmologico. Noi possiamo quindi concludere che, considerando la filosofia teologica come semplice sistema teorico, cioè destinato a una maggiore intelligibilità dei fenomeni, non solo noi non possiamo spiegarci il concetto che Dio è l'infinito, cioè che possiede tutte le perfezioni, o, come dice Locke, tutte *le qualità che è più vantaggioso di avere che di non avere,* ad un grado infinito, ma nemmeno quello che egli possiede queste qualità ad un grado qualunque, salvo la potenza e l'intelligenza. È necessario dunque di considerare qualche

altro lato della filosofia teologica, senza di che questi concetti resterebbero incomprensibili.

Nessuno potrebbe pretendere che la filosofia teologica, almeno nelle sue forme popolari — che, del resto, hanno influito, più o meno largamente, anche su quelle dei pensatori più indipendenti — non sia che un puro prodotto delle facoltà razionali dell'uomo, cioè una dottrina rivolta unicamente a soddisfare l' intelligenza, e che si comprende pienamente come una manifestazione delle tendenze metafisiche del nostro spirito. È evidente che un'interpretazione dei fenomeni, fondata su queste tendenze, deve essere il sustrato delle religioni anche più infantili, perchè i sentimenti e le pratiche relativi agli esseri soprannaturali suppongono già la credenza ad esseri soprannaturali, ed è impossibile di non riconoscere in questa credenza, qualunque ipotesi si faccia sulle sue origini, uno dei casi della tendenza generale dell'uomo, manifesta in tutta la storia del pensiero, ad assimilare a sè stesso le forze della natura, e a trovare in quest'assimilazione una spiegazione radicale dei fenomeni. Ma non è meno evidente che questi sentimenti e queste pratiche, una volta nati, dovevano necessariamente reagire sulle idee da cui si originavano, dando alle misteriose forze della natura, già personificate, dei caratteri meno appropriati alla loro funzione di cause esplicative dei fenomeni, che a quelle di arbitri del destino umano e di esseri con cui l'uomo era posto in relazioni analoghe a quelle coi suoi simili, e che cercava di propiziarsi con mezzi egualmente analoghi. Non è difficile di comprendere come, in conseguenza di questo lato emozionale e pratico dei suoi rapporti con le potenze sovrannaturali, l' uomo finisca per attribuire ad esse, fra le qualità umane, quelle, e quelle sole, *che è più vantaggioso di avere che di non avere,* cioè ch' egli è orgoglioso di possedere e che loda nei suoi simili. È

ovvio d'immaginare le due cause che hanno contribuito sovratutto, se non unicamente, a questo risultato. L'una è l'idea, di cui nessuna è più naturale al punto di vista antropomorfistico, che la lode, così efficace per rendersi amici gli uomini, non lo sarà meno per propiziarsi gli Dei. L' altra, l' inclinazione innata a credere vero ciò che si desidera. Siccome le qualità che noi lodiamo sono, in generale, quelle che ci sono utili, sono esse che l'uomo desidera nei suoi dei, e che finisce quindi per loro attribuire. Queste stesse cause spiegherebbero pure il concetto dell'essere infinito o perfettissimo, cioè l' ingrandimento sino all'infinito di queste qualità lodevoli che sono state attribuite alla divinità? È ciò che parecchi hanno inclinato a pensare, o che potrebbe dedursi da ciò che altri hanno pensato. S. Girolamo chiama *fatui adulatores* quelli che attribuiscono a Dio l'onniscienza (1); e, per non citare che i più autorevoli, è così, cioè per l'adulazione della divinità, che Mill spiega l'attributo dell'onnipotenza (2), e Hume non sarebbe alieno dall'ammettere questa stessa spiegazione per tutti gli attributi infiniti in generale (3). Da un' altra parte Kant sostiene, e, sembra, non senza ragione, che un autore del mondo, *dotato d' una sovrana perfezione*, non potrebbe essere dimostrato da nessuno degli argomenti teorici, ma solo dal suo argomento morale — che prova Dio per la necessità di una causa che metta in armonia la felicità con la virtù —. Questa causa, egli dice, deve essere *onnisciente*, a fine di penetrare nelle mie più secrete intenzioni in tutti i casi possibili e in tutti i tempi; *onnipotente* a fine di far toccare alla mia condotta le conseguenze che merita; e

(1) *Comment. in Habac.* cap. I.
(2) *Saggio sul teismo, Conclusione.*
(3) *Dialoghi sulla relig. naturale.* parte XI.

così pure *onnipresente*, *eterna*, ecc. (1). Siccome la prova morale di Kant non è, come abbiamo notato, che la tendenza a credere vero ciò che desideriamo messa sotto forma d'argomento, così, seguendo il suo pensiero, si giungerebbe naturalmente alla conclusione che l'origine del concetto dell'infinità degli attributi di Dio deve cercarsi precisamente in questa tendenza. Ma è evidente che, anche unendo queste due spiegazioni l'una all'altra, non si avrebbe ancora una spiegazione sod disfacente, perchè si escluderebbero senza ragione altri fattori che possono reclamare giustamente la loro parte nel risultato. Non vi ha, si può dire, alcun elemento, in questo rapporto ideale che lega l'uomo coi suoi dei, che non lo spinga ad esaltare sempre di più le perfezioni di cui li ha rivestiti. Il sentimento della propria dipendenza e della superiorità incomparabile della potenza a cui si sente sottomesso; il terrore inspirato da questa potenza, misteriosa in sè stessa altrettanto che nei suoi limiti; l'amore, la venerazione, l'ammirazione; tutti i sentimenti che entrano in questo complesso che chiamiamo il sentimento religioso; coopereranno con la speranza di propiziarseli rendendo loro gli onori più sublimi e il timore di offenderli formandosene un concetto non abbastanza elevato, e col desiderio che i suoi sovrani e protettori siano tali da poter dargli tutto ciò a cui egli aspira, da una caccia abbondante alla giustizia assoluta nell'universo. Il risultato finale sarà necessariamente, come abbiamo osservato, che tutti gli attributi della divinità saranno elevati sino al grado massimo che sia possibile di concepire, cioè sino all'infinito o all'assoluto. Gli stessi attributi che per se stessi non sarebbero una perfezione e un'eccellenza, lo divengono per ciò solo che sono attributi della divinità;

(1) *Crit. della rag. prat.* 1. parte, l. 2. c. 2. VII.

quindi devono essere innalzati come gli altri al grado supremo, cioè devono essere concepiti anch'essi come infiniti ed assoluti. Così la semplicità, essendo un attributo di Dio (oltre che è il distintivo dello spirito, che è *più nobile* della materia), deve essere necessariamente una perfezione: per conseguenza anche la semplicità di Dio è infinita o assoluta (con tutti i non sensi che, come abbiamo visto, implica questo concetto). A questo punto il filosofo prenderà tutti questi attributi infiniti che gli vengono trasmessi dal teologo, e ne estrarrà la sua formula pretenziosa che Dio è l'infinito o l'assoluto. É la sola parte che spetta al filosofo in questa elaborazione dell'idea dell'assoluto.

Se per *metafisica* intendiamo le dottrine che derivano dalle illusioni naturali o *sofismi a priori* della nostra intelligenza (ciò che solo ci permette di riunire in un'idea unica dei fatti aventi in comune dei caratteri definiti e risultanti da uno stesso processo dello spirito umano), il concetto dell'assoluto, nel senso in cui lo prendiamo qui, non è, bisogna confessarlo, un concetto *metafisico*. Ma se non lo è in sè stesso, lo è certamente in una sua applicazione, con cui si cerca di attenuare il mistero, che, in conseguenza di questo concetto stesso, ha inviluppato il rapporto tra Dio e il mondo. Dio, dicono i filosofi teologici moderni, è l'*omnitudo realitatis:* egli possiede al più alto grado tutta la realtà e tutte le perfezioni di tutte le cose, e l'essere e le perfezioni delle creature non sono che delle *partecipazioni* limitate dell'essere e delle perfezioni infinite del creatore. Così tutte le cose preesistono in un certo modo in Dio, perchè ogni perfezione di qualsiasi creatura preesiste ed è contenuta in Dio, quantunque non nella sua realtà *difettiva,* ma *eminentemente*. É la dottrina espressa nei celebri versi di Dante:

> Nel suo profondo vidi che s'interna,
> Legato con amore in un volume,
> Ciò che per l'universo si squaderna.

Storicamente, questa dottrina è il risultato di uno dei tentativi dello spirito eclettico, ripetuti nella storia della filosofia, d'innestare la dottrina platonica delle Idee nel sistema teologico. L'ὄντως ὄν, il παντελῶς ὄν di Platone, cioè le Idee, in cui si riassumeva la realtà di tutti gli esseri fenomenali, e che erano riguardate al tempo stesso come l'essenza di cui le cose individuali partecipavano, e come il paradigma di cui esse erano delle copie, interpretato alla maniera teistica, diventava l'Essere supremamente reale, infinito, che, contenendo in sè stesso tutte le perfezioni e tutte le realtà, le comunicava, d'una maniera limitata, agli esseri finiti che egli creava dal niente, ed era l'essere in sè e il prototipo universale, di cui tutte le cose, ciascuna nella misura dei suoi attributi limitati, erano dei simulacri e delle partecipazioni imperfette. Ma quest'associazione arbitraria d'idee che non avevano fra di loro alcun legame naturale, aveva, al fondo, per iscopo di applicare là dove meno sembrerebbe possibile, cioè alla creazione dal niente, il principio che niente nasce e niente perisce, e che ciò che viene nuovamente all'esistenza preesiste perciò in certo modo ed è contenuto, in un'altra maniera di esistere, in ciò che lo precede (1). Questo principio, come vedremo nell'Appendice a questa parte 1ª, deriva dalla stessa sorgente da cui il concetto di causa efficiente e le sue diverse applicazioni, e noi possiamo per conseguenza riguardarlo a buon dritto come un vero concetto metafisico. La sua applicazione alla creazione dal niente è certamente una delle meno naturali e delle meno intelligibili che sia possibile di farne; ma ciò importa che noi possiamo considerare questa dottrina come metafisica a un doppio punto di vista, vale a dire in quanto deriva dalle illusioni naturali del nostro spirito, e in quanto è una di quelle idee o pretese idee trascendenti che caratterizzano la metafisica, cioè che noi dichiariamo nettamente inconcepibili, ma che il metafisico pretende che si possono *pensare*, quantunque non si possano *immaginare*.

(1) Cfr. § 4., la nota a pag. 119.

§ 6. La distinzione più ovvia tra i diversi sistemi teologici (almeno tra quelli che ammettono, d'una maniera più o meno rigorosa, il principro dell'unità di Dio) è quella del *dualismo* e del *panteismo*. Questi due tipi generali della filosofia teologica (pervenuta al grado di dottrina scientifica), alla loro volta, presentano ciascuno una distinzione non meno importante, cioè quella dei sistemi antichi e dei sistemi moderni. La dottrina della creazione, che, tra i sistemi moderni, ha esercitato la più profonda influenza anche sulla più parte di quelli che la rigettano, ha dato sì al dualismo che al panteismo moderno un carattere così differente da quello del dualismo e del panteismo antico, che l'introduzione di questa dottrina, con la modificazione generale che ne è risultata nella concezione del rapporto fra Dio e il mondo, costituisce senza dubbio il cangiamento più radicale che si possa osservare nell'evoluzione delle idee teologiche.

Nella filosofia teologica antica, sì dualistica che panteistica, il principio materiale è riguardato come altrettanto primitivo che il principio spirituale, cioè divino. Nei sistemi dualisti si ammettono due esseri primitivi distinti, Dio come causa motrice e ordinatrice, e la materia. Nei sistemi panteistici Dio è al tempo stesso la causa personale e intelligente dei fenomeni della natura, e la sostanza, cioè la materia, di cui le cose sono fatte. Nella massima parte di questi ultimi sistemi Dio è identificato con la materia primordiale, di cui tutte le altre sostanze sono delle trasformazioni.

Il panteismo stesso nei sistemi antichi non è, ordinariamente, senza un certo dualismo. Nella filosofia antica in generale Dio non è, come notammo, che l'anima del mondo. Così, come nell'uomo l'anima è riguardata come un essere distinto dal corpo, per un'estensione naturale di questo dualismo antropologico, Dio, nell'universo, è riguardato come un essere distinto dal corpo dell' universo stesso, di cui è il principio animatore e vivificatore. Questo rapporto di Dio col mondo è d'altronde il più proprio a conciliare l' una con l' altra le sue due funzioni capitali come principio esplicativo dei fenomeni, cioè quelle di causa *motrice* e di causa *ordinatrice*. Se l' anima del mondo non fosse un essere esistente per sè e distinto dal mondo stesso, l' ordine, le *cause finali*, non avrebbero, in quest' ipotesi, una spiegazione altrettanto soddisfacente che l' origine del movimento. In effetto la spiegazione teleologica non ha per tipo l'attività che noi esercitiamo sul nostro proprio corpo, ma quella che esercitiamo sul mondo esteriore: l'artefice non può essere la sua opera, il demiurgo del mondo deve essere distinto e separato dal mondo stesso. É ciò che si verifica nella dottrina dei filosofi antichi dell' anima nel mondo: essa spiega i movimenti spontanei dell'universo, facendo di questo un tutto vivente e animato; e spiega pure il suo ordine o la sua finalità, facendo della sua anima un essere distinto ed esistente per se stesso, che agisce sul suo corpo come noi agiamo sui corpi esteriori. Questa dualità di un'anima e di un corpo dell'universo esiste anche nei sistemi panteisti: la differenza è che, mentre nei sistemi dualisti l'anima e il corpo sono coeterni, nei sistemi panteisti il corpo è proceduto dall' anima, questa essendo identificata con l'elemento materiale primitivo, da cui tutti gli altri (costituenti il corpo del mondo) si fanno nascere per una trasformazione successiva. Questo panteismo

è fondato così su due concetti, che la scienza e la filosofia moderna hanno abbandonati, ma i più familiari all'antichità: la materialità dell'anima, che è la forma primitiva dell' animismo; e la convertibilità reciproca degli elementi materiali, riguardati come delle forme diverse rivestite successivamente da una stessa sostanza. Per questa estensione all'universo dei concetti sull'uomo, che costituisce l' essenza della filosofia teologica, l'anima divina del mondo è riguardata anch'essa come materiale; tra i diversi elementi materiali, essa è identificata con quello che sembra il più attivo di tutti, e di questo si fa lo stato originale di tutta la materia, in modo che sia al tempo stesso il materiale con cui il mondo è stato costruito e il principio demiurgico che lo ha costruito.

Le osservazioni precedenti si applicano della maniera più esatta alla filosofia teologica dei Greci. Noi abbiamo il tipo del dualismo antico nei sistemi di Anassagora, di Platone e di Aristotile: nel § 2° abbiamo già osservato che in questi sistemi, come in tutti gli altri, Dio è l'anima del mondo, cioè un principio il cui rapporto con l' universo è assimilato a quello dell' anima umana col corpo umano. Lo stoicismo e i sistemi affini ci danno il tipo del panteismo antico. Il mondo, dicono gli Stoici, è un essere vivente di cui Dio è l'anima (1). Dio è la Mente dell' universo (2), la Provvidenza che governa il mondo (3), il νοῦς o il λόγος che penetra ogni cosa (4), ed è il principio motore e ordinatore del tutto (5). Il mondo somiglia all' uomo, e la

(1) Philod. *De pietat.* c. 11.
(2) Seneca *Nat. qu. prol.*, 13.
(3) Philod. *De pietat.*, c. 11, Diog. VII. 138.
(4) Diogene VII. 138, Cleanth. *Hymn. in Jov.* v. 12-13 M., ecc.
(5) V. § 2. pag. 65 e § 3. pag. 84.

Provvidenza all'anima umana (1). Nell' uomo, l' anima è un soffio caldo, diffuso in tutto l' organismo, le cui parti ne sono tutte penetrate, quale con più, quale con meno abbondanza (2). Come la nostra anima nel nostro corpo, così l' anima dell' universo è diffusa nel corpo dell'universo (3): Dio scorre per tutta la materia, come il miele per i favi (4); egli stesso è una materia (5), più sottile e più attiva delle altre (6), che penetra tutte le parti del vasto organismo cosmico, e agisce su di esse per impulsioni continue (7). Dio o l' anima del mondo è un' essenza ignea, un fuoco artista, che procede con ordine alla generazione delle cose (8). L'universo, il mondo ordinato, è stato preceduto da uno stato in cui tutto era fuoco, e ritornerà ad uno stato in cui tutto sarà fuoco. Ciò è lo stesso che dire che il mondo è stato preceduto da uno stato in cui tutto era Dio, e sarà seguito da uno stato in cui tutto sarà Dio. Dio, il fuoco artista, ha costruito il mondo, trasformando gradatamente una parte della sua sostanza nelle altre forme della materia; e quando il *grande anno* sarà compiuto, egli lo distruggerà, riassorbendolo nella sua propria sostanza, cioè riconvertendo le altre forme della materia nel fuoco primitivo, nell'ordine inverso a quello in cui ne sono procedute. Poi seguirà un'altra costruzione del mondo, seguita alla sua volta, dopo un altro

(1) Plutarco *Comm. Not.* 36.

(2) Diog. VII. 138 e 156. Galeno *Hipp. et Plat. Plac.* III. 1. Plut. *Plac.* l. IV. III. 3. ecc.

(3) Diog. VII. 138. Athenag. c. 6., ecc.

(4) Tertull. *De anim.* 44.

(5) Plutarco *Comm. Not.* 48.

(6) V. Stob. *Ecl.* I, 316, Nemes. *Nat. hom.* p. 164 (Ed. Math.). ecc. Cfr. § 2. pag. 65 e 59.

(7) V. Ogereau *Sist. filos. degli Stoici* p. 63 e 72.

(8) Diog. VII. 156. Plut. *Plac. ph.* l. I. VII. 17.

grande anno, da un altro riassorbimento nel fuoco, e così di seguito all' infinito, in modo che l' eternità si compone di un'alternanza, sempre riproducentesi, di due stati successivi, l' uno in cui non esiste che Dio solo, e l'altro in cui, oltre a Dio, esiste un mondo, cioè un corpo di cui Dio è l'anima (1). La parte razionale dell'anima umana non è, come le altre cose, una trasformazione della sostanza di Dio, ma una parte della sua pura essenza, una scintilla del fuoco divino (2). Quantunque per gli Stoici Dio non sia propriamente che l'anima del mondo, essi chiamano Dio anche il mondo stesso, cioè il tutto costituito dall' anima e dal corpo. Questa deificazione degli oggetti stessi per una estensione del carattere divino attribuito originariamente allo spirito che li anima, non ha niente di sorprendente, e si osserva anche nelle religioni popolari. È così p. e. che gl'Indiani dell' America del Nord adorano il cielo, quantunque il vero oggetto della loro adorazione non sia, almeno originariamente, il cielo stesso, ma l' Oki, cioè la divinità o il demone, che risiede nel cielo (3).

Lo stesso dualismo che negli Stoici, e fondato sugli stessi concetti, troviamo negli antichi fisici che hanno costruito una metafisica teologica in forma panteistica. Il principio da cui essi partono è che l' anima cosmica è della stessa natura che l'anima umana, ed è costituita, come questa, dall'elemento materiale più sottile, da cui tutti gli altri provengono per una condensazione progressiva. Sembrano credere, dice Aristotile, che il fuoco o l'aria siano animati, perchè il tutto deve essere della stessa natura che le parti (4). Ciò vuol dire

(1) V. Ogereau p. 58 e 65-70.

(2) Euseb. *Prep. ev.* XV. 15. 5. Cleanth. *Hymn. in Jov.* v. 4. M., Seneca *Ep.*, 66, 12, Epict. *Diss.*, I. 14. 6. ecc.

(3) V. Tylor *Civ. prim.*, cap. XVI. Cfr. § 1. p. 47.

(4) *De an.* l. I. V. 21

che, secondo essi, l'anima non potrebbe trovarsi nelle parti, cioè negli esseri viventi, se non si trovasse pure nel tutto, da cui la ricevono, come ne ricevono gli altri elementi che li costituiscono (1). Così Aristotile continua alludendo alla loro opinione che gli esseri divengono animati per comprendersi in loro qualche cosa del περιέχον, cioè dell'ambiente, o dell'atmosfera. Secondo Diogene d'Apollonia, una prova che l' intelligenza appartiene al primo principio di tutte le cose, cioè all'aria, è che gli animali vivono per il respiro, da cui proviene ad essi l' anima e l'intelligenza (2). L' aria, per lui, è ciò che il fuoco per gli Stoici, la sostanza primordiale di cui le cose sono state fatte, per la sua trasformazione parziale negli altri elementi della materia, e la potenza demiurgica che le ha fatte. Nel mondo attuale, quest'aria intelligente regge e governa tutte le cose, penetrando dapertutto, in modo che non vi ha alcuna cosa che non ne partecipi (3): la sua intelligenza spiega perchè tutto nel mondo avvenga con misura, p. e. le stagioni, e ogni cosa vi sia ordinata della maniera più bella che sia possibile (4). L'anima di tutti gli animali è aria: è per essa che vivono e sentono, e da essa ricevono la loro intelligenza (5). L' aria per Diogene d' Apollonia — come per tutti i fisici che ammettono un solo principio il nome che essi danno a questo principio — ha due significati distinti: quando egli dice che tutto è aria, questa parola designa la sostanza comune di tutte le cose, che egli identifica, come gli altri fisici unizzanti, con l' elemento primitivo, ri-

(1) Cfr. Platone *Filebo* 29 a-30 b.
(2) *Fr.* 5. Mullach.
(3) *Fr.* 6. Mullach.
(4) *Fr.* 4.
(5) *Fr.* 6.

guardandolo come persistente e sempre identico malgrado le nuove forme che esso riveste; ma in altri casi aria non può voler dire che questa sostanza particolare che noi chiamiamo così, cioè l' elemento primordiale nella sua forma primordiale. È evidente dalle proposizioni citate che questa sostanza a cui egli attribuisce l'intelligenza, e che nel suo sistema equivale a ciò che noi chiamiamo Dio., è l' aria nel secondo significato, ch'egli oppone per conseguenza al resto dell' universo, che sarebbe come il corpo di cui l'aria è l'anima.

Un'osservazione analoga vale per Eraclito, la cui *fisica* è servita di modello a quella degli Stoici. Eraclito considera il fuoco, come ciascuno degli altri fisici unizzanti la sostanza che eleva a primo principio, come l' omogeneo primitivo che è il punto di partenza dell'evoluzione del mondo, e come la sostanza comune di tutte le cose, perchè quest'omogeneo primitivo, secondo le idee oscure di questi fisici, trasformandosi nelle altre sostanze, resta nondimeno essenzialmente identico (1). Al tempo stesso il fuoco è per Eraclito la sapienza (γνώμη) (2) o il sapiente (φρονοῦν (3), φρόνιμον (4)) che governa l'universo, il logos (5), Zeus (6) o la divinità (7), e in una parola il principio demiurgico di tutte le cose (8) e — ch'egli si sia servito o no di questo termine — l'a-

(1) Cfr. *Append.* c. 1. § 4.
(2) Diog. Laert. IX. 1., in Mullach *Framm.* 55.
(3) Plut. *De Is.* 76.
(4) Hippol. *Refut.* IX. 10.
(5) Sesto *Math.* VII. 126 e sqq., Stob. *Ecl.* I. 58, I. 178, ecc.
(6) Clem. *Paedag.* 1. 90 c, Strab. 1. 6 pag. 3 (in Mullach *Fr.* 35).
(7) Clem. *Cohort.* 42 c, Sesto *Math.* l. c., ecc.
(8) Proclo *in Tim.* 101, Simpl. *Phys.* 6 a e 8 a., Stob. *Ecl.* I. 58.

nima del mondo (1). Certamente questo sistema è un panteismo, perchè Dio è la sostanza primordiale di cui l'universo è una trasformazione; ma tra Dio e il mondo, oltre a questo rapporto d'identità, vi ha al tempo stesso un rapporto d'opposizione, perchè questo fuoco che è riguardato come Zeus, come demiurgo, come logos, ecc., non è il fuoco come sostanza comune di tutte le cose, ma il fuoco come sostanza particolare, come uno degli stati o delle forme della materia universale. Le proposizioni di Eraclito, sia riferiteci dagli autori antichi sia contenute nei suoi stessi frammenti, non lasciano alcun dubbio su questo significato della sua dottrina. L'anima, ci si dice, è per Eraclito il soffio o il vapore con cui egli costruisce tutto il resto (2) — nella sua fisica l'aria e il fuoco non sono due elementi distinti, come nella fisica posteriore, ma un solo e stesso elemento —. Per quest'anima bisogna intendere il principio animico, cioè la sostanza che è la sorgente della vita e il sustrato della coscienza, tanto nell'uomo e negli esseri animati in generale, quanto nel mondo, considerato anch'esso come un'essere animato (3). La nostra anima è

(1) Plut. *Plac.* IV. 3. Nemes. *Nat. hom.* c. 2. p. 28. Teodoreto t. IV. pag. 822. ecc.

(2) Arist. *De An.* l. I. II. 16. Cfr. Plut. *Plac.* IV. 3 e Nemes. *Nat. hom.* c. 2. p. 28.

(3) Ps. Plutarco e Nemesio dicono nettamente che secondo Eraclito l'anima del mondo è vapore. Tuttavia non si potrebbe affermare che Eraclito ha parlato di un'anima del mondo, quantunque sia indubitabile ch'egli ha ammesso in sostanza questa dottrina. È quella che gli attribuisce al fondo lo stesso Aristotile nel luogo citato e poco prima (*De an.* l. I. c. II. 10-11, in cui dice che per Eraclito l'anima è fuoco): secondo questi luoghi infatti Eraclito ha identificato l'anima col primo principio (cioè con tutto il fuoco esistente nell'universo), non ha detto semplicemente ch'essa è formata della sostanza ch'egli riguarda

della stessa essenza che quella dell'universo (1), ne è una particella staccata dal tutto (2): la ragione ci viene dall'atmosfera, da cui la prendiamo per la respirazione (3). L'anima degli esseri viventi essendo fuoco, e il fuoco esteriore essendo l'anima cosmica, fuoco ed anima sono per Eraclito dei termini equivalenti, e per descrivere la conversione reciproca degli elementi, dice: le anime si trasformano in acqua, e l'acqua in terra; dalla terra viene l'acqua, e dall'acqua l'anima (4). L'equivalenza tra fuoco ed anima si vede pure nell'espressione «la regione del brillante Giove» (5) (per denotare il mezzodì, la regione della luce), e nella proposizione che «il fulmine governa tutte le cose» (6) (in cui è applicata all'anima cosmica la stessa immagine di cui

come primo principio. Più esplicito ancora è il luogo del *De An.* l. I. c. V. 17 sqq., in cui Aristotile parla di quelli che hanno infuso l'anima nell'universo, la dottrina ivi menzionata che nel fuoco vi ha l'anima non potendo appartenere evidentemente che ad Eraclito. Che questi ha ammesso un'anima cosmica e l'ha identificato col fuoco quale stato particolare della materia, risulta pure dall'indicazione di Sesto Empirico (*Math.* l. c.) che il περιέχον (cioè l'atmosfera) è dotato di ragione.

(1) Plut. *Plac.* IV. 3. Nemes. *Nat. hom.* c. 2. p. 28. Teodor. t. 4. p. 822.

(2) Plut. *De Is.* 76. Sesto *Math.* VII. l. c., VIII. 286. Teodor. l. c., ecc.

(3) Sesto *Math.* VII. l. c. Cfr. il luogo citato d'Arist. *De an.* l. I. c. V. 21, in cui si parla dell'opinione che gli esseri animati divengono tali per comprendersi in loro qualche cosa del περιέχον. Allo stesso ordine d'idee si riferiscono le proposizioni di Eraclito sull'identità fra gli Dei e gli uomini (v. Mullach Fr. 62 e annotaz.) e sul cammino delle anime nella via verso l'alto e quella verso il basso (v. Stob. *Ecl.* I. 906).

(4) Framm. 59 Mullach.

(5) Fr. 35 M.

(6) Fr. 50 M.

si serve altrove per l'anima umana, dicendo che questa va volando per il corpo come il fulmine per le nubi) (1). Per questa diffusione dell'anima nell'universo e la sua distinzione dall' universo stesso, Eraclito può dire che tutto è pieno di anime e di dei (2), una pluralità d' ipostasi divine non essendo incompatibile, come vediamo in tutte le dottrine antiche, con l' unità dell'anima cosmica (3).

---

(1) Fr. 74 M.

Bisogna confrontare le proposizioni di Eraclito sulla ragione che governa il mondo, col luogo del *Cratilo* in cui è quistione dell'etimologia di δίκαιον, e che, per la parte che c'interessa, può riassumersi così: Secondo quelli che ammettono che tutto è in movimento (cioè gli eraclitici) vi ha alcun che (il fuoco) che governa tutte le cose, scorrendo e penetrando da per tutto, perchè è l'elemento più sottile e più veloce: così esso è ciò per cui si generano tutte le cose generate, e in una parola la causa (Platone *Cratilo* 412 d-413 a). Secondo le concezioni seminaterialiste sull' anima di quasi tutti i filosofi antichi, l' anima cosmica non potrebbe agire sulla materia che per contiguità e per impulsione, come un corpo su altri corpi. Il Zeller (*Filos. dei Greci* 1. vol., 4. ed., pag. 591) dà inopportunamente questo luogo del *Cratilo* come una prova della dottrina di Eraclito che il fuoco è l' essenza universale e la sostanza di tutte le cose: invece esso è evidentemente un'altra testimonianza in favore del dualismo di questo filosofo, il fuoco di cui qui si tratta essendo una sostanza particolare, riguardata come il principio attivo e formatore dell'universo.

(2) Diog. IX. 7 e Arist. *De part. animal.* l. 1. c. V. (Didot pag. 227).

(3) Alcuni espositori dei filosofi di cui abbiamo parlato, cercano di attribuir loro un panteismo, secondo essi, più rigoroso, oscurando, invece di metterlo in luce come noi abbiamo cercato di fare, questo concetto fondamentale dei loro sistemi, che Dio, la causa intelligente dei fenomeni, è identico, non a tutto l'universo materiale, ma a una sostanza particolare, considerata come

Il solo esempio di un panteismo senza dualismo che ci presenti la filosofia greca è il sistema di Xenofane.

---

la forma primordiale della materia e come il *substratum* della coscienza cosmica. Così, secondo il Zeller (*Primo periodo*, cap. 2. § 1. sulla fine), in Eraclito la forza organizzatrice del mondo, come soggetto attivo (cioè la ragione o la divinità), non è distinta dal mondo stesso e dall'ordine del mondo. È, mi sembra, prestare gratuitamente ai filosofi antichi una confusione d'idee, che noi non dovremmo attribuire ad essi che quando ciò fosse assolutamente inevitabile. Non vi ha dubbio che Eraclito, come tutti i filosofi antichi, teisti o panteisti, per cui la divinità è l'anima del mondo, chiami Dio tanto questa quanto il mondo stesso (cioè il composto dell'anima e del corpo), e riguardando il mondo come una persona, gli attribuisca talvolta, per conseguenza, quest'attività organizzatrice che, secondo lui, non appartiene propriamente che all' anima del mondo. (È ciò che fa nella celebre proposizione in cui paragona l'Aeon a un fanciullo che giuoca. V. Fr. 44 Mull. L'Aeon, cioè il tempo o l'eternità, non può essere che l' universo, e il giuoco dell' Aeon l' azione demiurgica e ordinatrice. Così alcuni autori, alludendo a questa proposizione di Eraclito, invece del giuoco dell' Aeon, parlano del giuoco di Zeus o del Demiurgo). Ma questa deificazione e personificazione del mondo è naturalissima, dal momento che Eraclito lo riguarda come un essere animato, ed essa non importa affatto una confusione del mondo stesso con la sua forza organizzatrice, cioè con l' anima del mondo. Questa interpretazione di Eraclito non è in sostanza che una riproduzione del rimprovero d'Ippolito (inspirato evidentemente dall' avversione dei padri della chiesa contro la filosofia greca) che Eraclito ha riunito nel mondo i due attributi opposti di creatore e di cosa creata. Questo rimprovero si fonda sovratutto sull'equivoco occasionato dal doppio impiego della parola Dio e sinonimi (applicati, come abbiamo detto, ora all'anima del mondo, e ora al mondo stesso). È ciò che si vede della maniera più chiara dove Ippolito, per appoggiare la sua interpretazione, riporta i frammenti di Eraclito che nella collezione di Mullach portano i numeri 86 e 87 (« Dio è giorno e notte, està e inverno, guerra e

Il Dio di Xenofane è immediatamente il mondo, considerato come un essere animato e personale. Egli « vede

pace, fame e sazietà » ecc. V. per questa proposizione Append. c. 1. § 5. p. XXXIX. Qui per Dio non si può intendere che il mondo stesso, o piuttosto la sostanza del mondo, che rivestendo continuamente forme contrarie, resta sempre identica a se stessa). Un altro equivoco che può dar luogo a una tale interpretazione è quello occasionato dall'ambignità del termine fuoco e sinonimi (denotanti ora la materia comune di tutte le cose e ora questa forma particolare della materia che Eraclito identifica con la divinità). Il Zeller cade qualche volta in quest' equivoco, p. e. interpretando il Fr. 48 Mullach (Chi può nascondersi, dice Eraclito, dal fuoco che mai non perisce? Secondo il Zeller questo fuoco che mai non perisce — e a cui Eraclito attribuisce l' onniveggenza — non può essere che il fuoco come essenza universale formante la sostanza di tutte le cose. Ma perchè non deve essere invece il solo fuoco che Eraclito doti di coscienza e di ragione, cioè il fuoco come forma particolare della materia e anima del mondo? Perchè questo fuoco perisce, trasformandosi continuamente in altre forme della materia? Ma malgrado gli scambi incessanti tra le parti di questo fuoco e gli altri elementi della materia, perchè Eraclito non potrebbe parlare della sua permanenza, come noi parliamo, malgrado degli scambi materiali analoghi, della permanenza di un essere vivente?)

Secondo il Zeller, Eraclito ha identificato la forza organizzatrice del mondo, non solo col mondo stesso, ma anche con l'ordine del mondo. È certo che alcune proposizioni di Eraclito, prese strettamente alla lettera, implicherebbero una tale identificazione: ma si tratta evidentemente di semplici traslati, che nessuno oserebbe di prendere strettamente alla lettera. P. e. Eraclito chiama Zeus il πόλεμος (la guerra), cioè questa opposizione mutua delle cose, questo passaggio continuo da un contrario all'altro, che è secondo lui la legge universale e fondamentale della natura (V. *Append. c. 1.* § 5.). Ma è chiaro che il πόλεμος qui designa, non la legge della natura in astratto, ma la natura stessa in cui questa legge si realizza, e che

tutto intero, ode tutto intero, pensa tutto intero » (1): il substratum della coscenza cosmica è l' universo materiale nella sua totalità, non un elemento particolare, riguardato come la sostanza anima e, per conseguenza, come la divinità nel senso proprio della parola. Il panteismo di Xenofane si conforma dunque al tipo del panteismo antico, in quanto la materia è riguardata come un principio così primitivo che lo spirito, e Dio è concepito come un essere materiale. Ma ne differisce in quanto l' anima del mondo non è distinta dal mondo stesso, e opposta ad esso come una sostanza separata ed esistente per se stessa. Questa non è una deviazione soltanto dal tipo del panteismo antico, ma da quello della filosofia teologica antica in generale, per cui, come abbiamo osservato, la divinità non è che l' anima del mondo. Un panteismo come quello di Xenofane, in cui l'universo è considerato come un essere animato, ma senza che la sua anima venga sostantificata, può pa-

così in questa deificazione del πόλεμος non abbiamo che questa estensione dell' attributo della divinità dall' anima del mondo al mondo stesso, naturalissima, come abbiamo detto, in tutti i filosofi che hanno fatto della divinità l' anima del mondo. In altri casi la divinità con cui s' identifica (per semplice figura rettorica) l'ordine del mondo, è la divinità nel senso proprio, cioè il logos o l' anima del mondo: p. e. nella proposizione, che Stobeo (*Ecl.* I. 178) attribuisce ad Eraclito, che il logos è il fato e la necessità. Ma se un filosofo teista moderno dicesse che Dio è la legge del mondo, ne concluderemmo forse che egli deifica l'ordine del mondo, e fa una sola e stessa cosa d'un essere personale e d'una semplice astrazione? Si dirà che Eraclito non era un teista, ma un panteista: ma ciò che noi affermiamo è appunto che il panteismo di Eraclito e di quasi tutti i panteisti antichi non differisce dal teismo, che perchè Dio è identificato con la forma primordiale della materia, di cui tutte le altre sono delle trasformazioni.

(1) Framm. 2. Mullach.

rere una concezione non meno naturale, anzi più forse, che la concezione dualista, che oppone l'anima del mondo al mondo stesso come una sostanza distinta e separata. Non è strano tuttavia che la concezione dominante sia stata la seconda, la dualità che essa introduce nell'universo, presentandosi, della maniera più ovvia, come una conseguenza della dualità analoga che la teoria animista ammette nell'uomo e negli altri esseri viventi, e questa teoria essendo l'accompagnamento quasi invariabile della filosofia teologica. È verisimile che lo stesso Xenofane non si sarebbe allontanato dal punto di vista ordinario, se le basi del suo sistema fossero state unicamente quelle della filosofia teologica. Il dualismo in questo filosofo sarebbe incompatibile con la dottrina fondamentale della scuola eleatica, di cui fu l'iniziatore, cioè l'unità e l'immutabilità della sostanza. Da per tutto dove rivolge i suoi sguardi, Xenofane vede risolversi tutte cose in una sola e stessa essenza, sempre identica a se stessa (1). Una delle applicazioni più ovvie di questo principio, che, sviluppato in tutto il suo rigore, conduceva alla negazione della realtà della moltiplicità e del cangiamento, era la soppressione della differenza fra il cosciente e il non cosciente, la sostanza unica che circola in tutti gli esseri non potendo passare dall'uno all'altro di questi due stati senza il cangiamento più radicale nella sua essenza. Il monismo di Xenofane non nasce dunque al punto di vista della spiegazione teologica: ciò è tanto vero che nei suoi successori ritroviamo lo stesso monismo, ma senz'alcuna mescolanza d'idee teologiche (2).

Gli stessi tipi di panteismo e di dualismo che troviamo nella filosofia greca, ritroviamo pure in sostanza

(1) Sesto Empirico *Pyrrh.* I. 224.

(2) Cfr. *Append. c. 1.* § 6.

nella filosofia indiana. Dio è in generale, pei filosofi indiani come pei filosofi greci, l'anima del mondo (1); e il principio materiale, anche secondo i primi, è eterno e primitivo come il principio spirituale, sia che questo s'identifichi con la forma primordiale della materia (sistemi panteisti), sia che si facciano dello spirito e della materia due esistenze distinte ed egualmente primordiali (sistemi dualisti). Nel *sankhya* teista (sistema di Patandjali) si ammette un'anima suprema, Dio, coeterno al principio materiale (Prakriti), ed ordinatore del mondo (2). Il *nyaya* e il *vaiçesika* ammettono l'eternità dell'anima e degli atomi: quella è il principio motore e ordinatore degli elementi materiali (3). Questi sistemi rappresentano il dualismo, e corrispondono, tra i sistemi greci, a quelli di Anassagora, di Platone e di Aristotile: il panteismo, corrispondente ai sistemi degli Stoici e dei *fisici* loro predecessori, è rappresentato dal sistema vedantino, che è la filosofia ortodossa degl'Indiani. Secondo i Vedantini, Dio è al tempo stesso la causa efficiente e la causa materiale dell'universo (4): nella loro cosmogonia, come in quella dei filosofi teologici greci per cui il principio divino, cioè spirituale, non è originariamente distinto dal principio materiale, le cose vengono per una trasformazione di sostanza, non per una creazione assoluta, dalla sostanza divina (5). Dio è, rispetto all'universo, come un vasellaio

(1) V. § 2. p. 66-67.

(2) V. Colebr. *Filos. degl' Ind.* trad. franc. di Pauthier pag. 22-23 e 34.

(3) V. Colebr. trad. di Pauthier pag. 52-53. 56, 71-75, 177.

(4) Colebrooke *Saggi sulla filos. degl' Ind.* trad. franc. di Pauthier pag. 173. 199, 288.

(5) Cfr. *Appendice alla parte 1.*, pag. LXXV, specialmente nota 2.

è ai suoi vasi di terra, e al tempo stesso come la terra di cui questi vasi sono fatti (1). Brahma ha prodotto il mondo per una trasformazione di una parte del suo essere, simile a quella che subisce il latte per cangiarsi in latte cagliato, e l'acqua per cangiarsi in ghiaccio (2). Alla dissoluzione del mondo gli elementi rientrano l'uno nell'altro nell'ordine inverso a quello in cui al principio sono usciti l'uno dall'altro (per la volontà di Brahma), finchè tutto sia riassorbito nella causa suprema e infinitamente sottile, che è Brahma, l'anima universale (3). Questo movimento alternativo, per cui Brahma emette da sè il mondo e poi lo fa rientrare nella sua propria sostanza, non ha cominciamento nè fine: la durata dell'universo è un alternarsi continuo di due periodi, l'uno in cui, oltre a Brahma, esiste il mondo (il *giorno di Brahma*), e l'altro in cui esiste Brahma solo senza il mondo (la *notte di Brahma*). Come il ragno proietta il suo filo e lo ritira (questo filo essendo formato dalla sua sostanza), come le piante escono dalla terra e vi ritornano, così il mondo si evolve dall'anima universale e di dissolve in essa (4). In quanto alle anime individuali, esse non sono delle modificazioni di Brahma, come le altre cose, ma delle porzioni di Brahma stesso, che entrando nel seno delle modificazioni materiali, hanno trovato la loro individualità e limitazione, come l'etere è limitato dal vaso che ne contiene una certa parte, senza aver subito modificazione e differire dall'etere esteriore (5). Gli Stoici avrebbero visto

(1) Colebr. p. 288.

(2) Regnaud *Studi di filos. ind.* in *Rev. philos.* t. 5. p. 167 e Colebrooke p. 178.

(3) Regnaud in *Rev. phil.* t. 5. p. 170 e Colebrooke p. 180.

(4) V. Colebrooke p. 167, 178, 199, 288.

(5) Regnaud in *Rev. phil.* t. 5. p. 171.

l'espressione esatta della loro propria dottrina nella proposizione dei Vedantini, secondo cui le anime individuali, rapporto all'anima universale, sono come delle scintille che escono da un braciere e vi rientrano (1). Senza dubbio il sistema vedantino è, in un senso, un monismo rigoroso, in quanto ammette che Dio solo è reale e il mondo è una semplice apparenza. Ma, a parte questa dottrina, che noi studieremo nell'Appendice (2), è evidente che vi ha in questo sistema lo stesso dualismo che nei sistemi panteisti greci: Brahma, come anima del mondo, è distinto dal mondo stesso, come nell'uomo l'anima si distingue dal corpo, e se Dio e il mondo vengono infine identificati, questa identificazione è fondata, come nel panteismo dei filosofi greci, sul concetto che le diverse sostanze materiali sono una trasformazione della sostanza divina (concepita anch'essa come materiale), dalla quale vengono e nella quale ritornano in una serie infinita di evoluzioni e di dissoluzioni.

Questa rapida escursione storica ci mostra che la filosofia teologica, quale la troviamo in un'epoca anteriore al cristianesimo o in una civiltà esente dall'influenza del cristianesimo, è fondata su quattro principii, di cui due sono comuni alla forma dualistica e alla panteistica, e gli altri due particolari alla seconda. I primi sono: la distinzione e opposizione fra Dio e il mondo, e il concetto che la materia è eterna e primordiale egualmente che lo spirito. Gli altri: la materialità della sostanza anima (negli esseri viventi così bene che nell'universo), e la conversione reciproca degli elementi materiali. Questi due ultimi sono troppo incompatibili coi concetti della scienza moderna, per potervi

(1) V. Colebrooke p. 180-182, 199-200.

(2) V. c. 1. § 8.

vedere altra cosa che dei prodotti naturali di uno stadio inferiore della coltura. I due primi invece devono considerarsi come le condizioni generali di ogni filosofia teologica che abbia di mira sovratutto la spiegazione dei fenomeni. La distinzione e opposizione tra Dio e il mondo, come abbiamo notato, oltre ad essere una conseguenza logica della teoria animista, è l'idea più naturale al punto di vista teleologico, che assimila il rapporto fra Dio e il mondo a quello fra un artefice e la sua opera. L'eternità e primitività della materia è il presupposto di qualsiasi spiegazione che la filosofia teologica possa dare dei fenomeni, poichè essa non potrebbe consistere in altro che in un'assimilazione dell'attività produttrice dei fenomeni all'attività umana, e questa suppone una materia preesistente, su cui possa esercitarsi movendola o altrimenti modificandola. Nel paragrafo precedente abbiamo già osservato che la creazione della materia non può concludersi dalle prove reali del teismo, corrispondenti alle due funzioni della divinità come principio esplicativo dei fenomeni, cioè come causa motrice e ordinatrice. Da tutto ciò seguirebbe — poichè i principii su cui si fonda il panteismo antico sono legati, come abbiamo detto, a uno stadio inferiore della cultura — che la forma naturale della filosofia teologica, appropriata a tutti i gradi dello sviluppo dello spirito umano, sarebbe un dualismo come quello che Stuart-Mill deduce dalle prove del teismo, cioè un sistema che ammetterebbe due principii coeterni ed egualmente primitivi, Dio e la materia.

Tuttavia la filosofia teologica moderna non si conforma quasi mai a questo tipo. Dualisti e panteisti, meno qualche eccezione isolata, sono d'accordo sul principio che non vi ha altro essere primitivo che Dio (concepito come immateriale), e che la materia ne deriva. I dualisti, quando rigettano il dogma della creazione, non negano perciò la creazione *ex nihilo*, ma solamente la creazione nel tempo. I panteisti negano la creazione *ex nihilo*, ma, ad eccezione del solo Spinoza — che, come i panteisti antichi, fa dello spirito e della materia due attributi, egualmente primitivi, dell'essere divino — non negano che la materia deriva da Dio, cercano solamente un altro modo di derivazione. Senza dubbio il concetto della derivazione della materia da Dio è più proprio a una spiegazione teologica assolutamente universale che quello della materia coeterna a Dio ed egualmente primitiva. Quest' ultimo non è compatibile con una tale spiegazione che a due condizioni: l' una, che si ammetta che il cosmos, il mondo ordinato, ha avuto un cominciamento; e l' altra che si tolga alla materia qualsiasi attività, e si faccia di Dio l'agente universale, come nel sistema delle cause occasionali, in cui, quando un corpo ne urta un altro, è Dio che, all'occasione dell' urto, produce il movimento del corpo urtato. Al contrario il concetto che la materia deriva da Dio rende possibile un' applicazione universale della spiegazione teologica, anche ammettendo, come facevano molti filosofi antichi e come hanno fatto in generale i filosofi cristiani, che la forma attuale del cosmos e la forma costante dell'universo materiale, e lasciando la loro attività agli esseri creati, che Dio indirizzerebbe ai fini ch'egli si è proposti, dando loro, nel crearli, una natura appropriata. Non è però verisimile che tale sia il motivo di questo concetto. L'estensione della spiegazione teologica che esso rende possibile (p. e. l' applicazione della dottrina delle cause finali alla forma del cosmos nell'ipotesi che questo non abbia avuto cominciamento o il suo cominciamento sia simultaneo a quello della materia) è, in un senso, ancora una spiegazione, in quanto consiste in altre assimilazioni delle cause dei fenomeni naturali alla nostra attività. Ma una tale spie-

gazione non potrebbe, nemmeno per un momento, dare l'illusione di avere una spiegazione reale, cioè che renda veramente più comprensibile il fatto spiegato. Per ciò bisognerebbe che la produzione della materia non fosse, come è nel fatto, assolutamente incomprensibile. Noi non dobbiamo dunque esitare ad affermare che il concetto della derivazione della materia da Dio non ha potuto esser nato al punto di vista della spiegazione dei fenomeni, e che i motivi della filosofia teologica, come filosofia, cioè come interpretazione razionale dei fatti, non potrebbero rendere conto della sua origine.

Cio è evidente per la dottrina della creazione *ex nihilo*. Essa all'origine non è stata stabilita a titolo di dottrina filosofica, ma di dogma, di credenza religiosa. In seguito si è cercato di appoggiare la credenza su argomenti razionali, ma questi non sono tali da poter essere riguardati come dei motivi reali della credenza stessa. Il solo che dobbiamo prendere in considerazione è quello che conclude alla necessità di un'origine dell'universo per l'impossibilità logica di una durata infinita nel passato (1). Ma, come abbiamo visto, questa impossibilità logica non è evitata che sostituendovene un'altra più evidente, cioè l'idea inintelligibile che la durata infinita di Dio non è una durata, ma un eterno presente, un istante indivisibile (2). Il motivo reale della dottrina della creazione *ex nihilo* lo abbiamo indicato nel paragrafo precedente: è l'applicazione alla efficienza causale della divinità del concetto dell'infinito o dell'assoluto (3), concetto che, come abbiamo spiegato, non

(1) V. § 4. pag. 109.
(2) V. § 5. pag. 134 e 138-139.
(3) V. § 5. pag. 135.

deriva dall'elemento filosofico della teologia naturale, ma dal suo elemento puramente religioso, cioè emozionale e pratico.

Il panteismo moderno nasce ordinariamente per opposizione alla dottrina della creazione *ex nihilo*. Si è detto che la base del panteismo è il principio che dal niente niente si fa. In verità questo principio non può essere la base del panteismo in generale, poichè per concluderne il panteismo piuttosto che il dualismo, occorre evidentemente una seconda premessa: è il principio, che i panteisti antichi ignoravano e che Spinoza non ammette, ma che è ammesso dalla più parte dei panteisti moderni, che la materia non è un essere primitivo, ma deriva da Dio. Negando la dottrina della creazione *ex nihilo* (ciò che in sostanza è il significato del principio che dal niente niente si fa), ma ammettendo con essa che la materia deriva da Dio, alla incomprensibilità della creazione *ex nihilo* il panteismo moderno non può che sostituire altre incomprensibilità. La formula generale in cui può riassumersi questo panteismo, fondato sulla negazione della creazione *ex nihilo* e al tempo stesso sull'affermazione che la materia deriva da Dio, è che Dio (concepito come immateriale) è la sostanza unica, e le cose non ne sono che dei modi di essere. Il rapporto tra Dio e le cose, per conseguenza, sarebbe quello fra la sostanza e i suoi modi di essere: così Dio, creando le cose, non creerebbe delle sostanze (come nella dottrina della creazione *ex nihilo*), ma farebbe emergere dalla sua sostanza dei modi di essere di questa sostanza stessa. In questa dottrina la causalità di Dio è *infinita* o *assoluta* come in quella della creazione ex nihilo (1), poichè Dio, creando, non dà una

(1) V. paragr. preced. pag. 135.

nuova forma a una materia preesistente, come nei sistemi dualisti antichi, ma le cose create, cioè i modi di essere della sostanza divina, sono prodotte integralmente da Dio, cioè egli ne è la causa totale, la condizione unica della loro esistenza, senza il concorso di altre condizioni a lui esteriori e da lui indipendenti. Da un'altra parte il concetto che Dio è la sostanza delle cose, che non ne sono che dei modi di essere, salva l'attributo dell'immutabilità divina (incompatibile col panteismo antico, in cui il mondo è una trasformazione di Dio), perchè la sostanza suol essere riguardata come un che di permanente e di esente dal cangiamento, a cui non sarebbero sottoposti che gli accidenti, cioè i modi di essere. Il grave inconveniente di questa dottrina è di realizzare ciò che non è secondo essa che un'astrazione. Dio in questa forma di panteismo non può essere che qualche cosa d'indeterminato e di astratto, perchè tale è la sostanza concepita separatamente dai modi di essere: così, distinguendo Dio dal mondo e attribuendogli un'esistenza per sè, nel tempo stesso che lo riguarda come la sostanza delle cose, essa ne fa necessariamente un indeterminato reale, un'astrazione realizzata.

L'esempio più illustre di questo tipo di panteismo è il sistema di Giordano Bruno. Dio, secondo il Bruno, è la sostanza unica o, com'egli lo chiama, l'Uno, che è ciò che resta di costante in tutti i cangiamenti dell'universo, e ciò che vi ha d'identico in tutti gli esseri differenti. Tutto ciò che noi vediamo di differente negli oggetti non è, egli dice, che un diverso volto di una medesima sostanza, volto labile, mobile e corruttibile di un immobile, perseverante ed eterno essere. L'Uno è il punto di coincidenza di tutte le opposizioni: nella sua essenza semplicissima s'identificano tutte le contrarietà e tutte le differenze delle cose. Esso è in un modo

implicito tutto ciò che le cose sono in un modo esplicito: tutto ciò che nell'universo esiste disperso e distinto, è unitamente e indifferentemente nell'Uno; Dio è tutto, ma tutto in lui è il medesimo, senza differenza e senza distinzione (1). Dio è indifferentemente materia, forma, anima, ecc., ma senza essere per se stesso nè materia nè forma nè anima, ecc.: egli è la radice comune della sostanza spirituale e della corporale, della forma e della materia, ecc., e le contiene indistintamente, come lo spazio le figure che lo circoscrivono (2). È evidente che questo Dio non è che l'astrazione suprema considerata come la suprema realtà. L'Uno è il fondo immobile e da per tutto identico, alla cui superficie si disegnano tutti i cangiamenti e tutte le differenze degli esseri: Bruno lo concepisce dunque come un indeterminato, di cui tutti questi cangiamenti e tutte queste differenze sono delle determinazioni variabili e divergenti. Quest'indeterminato, separatamente dalle sue determinazioni, non potrebbe essere per noi che un'astrazione mentale: egli ne fa un essere reale ed una persona, identificandolo con l'intelligenza suprema (l'*intelletto che è tutto*) (3), e dandogli tutti gli attributi che la filosofia teologica moderna attribuisce alla divinità.

Ma non vi ha forse sistema panteista in cui questa realizzazione di una semplice astrazione sia così evidente come in quello del filosofo siciliano Vincenzo Miceli. Il Miceli riguarda come sostanza del mondo la prima persona della Trinità, ch'egli chiama l'Onnipotenza. Il mondo non è che l'onnipotenza stessa, estrin-

(1) Cfr. *Append.* c. 1. § 9.

(2) V. *De la causa, principio et uno* ediz. Wagner. pag. 264 e 280.

(3) V. *Del princ., causa et uno.* 2. dialogo. pag. 236.

secamente considerata. Il reale è una Forza sempre attiva, un essere vivente (*ens vivum*), la cui essenza consiste in una continua mutazione di stato (1). In esso bisogna distinguere due elementi, o piuttosto due lati, l'uno estrinseco, che è quello che percepiscono i sensi, e l'altro intrinseco, che non è accessibile che all'intelligenza. L' intrinseco è Dio stesso, cioè la sostanza, l'estrinseco il mondo, cioè i modi di essere. La distinzione tra l'intrinseco e l'estrinseco, tra Dio e il mondo, equivale a quella tra il costante e il variabile. Di questa Forza sempre attiva che costituisce il reale, il senso non percepisce che gli stati cangianti e differenti, perchè esso non vede che il lato estrinseco delle cose. Ma al di sotto del cangiamento e della differenza, l'intelligenza vede l'identità: essa comprende che intrinsecamente l'Essere vivo è sempre identico a se stesso, esente dal cangiamento e da qualsiasi differenza; che gli stati distinti, successivi o simultanei, della Forza infinita, che costituiscono i diversi esseri o fenomeni, sono nell'intrinseco la stessa cosa: che la Sostanza, nelle continue novità, è sempre la stessa, come la sostanza dell'acqua è sempre la stessa, quantunque continue e sempre nuove siano l' onde (2). Non bisogna immaginare che nell' Essere vivo vi siano due cose, cioè una sostanza come sustrato della forza, e una forza inerente a questa sostanza. In realtà la sostanza non si distingue dalla forza, cioè da un' azione incessante, da una continua mutazione di stato. Solamente in questa forza,

(1) V. Di Giovanni *Framm. di filos. miceliana* nella rivista *La filosofia*, Palermo 1890, fasc. 1, pag. 60.

(2) V. Miceli *Saggio storico di un sistema metafisico* nel volume di Di Giovanni *Il Miceli Nuovi Dialoghi*, pag. 115-116, e Di Giovanni *Framm. di filos. miceliana* nella rivista citata, specialmente fasc. 1, pag. 61-62 e fasc. 2, pag. 129-130.

in questa azione o mutazione continua, bisogna distinguere l'intrinseco e l' estrinseco: nell'estrinseco essa è sempre diversa, nell' intrinseco è sempre la stessa (1). Si potrebbero leggere delle pagine intere di Miceli o dei suoi discepoli senza pensare che l'intrinseco e l' estrinseco, la sostanza e i modi di essere, siano qualche cosa di più che degli elementi puramente concettuali che per astrazione si distinguono nell'Essere vivo. Ma ad un tratto s'incontrano delle proposizioni come questa: che la Forza infinita (cioè la sostanza) è il Padre della perpetua novità (cioè del mondo) e della Sapienza infinita o del Figlio (che è generato, ci si dice, dalla semplice Forza infinita, separatamente dalla perpetua novità) (2). Qui non può esservi dubbio che i due elementi non siano distinti realmente, ma soltanto concettualmente. Che si tratti di una distinzione reale e non di una semplice astrazione mentale, è evidente d' altronde quando all'elemento intrinseco o sostanziale vengono attribuite l'immutabilità, la semplicità, l' infinità, la perfezione assoluta, la necessità, ed in una parola tutti gli attributi che, secondo la filosofia teologica moderna, costituiscono il concetto di Dio. Ciò non può avere per iscopo che di identificare quest'elemento con la divinità, e di distinguere da essa l' elemento accidentale ed estrinseco.

Se si ammette che Dio è la sostanza delle cose, e si vuol fare al tempo stesso di lui un essere assolutamente determinato, e non un indeterminato reale, di cui le proprietà differenti delle cose sono le determinazioni, non si può che ritornare all' idea del panteismo antico, che il mondo è una modificazione di Dio, una

(1) Di Giovanni *Framm.* ecc., rivista citata, fasc. 1, pag. 63-64.

(2) Di Giovanni, *ibid.* fasc. 2, pag. 127.

trasformazione della sua sostanza. Allora bisogna ammettere o che la sostanza divina si è trasformata interamente nel mondo, ciò che significherebbe che Dio, creando il mondo, si è annichilato; o che si è trasformata nel mondo solamente una parte di questa sostanza, ciò che sarebbe distruggere la semplicità e l'immutabilità che, secondo la filosofia teologica moderna, sono essenziali al concetto di Dio. Ma queste conseguenze non sarebbero inevitabili che se i concetti metafisici avessero quella consistenza logica, la cui assenza, al contrario, è il loro carattere quasi generale. Così il metafisico dirà che Dio, modificandosi per produrre il mondo, nè si è annichilato nè ha ceduto al mondo una parte della sua sostanza: ch'egli non ha perduto, malgrado questa modificazione, la sua immutabilità e la sua semplicità; e che ciò è perchè la sostanza divina, quantunque unica e semplicissima, esiste simultaneamente in due stati, nell'uno senza modificazione, in cui è Dio stesso, il Creatore, e nell'altro modificata, in cui è l'universo, le cose create. È su questo concetto che è fondato il sistema di Lamennais. Creare, per Dio, è, dice Lamennais, limitare la sua propria sostanza. Le diverse creature non sono che Dio stesso, variamente limitato. Così le proprietà degli esseri finiti non sono che le proprietà stesse della sostanza infinita, cioè la Potenza, l'Intelligenza e l' Amore (costituenti le tre persone della Trinità), illimitate in Dio, limitate nelle creature. « Ogni forza, qualunque sia, è una partecipazione della potenza di Dio, un'espansione del Padre, un dono ch'egli fa di se stesso. Ogn' intelligenza, ogni forma, a qualunque stato e a qualunque grado di limitazione si concepisca, è una partecipazione dell' intelligenza, della forma divina, un' espansione del Figlio, un dono ch' egli fa di se stesso. Ogni vita, sotto qualunque modo esista e si manifesti, è una partecipazione della vita divina, un'e-

spansione dello Spirito, un dono ch' egli fa di se stesso » (1). Gli esseri partecipano pure all' unità divina, allo stesso grado in cui partecipano alla sostanza divina e alle sue proprietà. « Non è una mediocre gioia per l' intelligenza di scoprire così, non solo il suggello del Creatore, ma lui stesso nella sua opera, di contemplare Dio, secondo tutto ciò ch'egli è, al seno dell'universo in cui si espande incessantemente, di ritrovarlo, in un certo senso, tutto intero in ciascuno degli esseri realizzati dalla sua onnipotenza » (2). Ma, partecipandosi alle creature, la sostanza divina non prova alcun cangiamento, non si divide e non perde la sua unità assoluta. La stessa sostanza, lo stesso essere, sussiste simultaneamente a due stati diversi, l'uno illimitato e l' altro limitato: nell' uno di questi stati è Dio, nell' altro le creature (3). Così, quantunque la creazione non importi alcuna produzione d'essere o di sostanza, la quale in sè è impossibile, gli esseri creati sono essenzialmente separati da Dio, e la natura di Dio è essenzialmente differente da quella della creatura, benchè la sostanza della creatura non sia radicalmente che la sostanza di Dio (4).

Sarebbe incomprensibile come delle idee sì oscure e sì poco naturali abbiano potuto essere preferite a quella sì ovvia dell'anima del mondo dei filosofi antichi, se noi supponessimo che gli autori che le hanno messo innanzi non cercavano, senz'altra preoccupazione, che la spiegazione più soddisfacente dei fenomeni, e non tenessimo conto dell'influenza della tradizione e dell'autorità anche sugli spiriti che se ne sono in parte eman-

(1) *Abbozzo d'una filosofia*, t. 1. pag. 338.
(2) *Ibid.* pag. 339.
(3) *Ibid.* pag. 106, 112, 338, ecc.
(4) *Ibid.* pag. 106 e 112.

cipati. Quest'influenza ha fatto sì che il principio contenuto nella dottrina della creazione *ex nihilo,* che Dio è il solo essere primitivo e la materia deriva da Dio, continuasse ad ammettersi come un presupposto che non era da mettere in quistione, anche dopo che la forma tradizionale in cui era dato questo principio, cioè la dottrina stessa della creazione *ex nihilo,* veniva rigettata. Supposti al tempo stesso questi due principii, che Dio è la causa e la sorgente unica di tutte le cose, e che una produzione di sostanze è impossibile, se si ammettono di più i concetti della filosofia teologica moderna, incompatibili con la forma antica del panteismo, della immaterialità di Dio e della sua immutabilità e semplicità, si ha come conseguenza che Dio (considerato come immateriale), è la sostanza unica, e che le cose non hanno alcuna sostanzialità: queste allora non possono riguardarsi che come dei modi di essere della sostanza divina. Un' osservazione che non è forse da negligere è che molti dei panteisti moderni (quali gli autori che ci hanno servito di esempio) sono stati dei preti o dei frati, nutriti di dommatismo teologico, che ha dato la prima piega al loro spirito. Avremmo così poca ragione di sorprenderci che il panteismo di Giordano Bruno o di Miceli o di Lamennais non sia che una trasformazione della dottrina della creazione *ex nihilo*, che di trovare strano che il dogma della *consustanziazione* di Lutero non sia che una leggiera variante del dogma cattolico della *transustanziazione*. I rappresentanti del panteismo moderno — o, più propriamente, della forma del panteismo moderno di cui parliamo — sono stati certamente degli arditi pensatori: ma perchè non fosse altro che un'interpretazione razionale dei fenomeni, la loro filosofia non dovrebbe muoversi nell'orbita della filosofia teologica ordinaria, mentre essa ne accetta invece, ad eccezione della creazione *ex nihilo,*

tutti i concetti fondamentali, di cui alcuni non si spiegano che per l'influenza dei dogmi religiosi, non potendo rendercene conto, come abbiamo visto, come dottrine puramente filosofiche.

Vi ha però nella filosofia moderna un tipo di panteismo, in cui si ammette la derivazione della materia da Dio, e che tuttavia si spiega per semplici motivi filosofici, e indipendentemente dall'influenza del dogma e del tradizionalismo. Sono i sistemi panteistici che sorgono sulla base d' una filosofia, che risolve tutto il reale nello spirito, respingendo il dualismo ordinario tra lo spirito e la materia. Questa filosofia comprende due tipi distinti, che studieremo nei paragrafi seguenti, cioè il *panpsichismo* e l'*idealismo*. Sono, come vedremo, due varietà della filosofia antropomorfistica, ma implicano l'una e l'altra una certa soluzione della quistione del mondo esteriore, che sovverte o trasforma radicalmente le concezioni del realismo naturale, su cui sono fondati gli altri sistemi panteisti di cui abbiamo parlato precedentemente. La dottrina che noi chiamiamo *panpsichismo* accetta la credenza del realismo naturale che gli oggetti esteriori sono indipendenti dal soggetto conoscente (mentre secondo l'*idealismo* essi non esistono che nella percezione o nel pensiero, sia individuale sia universale o assoluto); ma secondo questa dottrina tutti questi oggetti non sono che spirito, perchè essa ammette che la materia è un semplice fenomeno, e che la realtà corrispondente non è che spirito (1). Questa dottrina è per se stessa indipendente da qualsiasi forma della filosofia teologica; ma, se si unisce alla filosofia teologica, essa conduce logicamente al panteismo, perchè in un sistema pluralista, ammessa questa dottrina, l' azione

(1) V. questo stesso capit. § 15.

reciproca tra le cose diventa incomprensibile (1). Questa incomprensibilità dell' azione reciproca tra sostanze distinte in un sistema panpsichista ha dato luogo a due soluzioni della difficoltà : l'una, fondata sul dogma della creazione, è l' *armonia prestabilita* di Leibnitz — soluzione evidentemente illusoria, perchè non fa che sostituire a un mistero un altro mistero non meno inintelligibile — ; l'altra, puramente razionalista, è il *monismo,* che assorbe tutti gli spiriti individuali in uno spirito unico, in modo che le azioni apparentemente trascendenti di questi spiriti individuali gli uni sugli altri non siano in realtà che delle azioni immanenti dello spirito universale. In alcuni sistemi panpsichisti il *monismo* è indipendente dalla filosofia teologica, come in quello di Schopenauer : in altri è legato con questa filosofia , e diviene, per conseguenza, panteismo.

Un sistema *panpsichista* e al tempo stesso *panteista,* in cui il monismo, per confessione dello stesso autore, ha per iscopo di spiegare l'azione reciproca degli esseri, è quello di Hartmann. Come, domanda Hartmann , la volontà dell'individuo può agire sulle volontà degli atomi cerebrali ? come può essere in istato di comunicare e d'entrare in conflitto direttamente con le volontà d'altri individui psichici ? La possibilità di questi rapporti, di questi conflitti non si comprende, egli dice, che vedendo nei diversi esseri individuali altrettante funzioni differenti di un solo e stesso essere, e sovratutto di un essere incosciente. La sostanza comune, che loro serve di radice metafisica , permette il commercio delle volontà individuali; sul fondo comune d'una sostanza incosciente le funzioni distinte trovano il legame necessario alla loro azione reciproca, e nel tempo stesso un terreno conveniente per isviluppare le loro coscienze

(1) V. questo stesso capit. § 16, pag. 170.

distinte (1). « Un dualismo serio sopprime la causalità reciproca degl'individui, la quale è un fatto d'esperienza nel tempo stesso che una legge a priori, e le sostituisce la concezione inferiore dell'occasionalismo o dell'armonia prestabilita..... La causalità , intesa nel senso dell'influsso fisico, conduce necessariamente all'assorzione degl'individui come fenomeni nel seno della sostanza unica e assoluta » (2). « Supponiamo che la separazione fenomenale degl'individui sia altra cosa che una semplice pluralità di funzioni nel seno dell' essere che ne è il principio. Ammettiamo che quest'essere non sia identico, e che la diversità delle funzioni riposi sulla diversità delle sostanze; non vi sarebbero più allora tra gl'individui delle relazioni reali, e intanto l'esperienza dimostra il contrario. Uno dei più grandi meriti del gran Leibnitz è stato di riconoscere francamente, espressamente, la verità di questa proposizione, malgrado le conseguenze mortali pel suo sistema individualista che ne derivano..... Quegli che ammette la pluralità delle sostanze, deve confessare che tali monadi non solo non potrebbero avere finestre per cui possa penetrare in esse almeno quest'influsso ideale di cui parla Leibnitz, ma ancora che niente fa comprendere come queste sostanze indipendenti le une dalle altre, che non hanno niente di comune fra di loro, possano essere riunite da un legame metafisico qualunque. Ciascuna di esse dovrebbe piuttosto rappresentare per se stessa un mondo isolato. Per supporre un legame metafisico , capace d' assicurare il commercio di queste sostanze. bisognerebbe spiegare prima, e ciò non è facile, qual rapporto reale unisce la sostanza nuova, che formerebbe questo legame , alle altre sostanze. Vedere in questa comunicazione una funzione

(1) *Filos. dell' incosc.* t. 2. c. III. trad. franc. pag. 47-48.
(2) *Ibid.* t. 2. c. VIII. pag. 238.

reciproca tra le cose diventa incomprensibile (1). Questa incomprensibilità dell' azione reciproca tra sostanze distinte in un sistema panpsichista ha dato luogo a due soluzioni della difficoltà : l'una, fondata sul dogma della creazione, è l' *armonia prestabilita* di Leibnitz — soluzione evidentemente illusoria, perchè non fa che sostituire a un mistero un altro mistero non meno inintelligibile — ; l'altra, puramente razionalista, è il *monismo,* che assorbe tutti gli spiriti individuali in uno spirito unico , in modo che le azioni apparentemente trascendenti di questi spiriti individuali gli uni sugli altri non siano in realtà che delle azioni immanenti dello spirito universale. In alcuni sistemi panpsichisti il *monismo* è indipendente dalla filosofia teologica, come in quello di Schopenauer ; in altri è legato con questa filosofia , e diviene, per conseguenza, panteismo.

Un sistema *panpsichista* e al tempo stesso *panteista,* in cui il monismo, per confessione dello stesso autore, ha per iscopo di spiegare l'azione reciproca degli esseri, è quello di Hartmann. Come, domanda Hartmann , la volontà dell'individuo può agire sulle volontà degli atomi cerebrali ? come può essere in istato di comunicare e d'entrare in conflitto direttamente con le volontà d'altri individui psichici ? La possibilità di questi rapporti, di questi conflitti non si comprende, egli dice, che vedendo nei diversi esseri individuali altrettante funzioni differenti di un solo e stesso essere, e sovratutto di un essere incosciente. La sostanza comune, che loro serve di radice metafisica , permette il commercio delle volontà individuali; sul fondo comune d'una sostanza incosciente le funzioni distinte trovano il legame necessario alla loro azione reciproca, e nel tempo stesso un terreno conveniente per isviluppare le loro coscienze

(1) V. questo stesso capit. § 16, pag. 170.

distinte (1). « Un dualismo serio sopprime la causalità reciproca degl'individui, la quale è un fatto d'esperienza nel tempo stesso che una legge a priori, e le sostituisce la concezione inferiore dell'occasionalismo o dell'armonia prestabilita..... La causalità , intesa nel senso dell'influsso fisico, conduce necessariamente all'assorzione degl'individui come fenomeni nel seno della sostanza unica e assoluta » (2). « Supponiamo che la separazione fenomenale degl'individui sia altra cosa che una semplice pluralità di funzioni nel seno dell' essere che ne è il principio. Ammettiamo che quest'essere non sia identico, e che la diversità delle funzioni riposi sulla diversità delle sostanze; non vi sarebbero più allora tra gl'individui delle relazioni reali, e intanto l'esperienza dimostra il contrario. Uno dei più grandi meriti del gran Leibnitz è stato di riconoscere francamente, espressamente, la verità di questa proposizione, malgrado le conseguenze mortali pel suo sistema individualista che ne derivano..... Quegli che ammette la pluralità delle sostanze, deve confessare che tali monadi non solo non potrebbero avere finestre per cui possa penetrare in esse almeno quest'influsso ideale di cui parla Leibnitz, ma ancora che niente fa comprendere come queste sostanze indipendenti le une dalle altre, che non hanno niente di comune fra di loro, possano essere riunite da un legame metafisico qualunque. Ciascuna di esse dovrebbe piuttosto rappresentare per se stessa un mondo isolato. Per supporre un legame metafisico , capace d' assicurare il commercio di queste sostanze. bisognerebbe spiegare prima, e ciò non è facile, qual rapporto reale unisce la sostanza nuova, che formerebbe questo legame , alle altre sostanze. Vedere in questa comunicazione una funzione

(1) *Filos. dell' incose.* t. 2. c. III. trad. franc. pag. 47-48.
(2) *Ibid.* t. 2. c. VIII. pag. 238.

dell'assoluto o l' assoluto stesso è provocare quest' osservazione, che se il rapporto reale di questo preteso assoluto con le altre sostanze non pare più inintelligibile che quello di queste sostanze fra di loro, è perchè all'immaginazione piace dotare quest' assoluto del potere di realizzare degli effetti incomprensibili. L' azione dell'assoluto sulla moltitudine degli altri esseri non si concepisce che se il preteso assoluto cessa di essere una sostanza realmente limitata dalla moltitudine delle altre, e si trasforma in una sostanza infinita che comprende realmente e per conseguenza abbraccia nel suo seno le altre sostanze come degli elementi del suo essere totale. Ma allora le sostanze multiple sono spogliate della loro indipendenza, della loro sostanzialità, e non sono più che i momenti di un solo e unico assoluto..... L' influsso fisico o la causalità delle monadi non potrebbe altrimenti sostenersi, ma si spiega facilmente nella dottrina che identifica la pluralità e l' unità al seno dell'essere unico » (1).

Questo motivo del panteismo panpsichista, cioè di spiegare l'azione reciproca degli esseri, incomprensibile se questi esseri sono delle sostanze spirituali distinte, non è meno evidente in Lotze, che alla dottrina delle monadi (nel senso leibnitziano) unisce una concezione monistica, secondo cui gli esseri semplici che costituiscono il mondo, non sono separati dall' Infinito o dall'Assoluto, ma esistono in lui stesso, e ne sono degli stati. « Il corso della natura fisica non può essere considerato come qualche cosa di distinto da questa sostanza generale dell'assoluto, dall' essenza di Dio..... I fenomeni del mondo non si producono nel vuoto, di tal sorta che tra due esseri che agiscono l' uno sull' altro, non vi sia bisogno d'alcun intermediario, e che mentre

(1) *Ibid.* t. 2. c. VII. pag. 200-201.

l'azione si trasporta dall'uno all'altro, essa si trovi un solo istante come sospesa tra questi due esseri; quest'azione si perderebbe nel niente, se lo spazio intermediario tra questi due esseri finiti non fosse riempito dall'ubiquità di quello che li ha creati per la sua potenza. Alcun' azione nel mondo non può dunque passare da un essere a un altro senza ritornare nel passaggio alla ragione generale del mondo che li riunisce tutti e due » (1). « Perchè le cose possano essere in rapporto reciproco ed operare le une sulle altre, non guadagniamo niente sopprimendo la loro immanenza (cioè la loro esistenza nell'Infinito) ». (2). « Non havvi forma di meccanica superiore capace di mostrare che un tal modo d'operare (reciproco tra le varie cose) debba essere l'attributo di diversi esseri presi a due a due; se esiste, deve essere una disposizione reale, che non si può considerare metafisicamente che come un' azione dell' *Idea del tutto* (cioè dell' Assoluto, in cui tutte le cose esistono): tale idea, attiva in tutti gli elementi, loro prescrive manifestazioni reciproche, le quali, senza di essa, non potrebbero nascere, come necessarie, dalla semplice nozione e natura di tali elementi » (3). « Il corso del mondo è incomprensibile per un pluralismo, il quale da una moltitudine originaria di elementi indifferenti gli uni agli altri spera far nascere, per il semplice comando di leggi, e come supplemento, la necessita di tener conto gli uni degli altri. Senza l' unità del Reale, che è ed abbraccia tutte le cose, e determina la loro esistenza e la loro natura, la nascita delle cose in un luogo e tempo determinato non è comprensibile » (4).

(1) *Psicologia fisiologica* trad. franc. pag. 165-166.
(2) *Metafisica* trad. franc. pag. 195.
(3) *Met.* pag. 416.
(4) *Met.* pag. 517.

Delle forme dell' idealismo la più propria ad assumere il carattere o almeno la sembianza d'una dottrina panteistica, è l' idealismo oggettivo, che considera le cose come dei pensieri d'uno spirito universale. L'idealismo oggettivo di Schelling e di Hegel non è, a parlar propriamente, una dottrina panteista, per la semplice ragione ch'esso non è, a parlar propriamente, una filosofia teologica. La filosofia teologica è una specie della filosofia volizionale, cioè essa consiste, come la più parte delle altre forme della spiegazione antropomorfistica, ad assimilare il modo reale della produzione dei fenomeni all'azione volontaria. Ma l'idealismo, al contrario delle altre forme dell'antropomorfismo, prende per tipo della sua spiegazione, non la nostra azione volontaria, cioè l' attività che il nostro spirito esercita sulle cose, ma l'attività puramente interna del pensiero, e propriamente, nei sistemi di Schelling e di Hegel, la sua attività logica. Vi ha tuttavia un elemento in questi sistemi, che costituisce un punto di contatto con la filosofia volizionale: è la loro teleologia, perchè la teleologia, immanente o trascendente, è sempre un' assimilazione, per quanto, nel primo caso, possa essere vaga, del modo reale di produzione delle cose alla nostra attività volontaria ed esteriore. Se per questa ragione noi consideriamo i sistemi di Schelling e di Hegel come panteisti, abbiamo evidentemente anche in questo caso un panteismo, che, come quello dei sistemi panpsichisti, deriva la materia da Dio, ed è nondimeno, non un risultato indiretto del dogma della creazione *ex nihilo*, ma il prodotto d' una speculazione puramente razionalista e rivolta unicamente all'intelligenza dei fenomeni.

Affermando che la filosofia teologica antica riguarda il principio materiale come altrettanto primitivo che il principio divino, facendone un'essere distinto da Dio e coeterno con esso, o considerando Dio come materiale

e facendone derivare le altre cose per una trasformazione della sua sostanza, noi non abbiamo tenuto conto di un' eccezione importante: è la dottrina dei neoplatonici alessandrini, in cui, come nella filosofia teologica moderna, la materia è un principio derivato, e Dio è il solo essere primitivo e la sorgente unica di tutte le cose. Questa eccezione richiede da noi una spiegazione, sembrando infirmare il concetto, che abbiamo dedotto dai motivi della filosofia teologica, che questa, sinchè accetta la dualità di spirito e di materia data nel realismo naturale, non può ammettere il principio della derivazione della materia da Dio che per l' influenza del dogma e del tradizionalismo, e non come dottrina puramente razionale, non avente altro scopo che la spiegazione dei fenomeni. Questo principio infatti, nei neoplatonici alessandrini, non può essere dovuto all'influenza del dogma della creazione, per cui lo abbiamo spiegato nei panteisti moderni. Ma da ciò non segue ch'esso non sia, anche in questi filosofi, una dottrina ammessa unicamente in forza della tradizione e dell'autorità. Non è questa sola dottrina, è il sistema intero dei neoplatonici, che sarebbe incomprensibile come il risultato di una ricerca indipendente, non avente altro oggetto che un'interpretazione razionale dei fenomeni. Questo sistema non è, in sostanza, che un' interpretazione teistica del sistema di Platone. Se essi sovrappronevano all' Anima del mondo — che evidentemente sarebbe bastata a una spiegazione teologica dei fenomeni — il Nous, e al Nous l'Uno, e facevano procedere queste tre entità l'una dall'altra, è perchè Platone fa derivare l'Anima del mondo e tutte le altre cose dalle Idee e le Idee dall'Uno, ed essi comprendevano le Idee platoniche come i pensieri della divinità, il cui insieme costituiva la ragione divina, mentre per Platone sono, come vedremo, gli attributi generali delle cose, riguar-

dati come sostanze, ma esistenti, malgrado la loro sostanzialità, nelle cose stesse (1). Questa interpretazione delle Idee platoniche, quantunque la più lontana dal significato reale della dottrina primitiva, è tuttora la più accettata, ed è stata sempre quella che hanno preferito gl'interpreti, che hanno cercato nel platonismo, non un fenomeno storico, ma la verità, quale essi sono stati disposti ad ammetterla: i neoplatonici dovevano

(1) V. cap. VII. § 7-23 e Supplem. B.

Platone non fa derivare solamente tutte le Idee dall'Uno, ma anche tutte le Idee più particolari dalle Idee più generali (v. cap. VII. § 19-22): la derivazione stessa di tutte le Idee dall'Uno non è che un'applicazione del principio che le Idee più particolari derivano sempre dalle più generali, l'Uno o il Bene essendo esso stesso un'Idea, che non differisce dalle altre che perchè è la più generale, e tutte le altre ne sono dei casi o delle forme particolari. Ma mentre la dottrina che tutte le Idee derivano dal Bene o dall'Uno, si trova, in Platone e nell'esposizione che Aristotile fa del suo sistema, della maniera più esplicita (v. cap. VII. § 14), non possiamo invece attribuirgli la dottrina che le Idee più particolari derivano sempre dalle più generali, che per un lavoro difficile d'interpretazione, che sarebbe impossibile di attendersi dai neoplatonici, incapaci di entrare nel vero spirito del sistema delle Idee, per la semplice ragione che ne fraintendevano, per partito preso, i concetti più essenziali.

Per essere coerenti alla loro interpretazione delle Idee, i neoplatonici avrebbero dovuto riguardare anche l'Uno o il Bene come un pensiero. Invece di ciò essi lo considerano come qualche cosa di puramente obbiettivo, come Platone considerava tutte le Idee in generale. Questa obbiettività doveva essere provata per loro dal fatto stesso che l'Uno o il Bene produce le Idee. Infatti un pensiero non è mai riguardato come la causa produttrice, nel senso stretto, di altri pensieri (evidentemente perchè noi non osserviamo mai fra i pensieri una sequenza invariabile, tale che uno sia costantemente seguito da un altro).

trovarla tanto più naturale, che era la sola che si prestasse alla loro opera di sincretismo, permettendo di fare rientrare la dottrina platonica nelle tradizioni perenni, religiose e filosofiche, dell'umanità. Data l'interpretazione teistica della dottrina delle Idee, la derivazione platonica di tutte le cose dalle Idee diventava naturalmente, nel sistema neoplatonico, una derivazione di tutte le cose dalla divinità. A dir vero Platone, nell'ultima forma della sua filosofia, fa della materia un principio distinto e così primitivo che le Idee stesse, e non riconduce a queste che le sole *forme* delle cose (1). Ma i neoplatonici non potevano non riconoscere che la dottrina intera di Platone suppone che si riconducano alle Idee, non le sole forme delle cose, ma le cose stesse nella loro totalità (forma e materia) (2). Se nell'ultima forma della sua filosofia Platone aggiunge alle Idee la materia come un principio distinto e indipendente da esse, questo concetto non nasce al punto di vista del suo proprio sistema, ma ha per iscopo, come vedremo, di fondere questo sistema con quello dei Pitagorici (3). D'altronde, anche dopo l'introduzione di questo concetto, le Idee sono ancora riguardate come la sorgente unica d'ogni realtà, la materia facendosi consistere nello spazio, e identificandosi col non essere (4). Un'altra considerazione che non bisogna tralasciare è che la riduzione della materia a un principio distinto e indipendente dalle Idee era troppo connessa col significato reale della dottrina primitiva delle Idee, per poter

(1) V. Suppl. C. II. B.
(2) V. Supplem. C. II. B. carte 185-186.
(3) V. Supplem. C. II. B. carte 186-190.
(4) V. Supplem. C. II. B.

essere mantenuta nell'interpretazione teistica. Essa supponeva infatti una distinzione *reale,* e non soltanto *logica*, tra la *forma* e la *materia;* distinzione che era un caso del *realismo* platonico, in cui le astrazioni erano considerate come degli esseri esistenti per se stessi. Se i neoplatonici, per essere fedeli alla dottrina delle Idee, come essi la interpretavano, volevano derivare da Dio le forme delle cose in generale — comprese quelle che non hanno avuto cominciamento, quali il mondo e i corpi celesti —, essi non potevano non derivare da Dio anche la materia, a meno che non ne avessero fatto un'entità distinta *realmente* dalla forma ed esistente per se stessa. Ora questo nel loro sistema sarebbe incomprensibile, perchè, interpretando le Idee nel senso teistico, esso non è fondato più, come quello di Platone, su una realizzazione sistematica delle astrazioni. Un altro punto che, nella dottrina di Plotino, richiede qualche spiegazione, è che l'universo materiale è fatto procedere immediatamente dalla terza ipostasi della divinità, cioè dall'Anima del mondo, e dalla seconda ipostasi, cioè dal Nous, solo mediatamente, vale a dire in quanto la terza ipostasi, alla sua volta, è fatta procedere dalla seconda. Evidentemente è più conforme alla dottrina platonica l'opinione di Proclo che fa procedere l'universo materiale immediatamente dalla seconda ipostasi, perchè le Idee di Platone nel sistema neoplatonico sono rappresentate dal Nous, e la dottrina dei neoplatonici che l'universo materiale procede da Dio, non è che l'interpretazione teistica della dottrina di Platone che tutte le cose derivano dalle Idee. Tuttavia qui Plotino non è infedele a Platone che per essere più conseguente ai principii del sistema platonico, quali egli li comprende. Vi hanno in Platone due dottrine sulle cause delle cose, che, nell'interpretazione teistica delle Idee, diventano incompatibili: l'una che tutte le

cose derivano dalle Idee, e l'altra che l'Anima è la causa universale di tutti i fenomeni (1). Fra la causalità universale delle Idee e quella dell'Anima non vi ha alcuna contraddizione, sinchè le Idee sono *immanenti*, cioè non sono, come ammetteva Platone, che gli attributi generali delle cose, sostantificati, ma esistenti nelle cose stesse. L'Anima è la causa nel senso ordinario della parola, cioè efficiente; le Idee sono cause in un altro senso, cioè, non in quanto producono le cose, ma in quanto ne costituiscono l'elemento veramente reale, a cui si deve il loro essere e la loro essenza. Ma quando le Idee diventano *trascendenti,* come nell'interpretazione neoplatonica, esse non possono essere che delle cause *produttrici* delle cose: allora, se tutte le cose sono prodotte dalle Idee, non si comprende più come l'Anima possa essere anch'essa una causa produttrice. Plotino cerca di risolvere questa difficoltà, intercalando fra le Idee e le cose l'Anima, come prodotta dalle prime (cioè dal Nous) e producente le seconde: così le Idee sono ancora le cause delle cose, ma delle cause remote, la cui efficienza non giunge alle cose che per l'intermediario dell'Anima. Anche oggi gl'interpreti *trascendentalisti* delle Idee platoniche fanno dell'Anima del mondo un'*entità intermediaria*, ammettendo che è per mezzo di essa, e non direttamente, che le Idee agiscono sul mondo, e formano le cose a loro immagine. È il concetto di Plotino, al di fuori del quale non ne resterebbe che un altro nell'interpretazione trascendentalista: togliere all'Anima ogni efficienza reale (nel senso metafisico), e ridurre la sua causazione a una semplice sequenza invariabile.

§ 7. La base della filosofia teologica, come d'ogni altra ipotesi metafisica sulle cause, è l'idea di causa

(1) V. cap. VII. § 7. pag. 143-145 e Supplem. D.

efficiente. Una causa efficiente si distingue, come abbiamo visto, dal semplice antecedente di una sequenza invariabile, per questi caratteri: 1° In una causazione che non è che una semplice sequenza invariabile il legame tra la causa e l' effetto ci sembra più o meno misterioso, in modo che noi crediamo che il nostro bisogno di conoscere il perchè resti ancora insoddisfatto; in una causazione efficiente, al contrario, la causa deve darci una spiegazione radicale, soddisfacente, dell' effetto, in modo che non resti più luogo alla domanda: perchè? 2° In una semplice sequenza invariabile la capacità della causa a produrre l'effetto noi non l'ammettiamo che come un dato dell'esperienza, mentre in una causazione che crediamo efficiente essa ci sembra evidente per se stessa, in modo che noi siamo disposti a credere che potremmo conoscerla indipendentemente dall' esperienza, e per il semplice confronto dell' idea della causa e di quella dell' effetto. 3° Nelle causazioni efficienti tra la causa e l'effetto deve esservi un legame necessario, mentre nelle semplici sequenze invariabili questo legame ci sembra contingenre e quasi arbitrario (1). Questi caratteri distintivi della causa efficiente credendo di riconoscerli nella nostra volontà, come causa dei nostri propri movimenti e delle modificazioni che, per mezzo di essi, produciamo nel mondo esteriore (2), ne segue che, vedendo nei fenomeni della natura degli effetti di volontà più o meno analoghe alla nostra, noi crediamo di scoprire le cause efficienti di questi fenomeni. Ciò spiega la possibilità della filosofia teologica, malgrado l' insufficienza delle prove su cui essa è fondata, e le prove negative che l' insieme dell'esperienza oppone alle ipotesi di questo genere. Che

(1) V. cap. 1. § 3-5.
(2) V. questo capit. § 22.

il motivo reale della filosofia teologica sia il bisogno di conoscere il *perchè*, le cause efficienti dei fenomeni (e non le sole condizioni empiriche che determinano la loro apparizione), è evidente sovratutto nella filosofia moderna. È facile infatti di mostrare che, al punto di vista del pensiero moderno, le prove su cui essa si basa non potrebbero essere concludenti che nella supposizione che l' idea di causa efficiente ha un valore obbiettivo e che la spiegazione volizionale dei fenomeni è una spiegazione per le cause efficienti. È ciò che faremo in questo paragrafo specialmente per la prova delle cause finali (in cui i più acuti tra i pensatori moderni hanno visto la vera base della filosofia teologica (1)), rinviando a ciò che abbiamo detto su quella del primo motore sulla fine del 2° paragrafo. Senza pretendere di esaurire l' argomento, ci limiteremo alle considerazioni più importanti, che mi sembrano le seguenti:

1° Vi hanno certamente pochi pensatori, nello stato presente della coltura, che, non ammettano, qualunque siano del resto le loro idee filosofiche, questo postulato necessario di ogni ricerca scientifica — e che non è d'altronde che il riassunto di tutta l'esperienza umana —: che il corso della natura è uniforme, che tutti i fenomeni devono essere riattaccati a degli antecedenti naturali, a cui sono legati secondo leggi di sequenza invariabile, costatate dall'osservazione. Così una spiegazione *metafisica* dei fenomeni, cioè per delle cause trascendenti, non potrebbe oggi tener luogo della loro spiegazione *fisica*, cioè per delle cause fenomenali, ma solo aggiungersi a questa, dopo che essa è completa: io voglio dire che un filosofo può credere necessario di fare appello infine, per una spiegazione radicale delle

(1) V. § 3. p. 78 e § 4. p. 105-107.

cose, a degli agenti iperfisici, ma egli sa che il loro intervento non deve interrompere la continuità dell'incatenamento delle cause naturali, e che ogni fenomeno non deve essere spiegato immediatamente che per altri fenomeni. P. e. l'*animista,* che spiega i fenomeni della vita per un'azione incosciente dell'anima, o l' *ilozoista,* che spiega tutti i movimenti della materia per gli stati psichici delle molecole, sa che una tale spiegazione non esime dall'obbligo di assegnare a ciascun fatto biologico o a ciascun movimento delle condizioni fisiche determinate, e troverebbe assurdo di contentarsene per rendere conto del singolo fenomeno, quantunque l' insieme dei fenomeni, secondo lui, non possa comprendersi che per essa. Similmente l'*idealista,* che spiega il mondo dell' esperienza per l'attività del pensiero, non pretenderà che la sua spiegazione possa sostituire, in tutto o in parte, il determinismo scientifico dei fenomeni: come Kant, egli non farà appello all'attività del pensiero che per rendere conto dei legami più generali dei fenomeni; o se, come Hegel, ne dedurrà tutti i fatti generali della natura ed anche i fenomeni storici più importanti, egli saprà almeno che la sua costruzione logica non deve escludere il metodo ordinario, che deduce i fatti dai loro antecedenti. Così pure il *realista dialettico* (1), che spiega il mondo dei fenomeni realizzando le astrazioni e introducendo fra esse un incatenamento logico continuo, non penserà che la sua spiegazione metafisica renda inutile o invalidi la spiegazione scientifica, che rende conto dei fenomeni per le loro condizioni fenomenali: come Spinoza, egli ammetterà due ordini di cause: l' incatenamento delle cause fisiche, per cui ogni fenomeno è legato a un altro fenomeno precedente secondo una legge di sequenza invariabile; e quello delle cause metafisiche, al di fuori del tempo e della successione, e che non è altra cosa che l'incatenamento logico delle astrazioni realizzate. È il simile che farà il filosofo teologico, che non vorrà mettersi in contraddizione con le esigenze del pensiero moderno: egli non vedrà mai in un fenomeno che un effetto delle leggi inviolabili che governano il corso dei fenomeni, e non applicherà la spiegazione teologica che a questo corso considerato nel suo insieme e alle sue leggi generali per cui la scienza spiega i singoli fenomeni. Ma così essendo, è evidente che qualsiasi ipotesi metafisica, avente per oggetto una spiegazione causale delle cose, non può avere altra base che l' idea di causa efficiente. Perchè infatti il metafisico immaginerà delle cause metaempiriche, s'egli conviene che ogni fenomeno particolare deve spiegarsi per delle cause naturali, cioè empiriche? Semplicemente perchè trova che queste non sono delle cause efficienti. L'esperienza non gli presenta che dei semplici antecedenti, che egli vede costantemente seguiti dall'effetto, ma senza comprendere perchè ne siano seguiti; la cui capacità a produrre quest' effetto egli non può ammettere che come un dato dell'osservazione; e che non gli sembrano avere con esso che un legame contingente ed arbitrario. Egli invece aspira a conoscere delle cause che diano una soddisfazione completa al suo bisogno di spiegazione, la cui capacità a produrre l'effetto gli sembri evidente intrinsecamente, e che abbiano con esso un legame necessario; in una parola delle cause efficienti, e non dei semplici antecedenti di sequenze invariabili. Supponiamo dunque che egli non ammetta il principio che i fenomeni devono avere delle cause efficienti; in altri termini che egli comprenda che l' idea di causa efficiente non ha alcun valore obbiettivo, e che causa vuol dire semplicemente: l'antecedente in una sequenza invariabile. Allora non

(1) V. cap. VII.

vi sarà più alcuna ragione che lo autorizzi ad oltrepassare l' esperienza. Una causa infatti, quando è oggetto d'inferenza e non d'osservazione diretta, non l'ammettiamo, evidentemente, che per ispiegare i suoi effetti. Ora la parola spiegazione ha due significati, corrispondenti ai due significati della parola causa; in un senso spiegare un fatto è assegnare le sue cause efficienti; in un altro senso assegnare gli antecedenti a cui esso segue conformemente alle leggi di sequenza invariabile tra i fatti. Se non vi hanno cause efficienti, l' unica spiegazione dei fenomeni sarà dunque la spiegazione nel secondo senso. Noi spiegheremo, per conseguenza, un fenomeno, assegnandogli degli antecedenti con cui esso è legato da rapporti di sequenza invariabile; questi antecedenti li spiegheremo egualmente, assegnando loro degli antecedenti ulteriori, con cui essi sono legati da rapporti della stessa natura: e così di seguito all' infinito, perchè un antecedente deve essere sempre spiegato da antecedenti ulteriori. Ora nella nostra spiegazione, nel nostro regresso dai fenomeni ai loro antecedenti e da questi ad altri antecedenti ulteriori, noi non incontreremo mai un agente iperfisico: spiegare infatti per noi non è che rendere conto di un fenomeno pei suoi antecedenti conformemente alle leggi di sequenza invariabile tra i fenomeni, e questi antecedenti sono sempre delle cause naturali — perchè, come abbiamo detto, lo stesso metafisico conviene che un intervento di agenti iperfisici non deve mai interrompere la continuità dell'incatenamento delle cause naturali —. Noi non potremmo adunque ammettere un agente iperfisico che se questa spiegazione non fosse per noi soddisfacente. Ma per non esserlo, spiegare dovrebbe significare per noi, non semplicemente: assegnare gli antecedenti dei fenomeni conformemente alle leggi di sequenza invariabile costatate dall' osservazione; ma

anche: assegnare un perchè a queste leggi stesse, scoprire degl'intermediari esplicativi che facciano comprendere perchè tali antecedenti siano seguiti invariabilmente da tali conseguenti. Ciò è dire in altri termini che causa dovrebbe significare per noi una causa efficiente, e non semplicemente un antecedente in una sequenza invariabile.

Tuttavia gli agenti iperfisici della spiegazione volizionale hanno un vantaggio su quelli delle altre spiegazioni metafisiche: è che questa spiegazione essendo fondata sull' analogia, l' analogia stessa, indipendentemente dal principio di causalità efficiente, è una ragione per concludere l'esistenza di tali agenti. Ma questa ragione, fondata sulla semplice analogia e indipendente dal principio di causalità efficiente, non potrebbe costituire una prova sufficiente: essa non potrebbe elevarsi all'altezza di una vera prova che supponendo che i fenomeni devono avere delle cause efficienti, e che la volontà è l'unica causa efficiente possibile dei fenomeni che si tratta di spiegare. È ciò che mostreremo per l'argomento delle cause finali, che è la prova fondata sull' analogia, su cui si basa principalmente la filosofia teologica.

Noi supporremo prima che il teleologista ammetta che, qualunque sia la spiegazione ultima delle cose, ogni fenomeno non deve spiegarsi immediatamente che per delle cause naturali, che Dio non agisce mai miracolosamente, e che non vi ha alcuna eccezione alle leggi generali che governano il corso dei fenomeni, quantunque questo dipenda, in tutto o in parte, da una volontà superiore. Per vedere che, in questa supposizione, l'argomento delle cause finali non potrebbe costituire una vera prova senza il principio di causalità efficiente, basta di confrontare le opere della natura con quelle dell'uomo, dalla cui analogia con le prime il te-

leologista conclude che anche queste devono avere per causa un autore intelligente e agente per uno scopo. Alla vista di un orologio, di un edifizio, ecc., noi concludiamo che sono l' opera di un autore intelligente, perchè noi sappiamo, in virtù del principio di causalità nel senso positivo, che ogni fenomeno deve avere delle condizioni che ne sono gli antecedenti secondo leggi di sequenza invariabile. La sola condizione, il solo antecedente, che l'esperienza ci mostra legato con tali effetti, è l'azione di un essere intelligente, cioè dell' uomo. Così, se noi non ammettessimo che la causa dell'orologio, della casa, ecc. è un uomo, siccome noi non possiamo, in virtù dell' esperienza, assegnarne altre cause, la produzione dell'orologio, della casa, ecc. resterebbero inesplicate, noi non le avremmo sottoposte alla legge generale della causalità. Ma le opere della natura, p. e. la formazione degli organi degli esseri viventi, hanno, per ipotesi, delle condizioni o antecedenti fisici, con cui sono legate da leggi invariabili di sequenza; a questi antecedenti noi dobbiamo assegnare altri antecedenti egualmente fisici, e così di seguito all'infinito, senza che noi potessimo, in questo regresso da antecedenti ad antecedenti ulteriori, incontrare mai una causa intelligente, che non potrebbe essere che un agente iperfisico. Se causa vuol dire semplicemente l'antecedente dato il quale un fenomeno invariabilmente si produce, noi abbiamo dunque soddisfatto il nostro bisogno di causalità senza assegnare altre cause se non fisiche: l' ipotesi di un autore intelligente non sarebbe necessaria come nel caso delle opere dell'uomo, perchè un'ipotesi non è tale che quando senza di essa vi sarebbe un *hiatus* nell'incatenamento delle cause e degli effetti, in altri termini quando senza di essa non potremmo ricondurre i fenomeni alla legge universale della causalità. Ammesso, ciò che supponiamo per ora che il

teleologista ci accordi, che i fenomeni hanno sempre delle condizioni naturali a cui sono legati da leggi di sequenza invariabile, noi immagineremo che queste condizioni naturali dei fenomeni in cui egli vede la manifestazione di un disegno intelligente (p. e. di quelli dell'organizzazione) siano state già assegnate completamente. Allora sono possibili due ipotesi. L'una che, dopo aver assegnato queste condizioni naturali, noi non vedremmo più, nel meccanismo per cui si producono questi fenomeni, niente che potesse suggerirci l'idea di un disegno e di un' azione per uno scopo: è ciò che accadrebbe, p. e., pei fenomeni dell' organizzazione, se noi ammettiamo la teoria di Darwin. L'altra che, dopo aver assegnato queste condizioni naturali, noi troveremmo che il modo di produzione di questi fenomeni è ancora tale da poter essere considerato come una disposizione di mezzi per raggiungere uno scopo Questo accadrebbe pei fenomeni dell'organizzazione, se noi trovassimo che l'appropriazione degli organismi alle condizioni della loro esistenza è un fatto primitivo del mondo vivente, cioè che non può essere riguardato come la conseguenza di altri fatti. Lo stesso potrebbe accadere ancora, se trovassimo che essa è un risultato di fatti più primitivi, cioè naturalmente: che l' universo fisico è governato da certe date leggi; che esso è costituito da certi dati elementi; che questi elementi all'inizio — cioè a un certo momento della durata passata del mondo da cui prenderemmo le mosse per ispiegare il suo stato presente — avevano una certa distribuzione nello spazio, ed erano animati da certe date forze. Infatti il complesso di questi fatti più primitivi da cui risulterebbe l' appropriazione degli organismi, cioè di queste date leggi del mondo fisico, di questi dati elementi che lo costituiscono, di questa loro distribuzione nello spazio e di queste forze da cui erano animati al momento iniziale,

potrebbe essere tale da suggerire l'idea di una combinazione di mezzi per raggiungere il risultato. Fra le due ipotesi possibili sulle condizioni naturali dei fenomeni biologici e degli altri su cui si fonda l'argomento delle cause finali, sceglieremo la più favorevole a quest'argomento, cioè la seconda, e ragioneremo su di essa. In quest' ipotesi i dati ultimi da cui si dedurrebbero questi fenomeni sarebbero, o semplicemente le leggi della natura (come nel caso che l'appropriazione degli organismi fosse un fatto primitivo del mondo vivente), o le leggi della natura e inoltre l' esistenza delle sostanze elementari date che costituiscono l'universo, con le loro proprietà statiche (le loro proprietà dinamiche essendo comprese tra le leggi della natura), e la loro distribuzione nello spazio e le forze da cui erano animate al momento iniziale. Ammettiamo che causa vuol dire semplicemente: l' antecedente in una sequenza invariabile. Dei dati che abbiamo indicato alcuni sono necessariamente senza causa: le sostanze elementari con le loro proprietà statiche (perchè noi supponiamo che il teleologista ci accordi che l'uniformità del corso della natura non soffre assolutamente alcuna eccezione). La distribuzione di queste sostanze nello spazio nel momento che noi consideriamo come iniziale può essere spiegata, ma supponendo una certa distribuzione di esse nello spazio a un altro momento iniziale più lontano; questa non può essere spiegata che ugualmente, e così di seguito all' infinito; sicchè anche la distribuzione iniziale delle sostanze elementari nello spazio è necessariamente, in ultima analisi, un fatto ultimo di cui non si può assegnare una causa. Le leggi della natura sono delle sequenze costanti tra fenomeni: esse potrebbero avere una causa, perchè possiamo supporre che queste sequenze non siano immediate, ma tra gli antecedenti e i conseguenti s'interpongano delle azioni

sconosciute, che siano così le cause delle sequenze stesse. Le forze da cui gli elementi erano animati al momento iniziale potrebbero pure attribuirsi a un agente o a degli agenti sconosciuti, purchè il modo d' azione di quest'agente o di questi agenti si accordi col determinismo che lega questo stato dell'universo agli stati precedenti. Noi possiamo supporre dunque che certe leggi della natura (p. e. quelle della natura organizzata, nel caso che l'appropriazione degli organismi sia un fatto primitivo del mondo vivente), o tutte le leggi della natura indistintamente e anche le forze da cui all' inizio gli elementi costitutivi dell' universo erano animati, siano degli effetti di una causa iperfisica intelligente, che se ne serve come di mezzi per realizzare i fenomeni dell'organizzazione e tutti gli altri in cui il teleologista vede la traccia di un disegno e di uno scopo. Ma questa supposizione, ammesso che la causa non è che l'antecedente di una sequenza invariabile, non potrebbe pretendere tutto al più che a una semplice verosimiglianza. La base dei nostri ragionamenti per cui concludiamo l'esistenza di qualche causa, è il principio che ogni fenomeno deve avere una causa. Quando dall'esistenza di un fatto inferiamo l'esistenza d' un altro fatto come sua causa, noi non ci fondiamo solamente sulle esperienze particolari che ci hanno mostrato che il primo fatto costantemente ha avuto per causa il secondo, ma anche sull'insieme dell' esperienza, che ci prova, da una parte, che ad ogni fenomeno dobbiamo assegnare una causa, e, da un' altra parte, che non vi ha altra causa o combinazione di cause, tranne il secondo fatto, che sia capace di avere il primo per effetto. Essendo certi di queste due premesse, cioè che bisogna supporre una causa per rendere conto del primo fatto, e che il secondo fatto è l'unica causa che possa renderne conto, noi ne tiriamo la conclusione necessaria che il secondo fatto esiste a titolo di causa del primo. Ma se la prima

di queste due premesse ci viene a mancare, vale a dire se noi non siamo obbligati a supporre una causa per rendere conto del primo fatto, l' inferenza per cui stabiliamo l'esistenza del secondo fatto non è più una conclusione necessaria: quest' inferenza non può dunque avere che un grado minore di evidenza, ciò che vuol dire che non abbiamo la prova completa, rigorosa, dell' esistenza del secondo fatto. Ora è ciò che avviene precisamente nel nostro caso. Come abbiamo detto, ammesso che i fenomeni non devono spiegarsi immediatamente che per delle cause naturali, noi non possiamo supporre un autore intelligente e agente per uno scopo che come causa delle leggi della natura e delle forze da cui all'inizio gli elementi erano animati. Evidentemente qui la prima delle due premesse ci viene a mancare, perchè niente ci forza a supporre una causa nè per le une nè per le altre. Il principio di causalità esige che i fenomeni abbiano delle cause, ma non che le abbiano anche le leggi dei fenomeni. In quanto alle forze che animavano gli elementi allo stato dell'universo considerato come iniziale, esse sono già state sottomesse alla legge universale della causalità, assegnando loro, come agli altri fenomeni, una causa naturale (vale a dire lo stato precedente dell'universo, che alla sua volta ha la sua causa naturale nello stato ad esso precedente, e così di seguito all'infinito, perchè è ciò che esige il corso uniforme dei fenomeni). Qualunque sia dunque l'analogia tra i fenomeni della natura e i prodotti o le azioni di un essere intelligente, e qualunque sia la forza dell' argomento fondato su quest' analogia; supposto che i fenomeni devono sempre spiegarsi immediatamente per delle cause naturali, quest' argomento non potrà mai raggiungere il valore d'una vera prova, perchè la prova vera, completa, dell' esistenza d' una causa è che, se essa non si ammette, è impossibile di sottoporre i fenomeni alla legge universale della causalità, ciò che noi abbiamo già fatto, contentandoci delle sole cause naturali. Ciò però non è vero che se causa vuol dire unicamente: l' antecedente di una sequenza invariabile. Ma supponiamo invece che per soddisfare all'esigenza del principio di causalità noi dobbiamo assegnare ai fenomeni, non solo degli antecedenti a cui essi seguono invariabilmente, ma ancora delle cause efficienti: allora l' argomento delle cause finali acquista un altro valore, e noi comprendiamo come il teleologista possa trovarlo decisivo. Egli infattti potrà dire: Assegnando ai fenomeni le loro cause naturali, noi non abbiamo fatto che sostituire dei misteri ad altri misteri; i fenomeni dell' organizzazione e gli altri che ci mostrano le apparenze d' un disegno, così bene che le leggi e gli antecedenti da cui li abbiamo dedotti, restano in sostanza inesplicati, e domandano ancora un perchè, una causa reale. Questa causa deve essere di tal natura che possa spiegare realmente, radicalmente, l'effetto; la sua capacità a produrre l'effetto deve essere evidente intrinsecamente; e deve avere con esso un legame necessario. Ora la natura, anche dopo che noi sappiamo che i suoi fenomeni si producono secondo delle regole uniformi, non cessa di esibirci delle apparenze di disegno — il teleologista ignora o pretende di avere confutato le teorie che, come quella di Darwin, fanno svanire completamente queste apparenze —. Ma l'unica causa che possa far comprendere realmente degli effetti in cui si vedono delle apparenze di disegno, la cui capacità a produrre questi effetti sia evidente intrinsecamente, e che abbia con essi un legame necessario, è una causa intelligente. Dunque la causa reale, immediata o mediata, di tutti i fenomeni della natura o di quelli di essi in cui si vedono più spiccatamente le tracce d'un piano, è necessariamente una causa intelligente. Per negare questa conclusione, bisogna non ammettere o che i fenomeni hanno delle cause efficienti

(e non semplicemente degli antecedenti a cui seguono invariabilmente), o che una causa intelligente è la sola causa efficiente possibile di effetti in cui si vedono delle tracce di piano. La prima di queste due cose non si può mettere in dubbio, perchè sarebbe dubitare del principio stesso di causalità (le vere cause essendo le cause efficienti). La seconda nemmeno, perchè la causa efficiente è una causa il cui legame con l'effetto si vede per il semplice paragone delle idee, e noi vediamo, paragonando col pensiero delle cause non intelligenti, qualunque esse siano, e degli effetti in cui si manifestano i segni di un piano, che non vi ha tra questi e quelle alcun legame possibile. L'argomento delle cause finali è dunque così una dimostrazione rigorosa, e che Reid abbia avuto ragione o no di considerarlo come una verità a priori, esso ha almeno questi due caratteri delle verità a priori, la necessità e l'evidenza intrinseca, che è il più alto grado di evidenza che si possa desiderare.

Forse si penserà che all'argomento delle cause finali non deve domandarsi niente di più che questa semplice probabilità che esso ha senza il principio di causalità efficiente; che è così che in sostanza è stato sempre considerato; e che la pretesa che esso concluda con certezza assoluta non è che un'esagerazione di alcuni metafisici. Ma il concetto di un agente iperfisico qual è quello a cui si conclude con l'argomento delle cause finali, è di tal natura che esso non potrebbe stabilirsi che su prove d'una certezza assoluta, e che non ha più alcuna credibilità se queste prove sono semplicemente probabili. Ciò è perchè una semplice probabilità sarebbe sopraffatta dalle probabilità contrarie che l'insieme dell'esperienza oppone all'ipotesi di un agente simile. Se noi ammettiamo che l'argomento delle cause finali non ha altro valore che quello che gli resta supposto che la causa non è che l'antecedente di una se-

quenza invariabile e che tutti i fenomeni devono spiegarsi immediatamente per delle cause naturali, la conclusione di quest'argomento non si fonda più nè sull'esigenza di sottomettere i fenomeni alla legge di causalità nel senso positivo nè su quella di spiegarli per le cause efficienti; non le rimane dunque che la forza di quest'argomento analogico, cioè che l'esperienza avendoci mostrato che una causa intelligente ha per effetti delle cose in cui troviamo un aggiustamento di mezzi ad un fine, altre cose in cui noi vediamo qualche cosa di simile a un tale aggiustamento devono attribuirsi a una causa simile. Ma quest'argomento analogico ha di fronte a sè una moltitudine di argomenti simili che costituisce un fascio formidabile di prove contrarie. Per un'induzione tirata dall'analogia tra certi fenomeni della natura e quelli che hanno per causa gli spiriti intelligenti dell'esperienza, il teleologista suppone uno spirito: che non è congiunto ad un corpo, e i cui stati non dipendono da cause somatiche; i cui pensieri non sono preceduti da percezioni dei sensi e modellati su queste; le cui conoscenze non derivano dall'esperienza; i legami tra le cui idee non sono formati dalle leggi di associazione per cui spieghiamo i legami simili negli spiriti conosciuti; che agisce immediatamente sul mondo esteriore, e non, come gli spiriti conosciuti, per mezzo dei movimenti di un corpo organico, eseguiti, alla loro volta, mediante un meccanismo appropriato, senza del quale sarebbero impossibili; che produce gli atti esterni appropriati alle sue volizioni, senza che questa appropriazione sia, come negli agenti intelligenti conosciuti, un risultato dell'esercizio e dell'abitudine; ecc. Ciascuna di queste supposizioni è contraddetta da un'induzione fondata su un'esperienza più costante che quella su cui si fonda l'induzione del teleologista. Se la conclusione del teleologista si fondasse sul principio di causalità efficiente, nel modo in cui abbiamo detto, le

prove contrarie costituite dalla improbabilità di ciascuna di queste supposizioni e delle altre simili che avremmo potuto aggiungere, dovrebbero cedere alla forza di una dimostrazione apodittica. In generale, questa improbabilità consiste in ciò, che si suppone che dei fatti, analoghi a certi fatti dell'esperienza che noi sappiamo essere prodotti costantemente da certe cause, o non hanno causa o hanno delle cause differenti. Ora non vi ha alcun principio assiomatico che ci forzi ad ammettere che gli stessi fatti devono avere sempre le stesse cause, come l'assioma di causalità ci forza ad ammettere che gli stessi fatti devono avere sempre gli stessi effetti (l'esperienza mostrandoci che degli effetti identici possono essere dovuti a cause differenti). Al contrario la conclusione del teleologista si fonderebbe sopra un principio assiomatico (quello di causalità efficiente), e non potrebbe rigettarsi che mettendosi in contraddizione con questo principio (perchè la causa efficiente assegnata sarebbe la sola causa efficiente possibile capace di spiegare gli effetti dati). Dunque la conclusione del teleologista non potrebbe essere scossa dalle prove contrarie, perchè non vi ha altro genere d' evidenza che non debba cedere a un'evidenza assiomatica. Ma se non si dà invece a questa conclusione che il valore di semplice probabilità che le resta nella supposizione che non vi hanno, oltre agli antecedenti di sequenze invariabili, delle cause efficienti, e che i fenomeni devono essere sempre spiegati immediatamente per delle cause naturali, sembra difficile di credere che in questo caso essa possa resistere alla forza delle prove contrarie tendenti ad escludere la possibilità dell' altra causa che essa vuole stabilire. Per una giusta stima della forza di queste prove comparativamente a quella dell' argomento teleologico, bisogna guardarsi dall'influenza inconscia del principio di causalità efficiente, che anche dopo che si è escluso come base di quest' argomento,

può avere per effetto di falsare il risultato della comparazione, facendo stimare troppo alto il valore di esso e troppo basso invece quello di alcune delle prove contrarie. Se volete farmi ammettere un'anima del mondo, mostratemi in qualche parte dell'universo, dice il fisiologo, il cervello corrispondente a quest' anima. Ma è un fatto tuttavia che noi troviamo più evidente che delle cose in cui vediamo un' appropriazione di mezzi ad un fine devono essere gli effetti d' un' intelligenza, anzichè che i pensieri di quest'intelligenza dovrebbero avere delle cause somatiche come quelli di tutte le intelligenze conosciute. È che la prima di queste due causazioni ci sembra evidente intrinsecamente, mentre la seconda non l'ammettiamo che costretti, per dir così, dall'esperienza, e malgrado le tendenae spontanee del nostro spirito (che rifugge dall' ammettere un legame causale che non è di un' evidenza intrinseca). Ora ciò è lo stesso che dire che la prima ci pare una causazione efficiente, e la seconda una semplice sequenza invariabile, l' evidenza intrinseca essendo, come sappiamo, uno dei caratteri per cui la prima si distingue dalla seconda. La stessa osservazione dovrà ripetersi naturalmente se invece del cervello corrispondente all'anima del mondo, si tratterà dei nervi e dei muscoli corrispondenti ai movimenti ch'essa imprime nella materia. Un'altra circostanza può impedirci di stimare al suo giusto valore l' improbabilità che i legami fra gli stati psichici o fra essi e le azioni fisiche di cui sono le cause, che negli esseri intelligenti conosciuti lo psicologo spiega per l' esperienza e le leggi dell' associazione, nell'intelligenza supposta dal teleologista siano senza causa ed esistano spontaneamente e da se stessi: è che molti legami simili, cioè i più familiari fra tutti, sembrano al non psicologo, anche negli esseri intelligenti conosciuti, comprendersi perfettamente da se stessi, e non aver bisogno della spiegazione dello psicologo —

naturalmente il metafisico preferisce l'opinione del non psicologo (è ad essa che si riduce in sostanza la dottrina delle verità a priori), perchè la metafisica non è che la sistematizzazione delle illusioni naturali del nostro spirito —. Per conseguenza noi non sentiamo il bisogno di domandarci: Perchè nell' intelligenza ipercosmica l' idea del fine è legata con le idee dei mezzi appropriati? Perchè essa produce degli atti esterni perfettamente aggiustati alle sue volizioni? Queste ed altre connessioni dello stesso genere che noi supponiamo tra gli atti di quest'intelligenza, non ci sembra necessario che abbiano un perchè, assimilandole noi prontamente alle connessioni simili, che osserviamo tra i nostri propri atti, e che ci sembrano perfettamente naturali e tali da comprendersi per se stesse senza bisogno di un perchè. Ora questo fatto, che le connessioni più familiari della nostra esperienza psicologica ci sembrano spiegarsi da se stesse e non aver bisogno di una spiegazione ulteriore, non è che un'altra manifestazione del fenomeno naturale della nostra intelligenza, di cui l'espressione compendiosa è l' idea di causa efficiente. In una tale connessione infatti, trovandosi in essa i caratteri che distinguono la causazione efficiente da una semplice sequenza invariabile, l'uno dei due termini connessi, o almeno il soggetto, in quanto esiste in questo stato, si considera naturalmente come la causa efficiente dell'altro termine. In questo caso dunque, come nel precedente, l'apparente evidenza intrinseca di certe sequenze, in confronto all' evidenza puramente sperimentale di altre — differenza di evidenze che non è che la differenza stessa tra la causazione efficiente e la semplice sequenza invariabile — ha per effetto di elevare il valore dell'induzione del teleologista in confronto a quello delle induzioni che la contraddicono. Ma se noi comprendiamo che questa evidenza intrinseca che eleva il valore della induzione del teleologista e dimi-

nuisce quello di alcune delle induzioni contrarie, è puramente apparente, e non è che un aspetto dell'illusione radicale della nostra intelligenza a cui è dovuta l'idea di causa efficiente; allora noi dobbiamo assegnare a ciascuna di queste induzioni un valore proporzionato alla sua base empirica, e in questo caso la vittoria spetterà difficilmente a quella del teleologista. Si potrà pretendere anche che essa non potrebbe resistere a una sola delle induzioni contrarie. Consideriamo, p. e., quella che conclude che ogni fatto psichico deve avere delle cause somatiche. La prova che se ne tira contro la conclusione del teleologista è fondata sullo stesso principio che questa, cioè che dei fatti dello stesso genere che altri che noi sappiamo per esperienza essere prodotti costantemente da una causa determinata, devono essere pure degli effetti d'una tal causa. Dal legame supposto costante tra un certo effetto e una certa causa il teleologista conclude che, poichè esiste l' effetto, deve esistere anche la causa: da una premessa simile l'avversario del teleologista conclude che, poichè non può esistere la causa, non può esistere nemmeno l'effetto. Le due conclusioni hanno un valore equivalente, se si suppone che le due premesse hanno un valore equivalente. Ma la premessa dell' avversario del teleologista ha un valore superiore che quella del teleologista, perchè i fatti conosciuti di cui esse sono la generalizzazione, autorizzano questa generalizzazione più nel caso della prima che in quello della seconda. Noi sappiamo infatti — è il dato su cui si fonda la premessa dell'avversario del teleologista — che i fatti psichici di tutti gli spiriti conosciuti hanno delle cause somatiche. Ma noi non sappiamo egualmente che tutte le cose conosciute in cui vediamo un' appropriazione di mezzi ad un fine hanno una causa intelligente: il dato su cui si fonda la premessa del teleologista è solamente una certa parte di queste cose, le opere dell'uomo e quelle,

se si vuole, degli altri esseri intelligenti dell'esperienza; in quanto all'altra parte, la più considerevole, essa è in quistione; non è un dato per il teleologista, ma la conclusione a cui egli vuole arrivare. Noi possiamo dunque stabilire che l'argomento delle cause finali, se non conclude con certezza, non può concludere nemmeno con probabilità. Esso deve prendere necessariamente per massima: o tutto o niente. Se si fonda sul principio di causalità efficiente, esso può aspirare ad essere considerato come una dimostrazione rigorosa, e per conseguenza di una certezza irresistibile: se suppone invece che non vi hanno altre cause che gli antecedenti di sequenze invariabili, come argomento è probabile, ma come conclusione non lo è, perchè questa conclusione è rovesciata dagli altri argomenti probabili che la contraddicono. Il valore dell' argomento dipende dunque interamente da quello del principio di causalità efficiente: esso può essere reale, se questo è obbiettivo; non lo è, necessariamente, se questo è puramente subbiettivo.

Questa conclusione è stata però dedotta dalla supposizione che non vi ha alcuna eccezione al corso uniforme della natura, e che i fenomeni devono sempre spiegarsi immediatamente per delle cause naturali. Ma vi hanno forse pochi teleologisti che facciano realmente questa supposizione. Come abbiamo osservato, l'animista, l' ilozoista, l' idealista, il realista dialettico, ecc. troverebbero assurdo di far intervenire bruscamente degli agenti iperfisici, che interrompessero l' incatenamento regolare dei fenomeni secondo le leggi uniformi costatate dalla scienza: ma quest' assurdità non esiste per la più parte dei filosofi teologici. Quegli stessi che riducono al minimum le intervenzioni sovrannaturali, ammettono quasi sempre la creazione nel tempo, e il più spesso anche l' origine sovrannaturale della vita e delle specie viventi. Nell' ipotesi di questi filosofi, la

dipendenza del valore dell' argomento teleologico da quello del principio di causalità efficiente non si può dimostrare col ragionamento precedente, ma non esiste meno perciò, nè è meno facile di dimostrarla. È evidente infatti che questa causa iperfisica che si fa intervenire nella creazione del mondo, della vita, delle specie viventi, ecc. non è una causa nel senso positivo della parola. La causa in questo senso è: un cangiamento, dato il quale, per una legge di sequenza invariabile, segue immediatamente un altro cangiamento — la causa deve essere un cangiamento, e l' effetto deve seguirla immediatamente, perchè non si può ammettere che un fenomeno non cominci ad esistere, dacchè la totalità delle sue condizioni, cioè la sua causa, si è già realizzata —. Ma la causa sovrannaturale a cui si attribuisce la produzione del mondo, della vita, delle specie viventi, ecc. non è un cangiamento nè precede nel tempo l'effetto, in modo che questo le segua immediatamente: infatti secondo la filosofia teologica moderna Dio è assolutamente immutabile, e gli atti della volontà ed intelligenza divina (che sarebbero, a parlar propriamente, le cause della produzione del mondo, della vita, delle specie viventi, ecc.) sono eterni ed immutabili come Dio stesso. Ma non essendo una causa nel senso positivo della parola, cioè come antecedente di una sequenza invariabile, questa causa che si sostituisce alle cause naturali in qual senso può essere una causa? Semplicemente come causa efficiente, perchè l'intelligenza umana non si forma che queste due idee della causa. Il filosofo teologico può considerare come causa la sua causa iperfisica, quantunque vi manchino i caratteri della causa nel senso positivo, perchè vi trova invece quelli della causa efficiente: se non vi trovasse nè gli uni nè gli altri, egli non potrebbe considerarla come una causa. Il valore dell'argomento delle cause finali dipende dunque anche in questo caso da

quello dell'idea di causa efficiente. Se il teleologista può sostituire alle cause naturali la sua causa iperfisica; se egli può credere di soddisfare all'esigenza del principio di causalità assegnando ai fenomeni una causa che non è un antecedente di una sequenza invariabile; è perchè nel significato della parola causa egli fa entrare promiscuamente gli antecedenti di sequenze invariabili e le cause efficienti. Se gli si mostrasse che l'idea di causa efficiente non ha valore obbiettivo, causa significherebbe allora per lui unicamente l'antecedente di una sequenza invariabile, e non potrebbe credere di avere assegnato una causa quando non ha assegnato un antecedente di sequenza invariabile. Così, ammesso che causa vuol dire l' antecedente di una sequenza invariabile, la conclusione del teleologista, quando essa pretende che il suo agente iperfisico prenda il posto delle cause naturali, è in contraddizione con l'assioma su cui si fondano le nostre conoscenze d' inferenza più certe sul reale, cioè col principio di causalità: essa non potrebbe conciliarsi con questo principio, che ammettendo che vi hanno delle cause che non sono degli antecedenti di sequenze invariabili, e che non possono essere, per conseguenza, che delle cause efficienti. Il nostro presupposto che una cosa che è considerata come causa, se non corrisponde all' idea di antecedente di una sequenza invariabile, deve corrispondere a quella di causa efficiente (le cui note sono, come sappiamo, che la causa spieghi radicalmente l'effetto, e che abbia con esso un legame evidente intrinsecamente e necessario), è provato, come vedremo nel corso di questa parte prima, dalla storia della metafisica. Questa ci mostra infatti che lo spirito umano, tutte le volte che ha immaginato delle cause nel senso non positivo, cioè che non sono state degli antecedenti di sequenze invariabili, ha sempre cercato di realizzare l'idea di causa efficiente (con le note distintive che ab-

biamo indicato), quantunque non abbia potuto farlo mai che d'una maniera più o meno approssimativa. Questo fatto si spiega d' altronde per lo sviluppo psicologico dell'idea di causa. Noi vedremo in un capitolo seguente (1) che la causa della scienza positiva — che è un antecedente di una sequenza invariabile, nella quale mancano i caratteri della causazione efficiente — e la causa della più parte dei sistemi metafisici — che ha i caratteri distintivi della causa efficiente, ma non è l'antecedente d'una sequenza invariabile—sono due differenziazioni dell'idea primitiva di causa, che riunisce i caratteri dell'una e dell'altra (cioè che è al tempo stesso una causa efficiente, con le sue note distintive, e un antecedente di una sequenza invariabile). Questo è il concetto che lo spirito umano (sì individuale che collettivo) si forma spontaneamente della causa. É perciò che noi possiamo considerare come causa tanto quella della scienza positiva quanto quella del metafisico; ma ciò che nè fosse un antecedente di una sequenza invariabile nè avesse i caratteri della causa efficiente, sarebbe troppo difforme dal nostro concetto naturale della causalità, per poter essere considerato come una causa.

2° Un carattere generale per cui gli agenti supposti dalla metafisica differiscono dagli agenti supposti dalla scienza, è che il modo d'azione che si attribuisce ad essi, non è stato, come, in tutti i casi, quello che si attribuisce a questi, costatato già negli agenti dell' osservazione. La loro capacità di agire nel modo in cui si suppone che agiscano, non ha dunque alcuna prova basata sull'esperienza: essa non si ammette che per la sua evidenza intrinseca, ciò che è lo stesso che dire che tali agenti sono considerati come cause efficienti. La verità di quest' osservazione si vede della

(1) Cap. IV. V. specialmente § 11.

maniera più chiara negli agenti della filosofia volizionale, e sovratutto in quelli della filosofia teologica. Spiegando i fenomeni della natura per una volontà, il metafisico deve preconoscere che la causa da lui assegnata ha la capacità di produrre gli effetti ch'egli vuole spiegare per essa: ma che questo genere di causa, cioè la volontà, abbia realmente la capacità di produrre questo genere di effetti che le si attribuisce, è impossibile di costatarlo negli agenti volontari dell'esperienza, quantunque debba ammettersi necessariamente come qualche cosa di preconosciuto. Il metafisico suppone: 1° Che la volontà possa produrre radicalmente il movimento, cioè esserne la causa totale, e farlo nascere dal niente — è su questa supposizione che è fondato l'argomento dell'esistenza di Dio come principio motore —. Questo potere, lungi di potersi costatare negli agenti volontari conosciuti, si sa che è impossibile che loro appartenga, perchè sarebbe contrario alla legge della conservazione dell'energia. 2° Che la volontà, come semplice fatto psichico, possa produrre degli effetti nel mondo fisico. Anche questo potere non è stato costatato negli agenti volontari conosciuti: in essi la volizione, come tutti gli altri fatti psichici, deve essere accompagnata da concomitanti fisici, e questi, se non sono la causa totale, come vogliono alcuni psicologi, dei fenomeni fisici che seguono alla volizione, ne sono o possono esserne una concausa, senza il cui concorso questi fenomeni non si produrrebbero. 3° Che la volontà per se stessa sia una causa sufficiente della sua realizzazione, cioè che per il solo fatto della volizione, e senza bisogno dell'azione d'un meccanismo appropriato e di altre condizioni, possano prodursi degli atti esterni conformi alla volizione stessa. Ma negli agenti volontari conosciuti, la volontà, per quanto ne sappiamo, non produce mai immediatamente gli atti voluti. Ciò che la volontà produce immediatamente è un atto automatico (l'eccitazione di certi centri nervosi) che non ha alcuna conformità con l'azione voluta: se questa si produce, è perchè quest'atto automatico trascina al suo seguito una serie di altri atti automatici, in un meccanismo che esiste e funziona indipendentemente dalla volontà, e a cui essa non ha fatto che dare il primo impulso, senza volerlo e senza saperlo. Che l'effetto della volizione sia un'azione conforme ad essa, non dipende dunque dalla volizione stessa, ma dal meccanismo: se questo non esistesse o fosse distrutto o alterato, la conformità tra la volizione e l'azione non esisterebbe o cesserebbe di esistere. Intanto il filosofo volizionale ammette, come una cosa che va da sè, che la volizione, negli agenti volontari che egli suppone, deve avere per effetto un'azione conforme alla volizione stessa: ciò, negli agenti volontari conosciuti, lungi di sembrare necessario, può considerarsi invece come una coincidenza felice, perchè, se in essi non si trovasse il meccanismo appropriato che la natura ha aggiunto provvidenzialmente alla volontà, questa potrebbe produrre degli effetti nel mondo fisico, ma questi effetti non sarebbero le azioni volute. Se il filosofo volizionale prendesse per principio di non attribuire ai suoi agenti volontari ipotetici che quelle capacità di produrre determinati effetti che sono state costatate negli agenti volontari conosciuti, egli non potrebbe ammettere che le loro volizioni devono avere nel mondo fisico degli effetti conformi alle volizioni stesse, che se in questi agenti si verificassero le condizioni, che negli agenti conosciuti sono necessarie perchè esista la conformità tra le volizioni e gli atti esterni che esse producono. Alle condizioni fisiche di cui abbiamo parlato (cioè l'esistenza di apparecchi organici appropriati), dobbiamo aggiungere naturalmente anche le psichiche. Negli agenti volontari conosciuti, la possibilità di eseguire

le azioni ordinate dalla volontà è il risultato di un adattamento progressivo dell' individuo, che esige dei tentativi ripetuti e la fissazione dei successi ottenuti per mezzo dell' abitudine. È certo infatti che abbiamo imparato ad eseguire anche le azioni che ora ci sembrano le più naturali (e che perciò saremmo tentati di credere che non abbiano bisogno di essere state apprese), come abbiamo imparato a scrivere, a nuotare, a suonare uno strumento, ecc. — è un' osservazione che non abbiamo creduto inutile di fare, poichè, come notammo, è perchè lo assimila prontamente a queste nostre azioni che ci sembrano le più *naturali,* che il filosofo volizionale trova non meno *naturale* il modo d'azione dei suoi agenti ipotetici —. Così, tutte le condizioni indicate mancando negli agenti supposti dalla filosofia volizionale, questa, supponendo che la loro volontà ha per se stessa il potere di realizzarsi, cioè di produrre degli effetti conformi alle sue volizioni, attribuisce a questi agenti un modo d'azione che non è stato costatato negli agenti conosciuti, non meno che quando suppone che la loro volontà può produrre radicalmente del movimento, o che, come semplice fatto psichico, può essere causa di effetti fisici.

Ora il filosofo volizionale deve preconoscere, come abbiamo detto, che la volontà è capace di produrre questi effetti ch'egli attribuisce alle sue volontà ipotetiche, perchè nessuno immaginerebbe una causa per ispiegare degli effetti dati, s'egli non sapesse già che questo genere di causa è capace di produrre questo genere di effetti. Su che si fonda dunque questa preconoscenza del filosofo volizionale che la volontà è capace di produrre radicalmente del movimento, ch' essa può, come semplice fatto psichico, produrre degli effetti fisici, e che basta per sè sola a determinare degli atti esterni conformi alle sue volizioni; se queste capacità della volontà di produrre tali effetti non sono state costatate

negli agenti volontari conosciuti? Certamente questa preconoscenza si fonda sulle esperienze del modo di azione di questi stessi agenti volontari conosciuti, perchè queste esperienze, prima di essere esaminate al lume della scienza e della riflessione psicologica, suggeriscono la conclusione che la volontà, anche negli agenti conosciuti, ha queste capacità di produrre gli effetti indicati, che il filosofo volizionale le attribuisce nei suoi agenti ipotetici. Ma dacchè si riconosce che i fatti debitamente interpretati non autorizzano questa conclusione, la supposizione che la volontà è realmente una causa propria a produrre tali effetti, quantunque continui ad ammettersi come qualche cosa di preconosciuto, viene a mancare di ogni base induttiva; e allora su qual ragione si fonda il filosofo volizionale per ammetterla? Egli l'ammette come una verità che non ha bisogno di prova, per la sua evidente intrinseca. E infatti le nostre esperienze familiari del modo di azione degli agenti volontari, non solo ci suggeriscono queste conclusioni: che la volontà può dare un cominciamento assoluto al movimento, che può, come semplice fatto psichico, determinare dei cangiamenti fisici, e che è propria, per se stessa, a produrre delle azioni esterne conformi alle volute; ma ce le suggeriscono d'una maniera automatica, in modo che ciascuna di esse ci sembra una verità evidente per se stessa. Così, che la volontà abbia realmente la capacità di produrre gli effetti indicati, è una proposizione che non si ha alcun dritto di ammettere, se si respinge, come criterio della verità, questa apparente evidenza intrinseca delle proposizioni che non sono che delle suggestioni della nostra esperienza più familiare, grossolanamentte interpretata. Se invece si ammette, come fa la filosofia volizionale, che la volontà ha realmente la capacità di produrre questi effetti, non lo si può che fondandosi sull'evidenza intrinseca della proposizione. Ma una causa

la cui capacità a produrre l'effetto è evidente intrinsecamente, è una causa efficiente, perchè noi sappiamo che è questo uno dei caratteri che distinguono la causa efficiente dal semplice antecedente di una sequenza invariabile. Per conseguenza dire che la capacità della volontà di produrre questi effetti sembra evidente intrinsecamente e che si ammette perchè sembra evidente intrinsecamente, è lo stesso che dire che la volontà si considera come la causa efficiente di questi effetti, e che si ammette che essa è capace di produrli perchè se ne considera come causa efficiente Ora è certo che se non si ammettesse che la volontà è capace di produrre questi effetti, non si supporrebbero delle volontà ipotetiche che li producono realmente nell' universo. Ne segue che la filosofia teologica e le altre forme della filosofia volizionale mancherebbero di base, se la volontà non si considerasse come causa efficiente (1).

3º Vi hanno, dice Hume, in questa piccola parte dell'universo che noi conosciamo, quattro principii d'ordine (cioè di finalità, di appropriazione di mezzi ad un fine): l'intelligenza, l' istinto, la generazione e la vegetazione. L'esperienza ci mostra che tutti questi principii sono cause di effetti simili (cioè di oggetti o di fenomeni in cui vediamo dell'ordine o della finalità) — se conoscessimo l'universo in tutta la sua estensione e in tutta la sua varietà, scopriremmo forse altre cause di tali effetti —. Sarebbe dunque un'induzione altrettanto fondata di riguardare uno o un altro di essi come causa generale dell' ordine o della finalità nell' universo, e il teleologista non potrebbe giustificare la sua parzialità quando ne preferisce uno agli altri, spiegando il cosmos per l'intelligenza piuttosto che per l'istinto o per la generazione o per la vegetazione (2).

(1) Cfr. cap. IV. §. 9.

(2) Hume *Dialoghi sulla religione naturale*, parte VII.

Di questi quattro principii d' ordine di cui parla Hume, ne metteremo due da parte, cioè la generazione e la vegetazione: essendo le cause osservabili dei più importanti tra i fenomeni che vuole spiegare il teleologista, esse non potrebbero fornirgli una spiegazione, perchè egli cerca per questi fenomeni altre cause, da aggiungere alle osservabili. Noi ci limiteremo dunque a domandare al teleologista perchè ciò che egli chiama la finalità deve spiegarsi per l'intelligenza piuttosto che per l' istinto. L' argomento teleologico è un ragionamento fondato sull' analogia: le opere della natura, si dice, somigliano a quelle dell' intelligenza; dunque la causa dei fenomeni naturali è un'intelligenza. Ma con un ragionamento simile potrebbe dirsi: le opere della natura somigliano a quelle dell'istinto; dunque la causa dei fenomeni naturali è un istinto (risiedente nella natura stessa o in qualche forza animale esteriore alla natura). Sembra anche che il secondo ragionamento sarebbe più concludente del primo: esso si fonderebbe infatti sovra un' analogia più grande, le azioni della natura essendo uniformi, fatali e non imparate come quelle dell'istinto. Ma dice il teleologista: noi non possiamo spiegare la finalità per l' istinto, perchè sarebbe spiegare l' oscuro per il più oscuro. I fenomeni della natura in cui vediamo della finalità, esiggono una spiegazione perchè per se stessi sono incomprensibili: così essi non potrebbero spiegarsi che per qualche cosa che possa comprendersi da se stessa. Ora tale è solamente l'azione dell' intelligenza. L' azione istintiva, lungi di potere spiegare la finalità, è essa stessa uno dei casi di finalità che si tratta di spiegare. Questo caso non ha bisogno di essere spiegato meno degli altri, perchè non è meno degli altri incomprensibile: esso è anzi il più incomprensibile di tutti, perchè è il più sorprendente (gli atti dell'istinto essendo i fenomeni che somigliano di più agli atti dell'intelligenza, e ciò che ci sorprende

nella finalità della natura essendo che delle cause non intelligenti producano degli effetti che noi non possiamo comprendere che come prodotti da cause intelligenti) (1). Ma in che consiste quest' incomprensibilità dell' istinto, per cui il teleologista rifiuta di vedere in esso una spiegazione della finalità? Forse in ciò che noi non conosciamo bene il processo per cui si compie l' azione istintiva? Evidentemente no, perchè noi non abbiamo alcuna ragione per ammettere che i fenomeni devono essere prodotti dalle cause il cui modo d'azione ci è più conosciuto anzichè da quelle il cui modo d'azione ci è meno conosciuto, quando d' altronde conosciamo egualmente l'esistenza di queste cause e il loro legame costante con gli effetti che si tratta di spiegare. Il teleologista trova dunque l' azione istintiva incomprensibile perchè non vi ha in essa nè previsione dello scopo nè scelta cosciente dei mezzi che lo realizzano, ed egli non comprende un'azione indirizzata ad un fine che quando vi ha coscienza di questo fine e dei mezzi impiegati per raggiungerlo, in una parola quando quest'azione è prodotta dall'intelligenza (2). Così il ragionamento del teleologista si riduce in sostanza a questo:

(1) Janet *Le cause finali* pag. 125: «Precisamente perchè questi atti istintivi della natura umana sono analoghi ai fenomeni della natura in generale di cui cerchiamo la spiegazione, non è da essi che noi dobbiamo partire per ispiegare gli altri: perchè sarebbe allora spiegare *obscurum* per *obscurum*». Pag. 510: «Vi ha in effetto nella natura tre modi di azione, il meccanismo, l' istinto e il pensiero. Di questi tre modi due solamente ci sono conosciuti d'una maniera distinta: il meccanismo e l'intelligenza. L' istinto è ciò che vi ha di più oscuro, di più inesplicato..... l'istinto è essenzialmente una qualità occulta: sceglierlo per far comprendere la finalità, quando è esso stesso il caso di finalità più incomprensibile, non è spiegare *obscurum per obscurius?*»

(2) V. Janet *Ibid.* pag. 511, 541, ecc.

la finalità non si comprende che come un effetto dell'intelligenza; ma l'istinto non è l'intelligenza; dunque la finalità non può spiegarsi per l'istinto, ma deve spiegarsi solamente per l'intelligenza.

Questo ragionamento non è una petizione di principio nè qualche altro dei sofismi artificiali, con cui i metafisici cercano di dare una base fittizia alle loro teorie, fondate unicamente sui sofismi a priori o illusioni naturali del nostro spirito. Esso è la costatazione di fatti psicologici evidenti, ed esprime il motivo reale della dottrina del teleologista. Una spiegazione radicale infatti, qual è quella che cerca di dare una dottrina metafisica, deve avere per oggetto di dissipare o attenuare il mistero in cui la spiegazione scientifica sembra che lasci avvolta la produzione dei fenomeni. Questo deve essere dunque l' oggetto della spiegazione che il teleologista cerca di dare di ciò che egli chiama la finalità. Ma perchè esso si raggiunga, bisogna che il fatto che serve di spiegazione non sembri anch' esso un mistero, ma si creda di comprenderlo per se stesso, senza bisogno di spiegazione ulteriore. Ora è un dato incontestabile della nostra esperienza intima che un' azione in cui noi vediamo un' appropriazione di mezzi ad un fine, se si compie con intelligenza (cioè con previsione del fine e con scelta cosciente dei mezzi), noi crediamo di comprenderla; se si compie altrimenti, p. e. per istinto, ci sembra incomprensibile. Questo secondo noi è un fenomeno psicologico da cui non può tirarsi alcuna conclusione sulla natura reale dei due modi di azione: se l'azione intelligente ci sembra comprensibile e l'azione istintiva misteriosa, è semplicemente perchè la prima è un fatto che ci è molto familiare, mentre la seconda non lo è, e i fatti più familiari sono i soli che noi crediamo di comprendere e che ci sembra che possano spiegare gli altri fatti, se noi riusciamo ad assimilarli ad essi. Ma il nostro scopo attuale non è di dare la ragio-

ne di questo fenomeno psicologico nè di decidere se esso abbia o no un significato obbiettivo: per ora non c'importa che di costatarlo, e di notare il suo rapporto con l' idea di causa efficiente. Noi sappiamo che una delle differenze, inseparabili del resto l'una dall' altra, tra la causazione efficiente e la semplice sequenza invariabile, è che nella prima noi crediamo che il legame tra la causa e l' effetto sia intelligibile per se stesso, mentre nella seconda ci sembra un mistero. Che significa dunque che noi crediamo di comprendere l' azione intelligente, ma l'azione istintiva ci sembra misteriosa? non altro che nella prima troviamo una causazione efficiente, e nella seconda una semplice sequenza invariabile. Noi vediamo così sotto un terzo aspetto che la base dell' argomento teleologico è l' idea di causa efficiente. Infatti quest'argomento non potrebbe essere concludente, se si ammettesse che i fatti che la dottrina delle cause finali spiega per l' intelligenza, potrebbero spiegarsi anche per l'istinto; e il teleologista non esclude quest'ipotesi che perchè la spiegazione che egli cerca è una spiegazione per le cause efficienti. La causa efficiente della finalità, in virtù delle tendenze spontanee del nostro spirito, egli non può trovarla che nell'intelligenza: se la causa della finalità significasse per lui degli antecedenti a cui certi fatti seguono invariabilmente, egli troverebbe questa causa egualmente nell'istinto, e la spiegazione per l'istinto (supposto che egli non avesse altro scopo che di spiegare i fenomeni) gli sembrerebbe così soddisfacente che quella per l' intelligenza.

Ciò che abbiamo detto in questo paragrafo deve essere completato per ciò che diremo nei due paragrafi ultimi del capitolo: ivi troveremo un' altra prova, da aggiungere alle considerazioni precedenti, nella teoria psicologica sull'idea di causa che chiameremo: *il concetto di causalità dell'antropomorfismo.*

Art. 2.

L'animismo come spiegazione dei fenomeni biologici.

§ 8. Si dice animismo, come si sa, la dottrina che l' anima è il principio della vita organica. Questo significato della parola animismo si deve distinguere da quello in cui l'usa il Tylor e in cui noi stessi l'abbiamo usata nei paragrafi precedenti, cioè come denotante la credenza che il soggetto dei fenomeni psichici è una *sostanza* (cioè una cosa permanente come gli oggetti che occupano lo spazio), e che tali sostanze possono esistere, ed esistono effettivamente, separate da corpi organici. I due significati non differiscono solamente nella connotazione, ma anche nella denotazione non coincidono che imperfettamente, poichè se l'umanità, in generale, ha visto in questa sostanza che è il soggetto dei fenomeni pschici, anche il principio della vita organica, molti filosofi spiritualisti moderni, a cominciare da Cartesio, hanno avuto un'altra dottrina; di più si può ammettere che l'anima è il principio della vita organica, anche ammettendo che essa non è una sostanza, ma il semplice complesso dei fenomeni psichici. La dottrina che l'anima è il principio della vita organica non è per se stessa una spiegazione antropomorfistica dei fenomeni biologici — questa suppone che si faccia dell'anima la causa produttrice dei movimenti vitali e l' operaia dell'orgazizzazione del proprio corpo —; ma essa lo diviene facilmente, perchè, da una parte, il corpo vivente è eminentemente la sede di quei fenomeni che sembrano reclamare più energicamente una spiegazione antropomor-

fistica, cioè la spontaneità, almeno apparente, del movimento, e una struttura e delle azioni indirizzate ad un fine; e da un'altra parte, l'anima individuale è l'agente che si offre della maniera più ovvia come principio di una tale spiegazione, essendo un agente conosciuto, mentre ogni altro non sarebbe che ipotetico.

Ma quantunque l'animismo, nel senso stretto, significhi la dottrina che ammette come causa dei fenomeni biologici l'anima stessa, cioè il soggetto cosciente che è il *me* dell' organismo, noi estenderemo questo nome, non essendovene uno più conveniente, anche alle dottrine per cui le cause dei fenomeni biologici sono degli agenti pure coscienti e risiedenti nell'organismo stesso, ma distinti dall'anima, dal *me*, di quest'organismo. Quest'altra forma dell'animismo è necessariamente una spiegazione antropomorfistica, perchè se questo principio vitale o questi principii vitali, che, oltre all'anima, si ammettono risiedere nell'organismo e vivificarlo, vengono dotati di coscienza, non é evidentemente che per assimilare le operazioni di questi principii alle nostre proprie azioni coscienti, volontarie. Fra quest' altra forma dell'animismo e la prima, cioè l'animismo nel senso stretto, vi ha questa differenza rilevante, che in quella l' agente che serve da principio di spiegazione è ipotetico, mentre in questa ipotetica è solamente l'azione che gli si attribuisce. Nondimeno noi riuniremo in un concetto comune queste due spiegazioni dei fenomeni biologici, costituendo l'una e l'altra una forma determinata dell'antropomorfismo, che si distingue dalle altre per questi due caratteri: che la spiegazione non si applica che a una categoria particolare di fenomeni (i biologici); e che l' agente che serve da principio di questa spiegazione non è trascendende (come nella spiegazione teologica), ma immanente, cioè risiedente nell'essere stesso che è la sede dei fenomeni.

§ 9. I fatti per cui i fenomeni biologici sembrano particolarmente proprii a ricevere una spiegazione antropomorfistica, sono, come abbiamo osservato, questi due: la spontaneità (almeno apparente) dei movimenti vitali, e il loro aggiustamento ad uno scopo. Un esempio di animismo diretto particolarmente alla spiegazione della spontaneità dei movimenti vitali, lo troviamo nei filosofi greci. Secondo Aristotile, uno dei caratteri per cui i suoi predecessori aveano determinato la natura dell'anima, è che essa è il principio dei movimenti del corpo, che essa produce essendo essa stessa in movimento, e comunicando al corpo il movimento proprio (1). Platone, dando una forma rigorosa a questo concetto, attribuisce all'anima un movimento spontaneo — ciò che costituisce la essenza stessa di questa, che egli definisce: ciò che muove se stesso — e spiega i movimenti del corpo vivente per la trasmissione dei movimenti dell'anima, come quelli dell'universo materiale per la trasmissione di quelli dell'anima cosmica. Questa spiegazione dei movimenti degli esseri animati sembra ad Aristotile troppo meccanica — egli la paragona alla fantasia di un autore comico che Dedalo aveva dato il movimento a una Venere di legno, infondendole dell'argento vivo —; ma é evidente che essa é costruita sul tipo delle spiegazioni antropomorfistiche, assimilando l'anima a un uomo o un animale, e il modo in cui essa mette in movimento gli organi del corpo, a quello in cui l'uomo o l' animale mette in movimento gli oggetti esteriori. A dir vero, l'oggetto precipuo di queste dottrine non era di spiegare i movimenti vitali indipendenti dalla volontà assimilandoli ai movimenti volontari — ciò che costituisce l'essenza dell'animismo come spiegazione antropomorfistica dei fenomeni

(1) V. Aristot. De an. l. I, c. II e III.

biologici —, ma piuttosto di spiegare i movimenti volontari stessi al punto di vista del dualismo primitivo, che fa dell'anima e del corpo due sostanze distinte, tutte e due materiali. Ma questa spiegazione dei movimenti volontari era anche applicata certamente ai movimenti vitali indipendenti dalla volontá. É ciò che si vede evidentemente nella dottrina di Platone, quando ammette che l'anima é in un movimento continuo — ciò che non può avere altro scopo che di spiegare il movimento continuo che caratterizza la vita —, e la divide in tre parti, alloggiandole nelle tre parti del corpo che riguarda come centri delle funzioni vitali — per ispiegare come i movimenti in cui consistono queste funzioni, possano essere prodotti dai movimenti dell'anima —. Questa spiegazione animista dei movimenti vitali assume una forma sistematica nella dottrina degli Stoici: l'anima si diffonde e penetra in tutte le parti dell'organismo, tenendole unite fra di loro e promuovendo tutte le funzioni della vita; essa ha la potenza di muovere se stessa, e produce tutti i movimenti vitali dando loro l'impulso col proprio movimento (1).

Ma l'animismo assume più propriamente il carattere di una spiegazione antropomorfistica, quando ammette che l'anima produce i fenomeni vitali con conoscenza e con intenzione. Allora esso ha principalmente per iscopo di spiegare la finalità di questi fenomeni. I rappresentanti di questa forma dell'animismo sono sovratutto Stahl e i suoi seguaci (tra i quali possiamo anche comprendere alcuni dei fisiologi della scuola *vitalista* di Montpellier) (2). Secondo Stahl l'anima è il principio di

(1) v. Ogereau Saggio sul sist. filosof. degli Stoici, c. IV.

(2) V. Lemoine, *Il vitalismo e l'animismo di Stahl*, pag. 195 e seguenti.

tutti i fenomeni della vita, e li produce con intelligenza e volontà, quantunque non ne abbia coscienza. I movimenti del corpo devono avere una causa spirituale, perchè la causa del movimento non può essere che immateriale — e infatti la materia è incapace di movimento spontaneo —; di più, i movimenti vitali manifestando una meravigliosa appropriazione di mezzi a fini determinati, questa causa deve essere, non solo spirituale, ma anche intelligente. Ora l'anima è il solo agente conosciuto in cui si ritrovino questi caratteri: dunque la causa di tutti i movimenti vitali è l'anima, quella stessa che è il soggetto della nostra ragione e la causa dei nostri movimenti volontari. Così è l'anima che, come fa muovere i muscoli volontari, fa pure respirare i polmoni, battere il cuore, circolare il sangue, secernere il fegato, digerire lo stomaco; separa dal sangue gli umori corrotti e li rigetta al di fuori; fa succedere il sonno alla veglia, il riposo al movimento. È essa che si costruisce il proprio corpo, e dopo uscito dal seno materno, lo conserva, lo sviluppa, lo restaura continuamente con tutti gli atti che compongono la nutrizione, lo cura e lo guarisce nelle malattie. È essa, in una parola, che governa e compie tutte le funzioni dell'organismo, producendo con la volontà tutti i movimenti delle sue parti, quelli che si considerano come automatici non meno che quelli che si chiamano volontari. Quando abbiamo detto che l'anima produce i fenomeni della vita con intelligenza e volontà, si deve dare a queste parole tutta l'estensione di cui sono suscettibili: l'oggetto della volontà dell'anima sono gli scopi ultimi a cui le funzioni della vita sembrano indirizzate, cioè di realizzare la forma che costituisce il piano speciale dell'organismo, e dopo la formazione di quest'organismo, di conservarlo e preservarlo dalla corruzione e dalla morte; i mezzi che la natura sembra adoperare in vista di questi scopi, sono l'opera dell'intelligenza e dell'artifizio sapiente dell'anima.

**

Per conseguenza Stahl attribuisce all'anima una conoscenza naturale della struttura del corpo, più completa che quella di qualsiasi anatomista, la scienza della fisiologia, della patologia e della terapeutica, l'arte maravigliosa di dirigere con la più sapiente economia tutte le funzioni dell'organismo, e quella dell'architettura e della fabbricazione dell' organismo stesso. Questa intelligenza incosciente che governa le funzioni organiche l'autore la chiama, λόγος, e la distingue dal λογισμός: il λογισμός è una conoscenza riflessa, ragionata; il λόγος è una conoscenza istantanea, intuitiva, che non si fonda sul ragionamento, ed è indipendente dall'esperienza e dai sensi. L'anima, nell'amministrazione della vita organica, é soggetta pure a degli errori—allora al λόγος essa sostituisce il λογισμός —: questi sono le cause delle malattie, e quindi della morte. (1)

Fra i precursori di Stahl non vi hanno solamente dei mistici, come Van Helmont e Paracelso (2) (il cui *archeo* non

(1) V. Lemoine, *Il vitalismo e l'animismo di Stahl.*

(2) Il modo di operare dell'archeo di Paracelso somiglia perfettamente a quello di un fabbro. Secondo Paracelso il pane e la carne contengono già l'occhio, il naso, il fegato, ecc.; nei succhi della terra si trovano nascosti il fiore, le foglie, ecc.: l'archeo tira dagli alimenti, per via di separazione e di reiezione, ciascun membro e ciascuna parte del corpo vivente, come uno scultore, dice Bacone, togliendo da una massa grossolana di legno o di pietra tutto il superfluo, ne tira così la forma d'una foglia, d'un fiore, d'un occhio, d'un naso, ecc. Notiamo la curiosa analogia con la dottrina di Anassagora delle *omeomerie* (particelle similari dell'acqua, della pietra, dell'osso, della carne, ecc.) che al principio erano tutte mescolate insieme, e del Nous che introduce l'ordine nel mondo, operandone la segregazione. — La dottrina degli archei non è un animismo che in un senso lato; ma

differisce dall'anima di Stahl che perchè le operazioni di cui non abbiamo coscienza, che questi attribuisce al nostro *me*, si attribuiscono invece a un *me* distinto dal nostro), ma anche degli scienziati seri, quali Harvey — quantunque le sue scoverte abbiano determinato la prevalenza della concezione meccanica della vita — e Borelli — malgrado che sia stato il capo della scuola *iatro-matematica.*—Il principio fecondatore, dice Harvey, è in tutti gli esseri lo stesso o di una natura consimile; è qualche cosa di divino, analogo al cielo, all'arte, all'intelletto, alla provvidenza. Egli scrive un capitolo che ha per titolo *ovum non esse opus uteri sed animæ*, e spiega lo sviluppo dell'embrione attribuendo un' anima all' uovo stesso, e conformandosi all'avviso del poeta: *Spiritus intus alit, totamque infusa per artus Mens agitat molem.*

Borelli in un luogo della sua celebre opera *De motu animalium* assume a provare che è possibile che il moto del cuore sia prodotto da una facoltà animale conoscitiva. Egli induce che l' anima conoscitiva è il principio dei movimenti del cuore dall' accelerazione e rallentamento della circolazione per gli affetti dell'animo: l'una e l' altra variazione della pulsazione è prodotta, egli dice, dall' apprensione e dalla persuasione che sono facoltà dell' anima conoscitiva; dunque il movimento del cuore è prodotto da una facoltà senziente ed appetente, e non da un' ignota necessità. Tra i fisiologi eminenti che indipendentemente da Stahl hanno ammesso delle idee analoghe alle sue, dobbiamo anche ricordare Hoff-

Leibnitz parla di alcuni settatori di Van Hemont e di alcuni peripatetici, fra cui Giulio Scaligero, che ammettevano che l'anima si fabbrica il proprio corpo (V. Leibnitz *Considerazioni sui principii di vita e sulle nature plastiche*, ed. Dutens t. II parte I pag. 43). Sono dei precursoni più diretti dell'animismo di Stahl.

mann, che ammetteva un fluido vitale diffuso in tutto l'organismo, e attribuiva a tutte le particole di questo fluido un'idea determinata dell'organismo intero, secondo la quale esso forma il corpo e lo conserva per il suo movimento.

Tra i biologi dell'antichità Stahl vede un suo precursore nello stesso Ippocrate, pretendendo che la natura di cui parla quest' autore, che erudita senz'aver imparato, fa tutto ciò che è conveniente, sia la ragione che opera senza coscienza. Ma, come dice Galeno (1), Ippocrate non determina che cosa sia questa natura, di cui celebra e ammira sempre la potenza in ciascuno dei suoi trattati: ciò che gli si potrebbe attribuire è, non la personificazione di questa forza formatrice e medicatrice ch' egli chiama la natura, ma, come nei sistemi di finalità immanente o incosciente, p. e. in Aristotile, questa vaga assimilazione (che è anch' essa una forma dell'antropomorfismo) delle operazioni della natura a quelle dell' uomo, consistente a supporre che anche la natura opera per un fine, quantunque senza conoscenza e senza intenzione (2). Come

(1) De placitis Hippocratis et Platonis, l. IX, c. VIII.

(2) Questa stessa vaga assimilazione delle operazioni della natura a quelle dell' uomo vi ha pure in certe dottrine vitaliste, che ammettono delle forze plastiche o formatrici dell'organismo, agenti secondo un piano definito ma prive di conoscenza, attribuendo, come dice un autore, a ciò che non è considerato che come della materia estremamente rarefatta (o anche come immateriale, ma senza sensibilità e senza coscienza) delle proprietà e un'azione che appartengono alla potenza e all'intelligenza più elevata (v. Revue scientifique, année 7, pag. 64). È un antropomorfismo sottile, come si vede della maniera più evidente nella dottrina di Cudworth, che assimila il modo di azione della sua *natura plastica* agli atti conformi a uno scopo che noi eseguiamo automaticamente in forza dell' abitudine, e alle azioni istintive. Tali dottrine devono distinguersi senza dubbio dallo animismo (anche nel senso lato), ma non può dirsi che siano con esso senza analogia.

esempio di tendenze animiste (aventi un carattere nettamente antropomorfistico e teleologico) nell'antichità, si può citare invece Galeno stesso. Nel suo opuscolo *De formatione foetuum* egli rigetta l'opinione che questa avvenga senza provvidenza, e dichiara che nelle parti materiali non ha trovato alcuna ragione efficace a spiegare la formazione degli animali. Egli propende piuttosto a credere o che i singoli organi siano stati costruiti da altrettante anime che, formatili, li governano, o che tutto il corpo sia stato formato da un'anima comune che governa tutto l'organismo. Ciò che però lo rende dubbioso é il non conoscere noi quest' anima o queste anime, che esisterebbero a lato della parte principale della nostra ragione, cioè di quella di cui abbiamo coscienza.

Un animismo più o meno vicino a quello di Stahl non ha mancato di sostenitori fra i moderni filosofi spiritualisti — benché la più parte di essi si tengano al punto di vista cartesiano, che spiega i fenomeni biologici meccanicamente, e non vede nell'anima che il soggetto dei fatti di coscienza — Noi non ricorderemo che Rosmini e Gioberti.

Rosmini attribuisce all'anima, come dotata di senso e di appetito, la formazione e lo sviluppo dell'embrione, i processi della nutrizione e della riproduzione degli organi, e tutti i movimenti dell'organismo che si compiono d'una maniera secondo noi automatica (1). Egli distingue la propria dottrina da quella di Stahl, perché essa non spiega le funzioni della vita per l'anima razionale e i suoi attributi, cioè la conoscenza e la volontà, ma per l'anima sensitiva e gli attributi di questa, cioè il senso e l' istinto animale (2). Ma questa distinzione

(1) *Psicol.* 472-473, 1090, 1789, 1791, 1793, 1817, 1848-1850, 1857-1858, 1880-1884, 1899-1913, 1960, 1980, 2139, 2147, ecc.

(2) *Psicol.* 398-413. Cfr. parte 2, l. II, c. IX.

è fondata sopra una psicologia chimerica, e svanisce necessariamente come un' ombra, come tutte le distinzioni arbitrarie di questa psicologia. Anche l'anima sensitiva di Rosmini conosce e vuole, anch'essa agisce per uno scopo (1): la vera differenza fra le due dottrine è nella natura degli scopi a cui tende l'azione dell'anima. L'anima razionale di Stahl vuole il bene dell'organismo, e cerca i mezzi più opportuni per raggiungerlo: l'istinto animale di Rosmini è incapace di scopi lontani, e non tende che alla soddisfazione immediata del senso; produce i movimenti che apportano del piacere, ed evita ogni stato che apporta della sofferenza (2); se la più parte dei movimenti vitali hanno per fine ultimo il bene dell'organismo, è l'effetto d'un'armonia prestabilita dal Creatore, che ha legato ordinariamente il piacere alle azioni utili, e la sofferenza alle azioni dannose (3). L'in-

(1) *Psicol.* 1803-1805, 1810, 1848-1850, 1858-1860, 1868-1870, 1890-1893, 1937-1944, 1984-1986, 2057-2061, 2087, 2136 e nota, 2138, 2147, 2156-2158, 2173-2175, 2184, 2208-2210, ecc.

(2) *Psicol.* 1098-1100, 1801-1810, 1848-1850, 1866-1870, 1888, 1893, 1899, 1935-1944, 1957, 1984-1986, 2054, 2057-2061, 2083, 2093-2094, 2136 nota, 2138, 2158, 2183-2184, 2208, ecc. La legge del sentimento fondamentale (cioè dell'anima sensitiva) è di atteggiarsi nel modo più gradevole o meno penoso che gli è possibile (*V. Psicol.* 472, 474, 1090, 1935-1936, 2081, ecc.) Atteggiarsi nel modo più gradevole o meno penoso è per il sentimento fondamentale produrre nel corpo gli stati che gli riescono i più gradevoli o i meno penosi, perchè il corpo fa parte del sentimento fondamentale, vi è contenuto, il sentito, cioè il corpo, non esistendo che nel sentimento, e il senziente e il sentito, l'anima e il corpo, essendo i due poli opposti, ma indivisibili, di un'esistenza unica, che è appunto il sentimento (V. il mio studio sulla *Dottrina di Rosmini sull'essenza della materia).*

(3) *Psicol.* 407, 417, 1888, 1893, 1935-1944, 2136 nota, 2158, ecc.

coscienza delle azioni vitali dell'anima si spiega, secondo Rosmini, per due ragioni: perchè la coscienza appartiene all'intelligenza e non al senso; e perchè le funzioni organiche, nelle diverse parti del corpo, possono essere prodotte da principii sensitivi indipendenti, sino a un certo punto, dal principio sensitivo dominante, cioè dall' anima propriamente detta (6).

Gioberti attribuisce anch'egli i fenomeni vitali a una azione istintiva dell'anima, di cui non abbiamo coscienza (2): in virtù dell'istinto l'anima fabbrica il suo corpo «come l'ape fa l'arnia e l'uccello il suo nido» (3). Ma l'istinto di Gioberti somiglia più che quello di Rosmini al λόγος di Stahl, perchè esso è, secondo il nostro filosofo, una sorta di ragione intuitiva, un'intelligenza implicata, fatale ed incosciente (4).

Ma più che le opinioni dei filosofi di questa scuola hanno per noi interesse le idee essenzialmente affini — malgrado la concezione meccanica e le tendenze materialiste della scienza contemporanea — di parecchi scienziati e filosofi del nostro tempo, che partecipano all'odierno movimento scientifico, e di cui alcuni devono contarsi tra i suoi rappresentanti più eminenti. Fra

(6) *V. Psic.* 1908-1909. «Sembra, dice l'autore, che anche i diversi sistemi ed organi principali del corpo umano godano di una vita speciale loro propria... Quanto meno poi tali sensioni (quelle dei loro principii sensitivi) sono subordinate a quel principio senziente che costituisce l'individuo animale, tanto più si sottraggono alla coscienza intellettiva».

(2) V. Protologia v. II, pag. 32.

(3) Ivi pag. 20.

(4) V. i luoghi citati e cfr. il paragr. 17 di questo capitolo. Per gli spiritualisti francesi che ammettono l' animismo (come spiegazione antropomorfistica dei fenomenti vitali) V. Lemoine op. citata cap. IX.

essi dobbiamo dare il primo luogo a Wundt, che si professa apertamente animista, quantunque non consideri l'anima come una sostanza, come facevano gli animisti antichi. L'organizzazione fisica, dice Wundt, è una creazione dello spirito, almeno in quanto essa si conforma a dei fini. Solo la supposizione che lo sviluppo psichico ha creato il corpo rende comprensibile il fatto della finalità di tutti i fenomoni della vita. Ecco qual è il fondamento di questa finalità: una parte dei fenomeni della vita, le azioni volontarie coscienti, emanano immediatamente da motivi diretti verso uno scopo; l'altra parte, più considerevole, si compone dei residui, per dir così, pietrificati d'azioni anteriori, emanate anch'esse da motivi diretti verso uno scopo. L'abitudine di ripetere dei movimenti, che erano primitivamente fondati su un'intenzione cosciente, ha per effetto di renderli infine puramente incoscienti e meccanici; e questi movimenti in origine volontari, che l'abitudine ha meccanizzati, per la trasmissione ereditaria dei caratteri acquisiti, si trovano nei discendenti sin dal principio meccanici. È così che si spiega l'origine delle azioni riflesse: che esse siano dei residui di movimenti voluti resi abituali, delle azioni volontarie divenute stabili e meccaniche, lo mostra il loro carattere di finalità, che ci dà una prova della presenza in origine di rappresentazioni degli scopi, le quali agivano come motivi. In tutti i casi in cui un movimento meccanico presenta nettamente il carattere di finalità, noi dobbiamo ammettere ch'esso tira la sua origine dalle azioni volontarie, perchè, nello stato attuale della scienza, è unicamente lo sviluppo della volontà che provoca, negli animali, dei movimenti conformi a uno scopo (1).

(1) V. Wundt *Elementi di psicologia fisiologica* cap. XXI. 2, cap. XXIV. 2, *Compendio di psicologia* § 14, 10, § 19, 5 a, ecc.)

Come quella di Wundt e come le moderne in generale, la più parte delle altre dottrine animiste contemporanee si propongono specialmente di spiegare la finalità della natura organica. L'intelligenza incosciente che presiede alla formazione dei tessuti corporali, è, dice Murphy, la stessa intelligenza che diviene cosciente nello spirito. La intelligenza che forma le lenti dell'occhio, è la stessa intelligenza che, nello spirito dell'uomo, comprende la teoria delle lenti; l'intelligenza che scava le ossa e le penne dell'alà degli uccelli per combinare la leggerezza con la forza, è la stessa intelligenza che, nello spirito dell'ingegnere, ha immaginato la costruzione di pilastri di ferro scavati come queste ossa e queste penne. Wallace, esponendo questa dottrina, crede dalla sua parte che varrebbe meglio di sostituire a questa intelligenza incosciente e impersonale delle intelligenze coscienti e personali (1).

Delboeuf non solo ammette che le azioni riflesse e tutti i movimenti automatici che si compiono nell'organismo, sono delle azioni originariamente volontarie, che l'abitudine ha macchinalizzate, e che si sono trasmesse così ai discendenti (2), ma nella produzione dei fenomeni biologici fa anche intervenire una sensibilità e un'intelligenza attuali. La nutrizione (cioè la funzione della reintegrazione dei tessuti dopo il parziale consumo della loro sostanza) e la evoluzione dell'ovulo sono determinate da un bisogno sentito, da un desiderio (3); la divisione del lavoro fisiologica è una divisione del lavoro nel senso umano, l'organismo essendo un'associazione *volontaria*, in cui ciascun membro della comunità — che è dotato di sensibilità, d'intelligen-

(1) V. Revue scient. ser. I. t. VII, pag. 607.

(2) V. *La materia bruta e la materia vivente*, pag. 106, 119-120, 127, 146, 174, 176.

(3) Ivi p. 79, 132.

za e di libero arbitrio — si è adattato a una funzione particolare, lavorando anche per gli altri, e chiedendo che, in cambio, anche gli altri lavorino per lui (1).

Il naturalista americano Cope spiega l'evoluzione organica per una forza di crescenza determinata a propagarsi in tale o tal altro senso dal desiderio o l'immaginazione dell'animale. L'intelligenza, egli dice, è l'origine del meglio, mentre la selezione naturale (di Darwin) è il tribunale a cui sono sottomessi tutti i risultati ottenuti per la forza di crescenza (2).

Secondo il prof. Vignoli tutte le funzioni della vita sono accompagnate e determinate da un'attività psichica: la stessa facoltà psichica che opera negli atti coscienti dell'uomo e degli animali, opera pure, in una forma incosciente, ma essenzialmente identica, nelle loro funzioni che ordinariamente si considerano come puramente fisiologiche, e in quelle corrispondenti dei vegetali, e si ritrova anche in esse coi suoi tre attributi fondamentali di senso, volontà ed intelligenza (la quale si manifesta da per tutto come coordinazione spontanea di mezzi ad un fine). Nei vegetali l'attività psichica ha sempre operato d'una maniera incosciente; ma negli animali le funzioni che *ora* sono dovute a un'attività psichica incosciente, furono *all'origine* degli atti anch'essi coscienti. Le azioni riflesse e tutti gli atti *apparentemente* automatici che si compiono nell'organismo animale, hanno un'origine analoga a quella che l'autore, con molti altri, attribuisce a tutti gl'istinti—noi ritroviamo lo stesso concetto che abbiamo già trovato in Wundt e in Delboeuf—: sono delle abitudini contratte dagli antenati per la ripetizione frequente di atti coscienti, che per questa ripetizione stessa divennero poi incoscienti, e si trasmisero così per eredità organica; nei discendenti persiste ancora l'attività psichica originaria, ma manca la coscienza. Gli organi che *ora* si formano (nello sviluppo embriologico) per una forza incosciente, quantunque sempre psichica, si formarono *all'origine* per un'attività psichica esercitantesi con coscienza. Questa è il fattore precipuo dell'evoluzione del mondo vivente: l'animale modifica continuamente il proprio organismo per un esercizio spontaneo e conscio dei suoi organi appropriato alle condizioni successive della sua esistenza; e queste modificazioni riappariscono per eredità nei discendenti, e si fissano nella specie. Di là questo meraviglioso adattamento degli organismi ai loro bisogni e l'illusione a cui esso dà luogo di cause finali preconcepite e prestabilite che presiedettero alla creazione degli organismi stessi. Il carattere teleologico è innegabile in tutti i fenomeni degli esseri organizzati; ma esso si spiega per la volontà e l'intelligenza di questi esseri stessi, e non per una volontà e un'intelligenza sopramondane (1).

(1) Ivi p. 174.

(2) *Revue des cours scientifiques.*

(1) V. *Legge fondamentale dell'intelligenza nel regno animale*, specialmente i capit. III-VI — Hartmann è troppo lontano da una spiegazione naturalistica dei fenomeni per poterlo comprendere tra i filosofi di cui è quistione nel testo. Noi abbiamo parlato (§ 6) del suo sistema come di una forma della filosofia teologica, perchè esso è una spiegazione generale del mondo, il cui principio non differisce essenzialmente dal Dio del teismo (l'Incosciente ha la aggezza assoluta, l'onniscienza, l'onnipotenza, l'onnipresenza, ecc.—v. Filos. dell'Incosc. parte III, c. VIII e XII), e ne parleremo ancora (§ 15) come di una forma del *panpsichismo*, perchè l'incosciente, oltre ad essere la causa officiente di tutti i fenomeni, è anche l'*in sè* della materia, che per conseguenza si risolve anch'essa in spirito. Ma è evidente che la base di questo sistema, su cui poi l'autore costruisce il suo panteismo e il suo panpsichismo, è un'interpretazione animista dei fenomeni biologici, come può vedersi dando uno sguardo alle due prime parti della sua opera fondamentale, che compongono la *fenomenologia*

Altre dottrine non si preoccupano del carattere teleologico della natura vivente, ma ciò non deve impedirci

---

dell'Incosciente. La fenomenologia dell'Incosciente comprende quei fatti stessi a cui si è applicata la spiegazione animista: la formazione dell'organismo, la virtù medicatrice della natura, l'attività dei centri del midollo spinale e dei gangli, l'istinto, i fenomeni, secondo l'autore, istintivi dello spirito umano, ecc.; e questi fatti sono spiegati della stessa maniera con cui li spiega l'animismo (p. e. l'anima si costruisce il suo corpo, come nella dottrina di Stahl). Il concetto di un'attività psichica incosciente, in Hartmann come in tanti altri autori di cui abbiamo parlato o di cui parleremo, nasce naturalmente sul terreno della spiegazione animista. L'incosciente di Hartmann non è che l'istinto, interpretato come il risultato di un atto razionale, di cui l'agente non ha coscienza: è l'azione dell'istinto o di alcun che di analogo che egli vede in tutti i fatti di cui è quistione nella *fenomenologia dell'incosciente*. Quest'atto razionale da cui, secondo lui, risulta l'istinto, pare necessariamente all'autore un atto incosciente, perchè tale lo dimostra l'esperienza (supposto che esso si dia realmente) nei pretesi fatti istintivi dello spirito umano, e perchè sarebbe troppo strano d'interpretare le azioni istintive degli animali o delle piante attribuendo loro una ragione esplicita e cosciente, superiore, come supporrebbero i suoi effetti, alla ragione stessa dell'uomo. Quest'atto gli sembra inoltre, non solo incosciente per l'individuo, ma assolutamente incosciente, perchè, se non fosse così, dovrebbe appartenere ad un'altra coscienza, e quindi non sarebbe un atto dell'individuo stesso, ciò che importerebbe un'azione *diretta* di uno spirito su di un altro (vale a dire un'influenza *immediata*, non per l'intermediario di manifestazioni esteriori e sensibili), che l'autore trova inconcepibile e che sarebbe effettivamente un vero mistero—è il motivo per cui Leibnitz ha negato l'azione reale di una monade su di un'altra—. (V. Filos. dell'Incosc. vol. II, c. VIII traduz. franc. pag. 223-224). Questa ragione incosciente deve essere di più *intuitiva* e non discorsiva, perchè essa agisce d'una maniera istantanea, non esita, ed è indipendente dall'esperienza. Essa deve avere inoltre la saggezza assoluta, perchè l'istinto (a quanto dicono i teleologisti) è

di vedere anche in esse delle forme dell'animismo e della spiegazione antropomorfistica. Tale è quella di Hewald Hering, che per ispiegare il fatto che sembra il più caratteristico e forse il più fondamentale della materia vivente, cioè l'eredità, ammette nella materia organica una memoria incosciente, sulla quale è basata la forza riproduttiva di cui è dotato l'essere vivente. Haeckel aderisce all'ipotesi di Hering: tutte le molecole organiche, o più propriamente tutte le *plastidule*, possiedono secondo lui della memoria; quest'attività manca alle altre molecole, ed è questa proprietà che distingue l'organismo vivente dai corpi inorganici privi di vita. « Noi siamo convinti, egli dice, che,

---

infallibile, e sceglie sempre i mezzi i più appropriati allo scopo. Con ciò abbiamo già fatto un buon tratto di via per avvicinarci agli attributi della divinità: il resto è una conseguenza necessaria dell'elevazione dell'Incosciente a principio di una spiegazione universale del mondo. L'incosciente deve avere l'onniscienza, perchè la sua intelligenza deve abbracciare tutte le connessioni dei fenomeni che costituiscono l'ordine e lo sviluppo dell'universo; la sua unità (monoteismo e panteismo) risulta dalla connessione di tutti i fenomeni e dalla suindicata impossibilità che uno spirito agisca su di un altro. (V. Fil. dell'incosc. vol. II c. VII trad. franc. pag. 200-201 e c. VIII, pag. 238). Ma quest'ingrandimento iperbolico dell'intelligenza incosciente non può dissimularci la sua umile origine: essa non è che l'istinto animale, interpretato come ragione. È una ragione istintiva come il λόγος di Stahl — che l'autore ha dimenticato di contare fra i precursori del suo concetto dell'incosciente —. Quest'incosciente—la cui applicazione immediata è, non dobbiamo dimenticarlo, una spiegazione animista dei fenomeni biologici — non è al fondo che lo stesso λόγος di Stahl, elevato a principio di spiegazione generale di tutti i fenomeni, e deificato per l'esaltazione all'infinito dei suoi attributi, onde servire alla spiegazione teleologica radicale e universale della vita e del mondo.

senza l'ipotesi di una memoria incosciente della materia vivente, le più importanti funzioni della vita sono insomma inesplicabili. La capacità di avere delle idee e di formare dei concetti, il potere del pensiero e della coscienza, dell'esercizio e dell'abitudine, della nutrizione e della riproduzione, riposa sulla funzione della memoria incosciente, la cui attività ha un valore infinitamente più grande che quella della memoria cosciente » (1) Preyer vuol estesa questa memoria incosciente a tutta la materia, perchè nei corpi viventi la materia non può possedere altre forze che nei corpi non viventi. « Per mettere d' accordo coi fatti della fisica e della chimica i fenomeni dell'eredità, è necessario d'attribuire a ogni materia una sorta di memoria, come alcuni hanno già fatto. Una persistenza delle più piccole particole nell'ordine e la disposizione in cui sono state poste il più spesso dalle forze esteriori, e una tendenza, che cresce con la ripetizione, a riprendere sempre la stessa situazione, anche allorchè le forze esteriori non agiscono più con l'intensità originale, tale è il primo grado di questa memoria ». (2) Qui l' animismo si confonde con l'ilozoismo, e noi anticipiamo sul soggetto dell'articolo seguente.

§ 10. L'assimilazione dei movimenti vitali indipendenti dalla volontà e dalla coscienza ai movimenti coscienti e volontari — che costituisce, come abbiamo detto, l'essenza dell'animismo, come spiegazione antropomorfistica dei fenomeni biologici — conduce facilmente all' ipotesi che l'individuo vivente e senziente contiene come sue parti altri individui inferiori pure viventi e senzienti, le cui coscienze sono distinte dalla coscienza centrale dell'individuo totale, cioè dall'anima dell'animale propria-

(1) *Psicologia cellulare*. trad. franc. p. 44.

(2) *Le forze dei corpi viventi* in *Rem. scientif.* t. VII. ser. 3.

mente detto. Noi abbiamo visto che secondo Rosmini i diversi sistemi ed organi del corpo umano godono d'una vita speciale loro propria, ed hanno dei principii sensitivi indipendenti, sino a un certo punto, dal principio supremo che costituisce l'individuo animale. Secondo Leibnitz ogni organismo contiene altri organismi inferiori, ciascuno sottoposto a una monade dominante, e questi similmente degli altri, e così di seguito all'infinito : il concetto animista, cioè lo sforzo di assimilare i movimenti automatici dell'organismo a quelli volontari, non è stato forse senza influenza su questa dottrina (1). Questa pluralità d'individui animati inferiori contenuti nell'individuo animale non è in certi casi che una forma di quella specie dell'animismo che spiega la vita organica per un principio psichico distinto dall'anima; invece di un principio unico, se ne ammettono più. È così nella dottrina di Van Hebnont, che, oltre all'*archeo* principale risiedente nella milza, incaricato di formare il corpo e di presiedere a tutte le sue funzioni, ammetteva pure un gran numero di *archei* subordinati, preposti ciascuno a un organo, a una funzione, a una parte, anche minima, del corpo umano. Dei concetti simili non furono sconosciuti all'antichità classica. Secondo Platone, (1) l'organo genitale nell'uomo e l'utero nella donna sono degli animali avidi di generare ; e Areteo afferma con lui che l'utero nella donna è come un animale vivente dentro un altro (3). Galeno (4) parla dell'opi-

(1) Come osserva Lemoine (*opera citata* pag. 160-161. Leibnitz ammetteva l'animismo di Stahl, salvo una differenza necessitata dal suo proprio sistema, cioè che l'anima non agisce *realmente* sul corpo, ma tra le idee e gli appetiti dell'anima e gli stati del corpo che ne sono gli effetti, non vi ha *vero* legame causale, ma semplicemente armonia prestabilita.

(1) Timeo 91 a-d.

(3) *Delle cause e dei segni dei mali acuti*, l. II. c. XI.

(4) *De formatione foetuum*.

nione di alcuni medici, che consideravano ogni muscolo come un essere animato, che percepisce la volontà dell'anima centrale dell'animale, ed eseguisce i movimenti da essa voluti. Egli stesso non trova questa ipotesi inverisimile, perchè noi muoviamo, egli dice, convenientemente le nostre membra senza conoscere i muscoli nè i nervi di questi muscoli. Sono, al fondo, delle dottrine analoghe a quelle dei fisiologi o filosofi moderni, che per ispiegare la finalità degli atti automatici dei centri nervosi inferiori, ammettono una coscienza o delle coscienze distinte dalla *nostra*, cioè dalla cerebrale, di cui sarebbero sede i centri del midollo spinale ed anche i gangli del sistema del gran simpatico. Un'altra estensione del dominio della coscienza, che deve evidentemente comprendersi nella stessa classe che i concetti precedenti, è la dottrina dell'animazione delle piante. Essa è d'altronde, quantunque Stahl si sia rifiutato di ammetterla, una conseguenza inevitabile del sistema animista. Così per l'anima delle piante non si spiegano solamente i fenomeni della vita vegetale che somigliano ai movimenti degli animali ordinariamente considerati come coscienti, (p. e. i fenomeni di locomozione spontanea delle spore delle alghe e di altre piante inferiori o quello della sensitiva che ripiega le sue foglie, « spaventata, come dice Hartmann, dal passo del viaggiatore »), ma anche quelli i cui analoghi negli animali stessi si riguardano d'ordinario come puramente fisiologici. Secondo un autore il grano di frumento sogna del suo fiore futuro (cioè si rappresenta precedentemente la forma chè col suo sviluppo tende a realizzare) (1); secondo un altro è per piacere agl'insetti o per sottrarre il prezioso germe alla rapacità degli uccelli che il fiore o i frutti si ornano dei colori

(1) Lotze *Psicologia fisiologica* trad. franc. pag. 124.

più seducenti (1); un terzo afferma che la foglia che muovendosi sul proprio picciuolo si orienta in modo da fruire il meglio possibile della diretta azione dei raggi luminosi, compie un atto intelligente (2); un altro che le piante rampicanti cercano degli appoggi, se ne accorgono quando li hanno trovati, e scelgono quelli che loro convengono di più, con la sicurezza infallibile dell'istinto, che è una ragione intuitiva ed incosciente (3). È in una parola, in tutti i fenomeni della vita vegetale che si vede un carattere teleologico, e per conseguenza un'attività psichica che ne è il principio. Gli autori moderni che ammettono queste dottrine, possono contare fra i loro precursori Plinio, Platone, Democrito, Empedocle, Anassagora, e insino all' autore del Manava-Dharma-Sastra (4). Il risultato ultimo a cui giunge questa estensione, al di là dei limiti consueti, del dominio della coscienza, è di attribuire un'attività psichica agli elementi stessi degli organismi, sì animali che vegetali. Huet attribuisce ad ogni

(1) V. Delboeuf *La materia bruta e la materia vivente*, pag. 173.

(2) V. Faggi *Principii di psicologia*, v. I. c. IV.

(3) Hartmann *Filosofia dell'incosciente*, trad. franc., vol. II, pag. 99-100 e 115.

(4) Naturalmente tra le credenze dei popoli primitivi o poco progrediti troviamo anche quella dell'animazione e, per dir così, dell'*umanizzazione* delle piante. « Numerose sono le leggende che attribuiscono a certi uomini la facoltà di comprendere il linguaggio delle piante, e reciprocamente. Il trattato d'agricoltura d'Ibu-al-Awâm consiglia d'intimorire gli alberi che non vogliono produrre dei frutti. Si deve batterli leggermente, dicendo loro che si taglieranno se continuano a non fruttare. Così pure, presso gli Slavi di Boemia, si gridava la sera agli alberi del giardino: Germogliate, alberi, germogliate, se no vi scorticherò ». (Goblet d'Alviella *L'idea di Dio secondo l'antropologia e la storia*, pag. 56).

molecola organica, oltre all'istinto e alla facoltà di essere impressionata, un senso della sua unità che costituisce una specie di amore di sè o della propria conservazione, delle simpatie e delle repulsioni, e il sentimento dei suoi legami naturali con gli altri elementi organici (1). Maupertuis accorda anche alle molecole organiche (e in generale a tutti gli elementi della materia) la memoria e l'intelligenza, e spiega per queste la formazione degli organismi (2). Questi concetti si pretende ora fondarli sull'osservazione, cercando di provare, per un'argomentazione che rammenta il *cumulo* di certi antichi sofisti, che la psiche deve estendersi quanto la vita, e che bisogna attribuirla anche alle cellule e alle molecole stesse del protoplasma. Noi non possiamo nè dobbiamo discutere questa dottrina, come nemmeno le altre di cui abbiamo parlato — noi non vogliamo che ricordarle, per mostrare quanto sia forte la tendenza del nostro spirito ad assimilare tutti i fenomeni alle nostre azioni volontarie e coscienti — ; segnaleremo solamente una circostanza, che non è certo un indizio di sobrietà scientifica, cioè il legame di quest'ipotesi, nei suoi rappresentanti più celebri, con speculazioni ilozoiste o paupsichiste (3).

§ 11. L'animismo consistendo essenzialmente per noi nella spiegazione antropomorfistica dei fenomeni biologici per un principio inerente nell'essere vivente stesso, noi dobbiamo anche vedere un'applicazione del concetto animista in certe dottrine sull'istinto animale, che lo spiegano riconducendolo all' intelligenza. Noi abbiamo già incontrato una forma di questa spiegazione quella

(1) V. Leveque *Scienza dell'invisibile*, pag. 52.

(2) Cfr. § 13.

(3) V. Haeckel *Psicologia cellulare* e Wundt *Elem. di psicol. fisiolog.*, v. I. cap. I, 1.

che potrebbe chiamarsi la *forma metafisica* nel senso stretto — nelle dottrine di Hartmann e di Gioberti, che vedono nell'istinto un'intelligenza intuitiva ed incosciente. Una dottrina meno apertamente metafisica, ma più conforme ancora alle tendenze spontanee del nostro spirito su cui i concetti metafisici sono fondati, è quella che vede nell'istinto questa intelligenza stessa di cui abbiamo coscienza e che osserviamo in noi stessi e negli altri uomini. Questa dottrina è stata sostenuta dal Rorario, da Montaigne, da Giorgio Leroy, ecc.: noi la riassumeremo nella forma che le ha dato Erasmo Darwin. L'istinto, questa pretesa facoltà cieca, innata e necessaria, non è che una qualità occulta come quelle degli scolastici: le azioni degli animali, adattate evidentemente a dei fini determinati, sono troppo somiglianti alle azioni volontarie e intelligenti dell' uomo, per poter essere l' effetto di un principio differente. Se per istinto s'intende il principio di certe azioni degli uomini e degli animali, che non sono state dirette dai loro appetiti, non apprese per esperienza, non dedotte da osservazione o da tradizione, l'istinto non esiste: le azioni degli animali, che si attribuiscono a questa pretesa forza dell' istinto, sono fatte invece con uno scopo che essi si propongono coscientemente, quello di provvedere ai loro bisogni, o a quelli delle prole, o agl'interessi della comunità, e i mezzi che essi mettono in opera per questi scopi, e che uguagliano spesso qualunque sforzo dell'ingegno e del sapere umano, sono, come negli atti dell'uomo, il frutto dell'osservazione e del raziocinio. Ciò che vi ha d'innato nell'animale è la sua costituzione per cui certe cose gli riescono piacevoli e certe altre dolorose, e l'impulso che lo spinge verso le une, cioè il desiderio, e che lo allontana dalle altre, cioè l'avversione: l' esperienza gli scopre quali azioni sono proprie a procurargli delle sensazioni gradevoli o ad evitargli delle sensazioni moleste, e mediante ripetuti sforzi e

tentativi, impara ad eseguire queste azioni. Alcune di queste azioni sono state apprese dal feto prima della nascita: di quelle che non sono il risultato della sua propria esperienza e del suo proprio raziocinio, alcune sono insegnate all'animale dalla sollecita industria della madre, altre le apprende da se stesso imitando gli altri animali della sua specie. Molte nozioni e arti, comuni ora a tutta una specie, furono un tempo delle acquisizioni nuove e delle scoverte individuali, apprese dai contemporanei e poi trasmesse per tradizione dall' una all' altra generazione, anche mediante una sorta di linguaggio. Così le emigrazioni degli uccelli, che si attribuiscono a un preteso istinto necessario, dovettero essere la prima volta intraprese, con la sola direzione dell' accidente, da qualcheduno dei più avventurosi della specie; e quindi gli uni le appresero dagli altri, come è accaduto agli uomini per le scoverte relative alla navigazione. Se conoscessimo bene la storia degl' insetti costituiti in società, come le api, le vespe, le formiche, troveremmo che le loro arti non sono sempre state uniformi ed invariabili come ora appariscono, ma che presso quegli animali, egualmente che presso di noi, le arti e il loro perfezionamento furono il prodotto successivo dell'esperienza e della tradizione; benchè non possa negarsi che il loro raziocinio, in confronto a quello dello uomo, sia circoscritto a minor numero d'idee, impiegato in minor numero di oggetti, ed esercitato con energia minore (1). Condillac ammette al fondo la stessa spiegazione, quantunque cerchi al tempo stesso di rendere conto del carattere meccanico dell'istinto, riconducendolo alla abitudine. « L' istinto non è egli dice, che l' abitudine, priva di riflessione. *In verità è riflettendo che le bestie l'acquistano*, ma siccome esse hanno pochi bisogni, giunge

(1) E. Darwin *Dell'istinto.*

presto il tempo in cui hanno già fatto tutto quello che la riflessione ha potuto loro apprendere. Non resta più loro che a ripetere tutti i giorni le stesse cose; esse devono dunque non avere infine che delle abitudini, esse devono essere limitate all'istinto » (1). Delle opinioni simili si ritrovano tuttora in autori contemporanei, p. e. in Clemenza Royer, che vede nell' istinto una « logica degli animali, meno attiva che quella dell'uomo, ma più infallibile », « una ragione che le parole non smarriscono » (come avviene negli uomini, sovratutto in quelli intellettualmente più coltivati), donde « la sicurezza di *ciò che si chiama* l'istinto e la sua superiorità a certi riguardi sull'intelligenza » (2).

Non sembrerà forse arrischiata la supposizione che tale ha dovuto essere, nel suo concetto fondamentale, la interprtazione degli atti istintivi degli animali nei tempi prescientifici: infatti il selvaggio e l' uomo primitivo ignora, come dice Tylor (3), una distinzione radicale fra lo stato pschico dell' uomo e quello delle bestie, ignoranza a cui sono dovuti in gran parte la credenza nella metempsicosi e il culto degli animali (4). Ma checchè sia

(1) Condillac *Trattato degli animali.* II parte. c. V.

(2) *La costituzione del mondo,* pag. 61. V. anche il § 14 sulla fine, per la spiegaz. dell'istinto di Roisel.

(3) T. I. c. XI.

(4) « Il non civilizzato crede che gli animali comprendono il suo linguaggio. Se il cane non risponde, è per fierezza, secondo il Camciadale; se la scimmia resta muta, è per pigrizia, secondo i negri, perchè sa che se parlasse si farebbe lavorare. Il Pelle-Rossa conversa col suo cavallo come con uno dei suoi parenti, e l'Arabo pensa che certi cavalli possono leggere il Corano. Gli indigeni delle Isole Filippine, quando incontrano un alligatore, lo supplicano di non fare loro del male, e i Malgasci, quando prendono un balenotto, pregano la madre d' allontanarsi. — Si

di ciò, sembra che questo concetto si trovi già negli antichi filosofi greci: Aristotile almeno fa menzione di alcuni che dubitano (vista la finalità degli atti istintivi delle bestie) se sia per intelligenza o per qualche altra facoltà che operano i ragni, le formiche e altrettali animali (1). Gli Stoici ammettono certamente questa spiegazione dell'istinto. L'animale, secondo essi, ha una coscienza, un sentimento confuso e immediato, della propria costituzione: sapendo, dacchè è nato, a qual uso le sue membra sono appropriate, egli non esita nella scelta degli organi, ed eseguisce destramente tutti i movimenti necessari alla soddisfazione dei suoi bisogni; e discernendo con una sorta d'intuizione rapida se un oggetto è proprio o no a conservare la sua costituzione, se si armonizza con essa o la contraria, ricerca senza ingannarsi ciò che l'è favorevole, e, fugge ciò che l'è nocevole. È così che si spiegano tutte le azioni degli animali e dei bambini (2). È agli Stoici che allude Virgilio quando, in ammirazione davanti ai lavori delle api, ricorda i filosofi che hanno detto *esse apibus partem divinae mentis* (3)—opinione ch'egli considera evidentemente come la sola che sia capace di spiegare le loro azioni. — Questa interpretazione degli atti istintivi degli animali ha pure

crede pure che gli animali hanno fra loro le stesse relazioni che gli uomini. Gli abitanti di Borneo sostengono che le tigri hanno un sultano e una corte. Secondo il viaggiatore Crevaux, i Pelli-Rosse s'immaginano che le bestie hanno i loro stregoni » (Goblet d'Alviella, *L'idea di Dio* ecc., pag. 55).

(1) Physica 11, VIII, 6. V. a. per questa spiegazione dello istinto nei più antichi pensatori greci, i versi di Epicarmo in Diogene Laerzio, III, 16.

(2) V. Ogerean, *Il sistema filosofico degli Storici*, pag. 84 e 174-176.

(3) Georgiche, l. IV.

inspirato Plutarco nel dialogo che ha per titolo: *irrationalia ratione uti*. Fa anche la sua parte all'intelligenza, nella spiegazione dell'istinto, il concetto moderno secondo cui gli atti istintivi degli animaii sono delle azioni al principio intelligenti, che finiscono, in forza dell'abitudine, per trasformarsi in automatiche, e si trasmettono così per eredità organica. Potrebbe domandarsi se il fatto che la dottrina che spiega sosì *tutti* gl'istinti, trova, malgrado delle difficoltà che sembrano insormontabili (1), un'accoglienza sì larga presso i filosofi contemporanei, non sia dovuto anch'esso, in parte, a questa tendenza del nostro spirito ad assimilare, più che è possibile, tutte le azioni della natura alle nostre proprie azioni volontarie e intelligenti.

Art. 3.

L'ilozoismo.

§ 12. Se l'ilozoismo s'intende nel senso lato in cui è preso ordinariamente, cioé come una dottrina che unisce alla materia un principio psichico, non vi ha una divisione netta fra esso e la filosofia teologica. Quando troviamo la dottrina dell'anima del mondo nei filosofi greci, p. e. in Erastito, in Platone, negli Stoici o nei Neoplatonici, o anché in alcuni padri della Chiesa, come Teofilo e Taziano, (2) che pensavano che il Santo Spirito è dif-

(1) V. Darwin, *Origine delle specie*, *Degl'istinti*, e cfr. il mio Saggio I, pag. 462, nota.

(2) Secondo S. Teofilo, lo Spirito di Dio contiene e tiene conserta tutta la natura, come i chicchi della melagrana sono inviluppati dalla scorza esteriore e dalle pellicole (*Ad Autoly-*

fuso in tutto l' universo, governando e vivificando il tutto, noi vi riconosciamo senza alcuna esitazione una forma della filosofia teologica: ma quando la ritroviamo nel Cusano, nei teosofi (Paracelso, Cornelio Agrippa, Roberto Fludd, ecc.), nei filosofi italiani della rinascenza (Giordano Bruno, Cardano, Telesio, ecc.), in Berkeley (che nella *Siris* ne fa la causa di tutti i movimenti che avvengono nell'universo), in Rosmini, in Gioberti, (nella *Protologia*), in Fechner ecc., noi non vi vediamo invece che dell'ilozoismo, quantunque si tratti, al fondo, di una stessa dottrina. Lo stesso deve dirsi della dottrina dall' anima degli astri: noi non la chiameremmo una forma della filosofia teologica, ma piuttosto dell' ilozoismo, quando la troviamo, insieme al teismo cristiano, o almeno in un' epoca di teismo cristiano, in Origene, negli scolastici, in Giordano Bruno, in Keplero (che spiega per le anime dei pianeti l'ordine e la regolarità dei loro movimenti), e anche dopo Newton, in Giuseppe De Maistre, in Goethe, in Fechner, ecc.; e tuttavia le opinioni di questi autori non differiscono, in sostanza, dalla credenza popolare degli antichi Greci e dalla dottrina conforme di molti dei loro filosofi, che, riguardando gli astri come esseri animati, vedeva nelle loro anime delle divinità. In questi casi noi non abbiamo altra ragione per negare ai concetti moderni il nome di teologici, che le abitudini del linguaggio della filosofia moderna, secondo cui Dio non può designare che il principio primo dell'universo. Ma evidentemente la loro natura e i motivi su cui sono basati non differiscono da quelli dei concetti teologici

cum l. 1. Taziano dice: « Lo Spirito è nelle stelle, negli angeli nelle piante, nelle acque, negli uomini, negli animali: quantunque sia uno e lo stesso, contiene pure in se delle differenze (Tatiani Assirii *Oratio ad Graecos*).

(considerati come spiegazione filosofica della natura): essi sono destinati egualmente a spiegare l'origine dei movimenti della materia e la finalità che sembra osservarsi nei fenomeni. Nel teismo moderno Dio è troppo separato dal mondo per dare una soddisfazione adequata al bisogno del nostro spirito su cui è fondata la filosofia teologica. Noi non comprendiamo come Dio agisce sulla materia, come la mette in movimento, come la plasma, come realizza in essa i piani che ha concepito. Noi non abbiamo che due tipi per rappresentarci l' azione d'un essere personale sulla materia, e assimilare così le azioni della natura a quelle dell' uomo (ciò che costituisce l'essenza della spiegazione teologica); o quest'essere agisce dal difuori, come un artefice (Demiurgo), ma in questo caso bisognerebbe attribuirgli degli organi materiali; esclusa quest'ipotesi, noi non possiamo comprendere la sua azione che ammettendo ch' egli agisca dal di dentro, come l'anima sul corpo. È a quest' incapacità dei concetti teologici ordinari di realizzare d'una maniera adequata la tendenza del nostro spirito a una spiegazione antropomorfistica, su cui tuttavia i concetti teologici sono fondati, che si deve certamente se il misticismo si accompagna così spesso col panteismo, che riavvicina Dio al mondo, o con concezioni animiste estrateologiche (animismo biologico, ilozoismo, ecc.): degli spiriti, per cui un'intuizione profondamente teologica dell'universo è il prodotto delle disposizioni innate della loro natura mentale, e non un risultato meccanico della tradizione e dell'abitudine, non possono contentarsi di un Dio lontano dal mondo, il cui modo di agire è troppo difforme da quello dell'uomo, perchè possa essere compreso e immaginato. Talvolta questo bisogno di colmare l'intervallo fra Dio e il mondo dà luogo a una vera rinascenza del politeismo. È ciò che vediamo in Franklin,

che ammetteva, oltre all'essere supremo, delle divinità create particolari, ciascuna delle quali « è sapiente e buona oltremodo e ha potenza grandissima, e fece per sè un sole glorioso, corteggiato da un bello e ammirabile sistema di pianeti »: è a questo « Dio particolare, che ha creato e signoreggia il nostro sistema », che noi dobbiamo indirizzare le lodi, l' adorazione e tutti gli onori divini (1). In questo caso sarebbe difficile di decidere se a una tale concezione si deve rifiutare il nome di teologica, perchè Dio per un filosofo moderno significa l' Assoluto, o si deve accordarglielo, perché l'autore vede in queste anime dei sistemi solari gli oggetti unici del sentimento religioso (senza contare che la loro potenza e la loro sfera d'azione sono superiori di gran lunga a quelle delle divinità omeriche).

Per distinguere d'una maniera più netta l'ilozoismo e la filosofia teologica, noi intenderemo dunque per ilozoismo una dottrina che attribuisce la sensibililà e la percezione a tutti i corpi, anche inorganici. In verità questa definizione se ci dà un segno praticamente sicuro per distinguere queste due forme della spiegazione antropomorfistica, non ci offre alcun criterio per una distinzione più profonda sull' essenza, sull' origine e sullo scopo dei due sistemi. Questo criterio e questa distinzione secondo noi non esistono. Il legame di una delle due concezioni con certi sentimenti con cui l' altra è incapace di associarsi, non può costituire fra di esse una differenza essenziale. Ciò non è perchè non ci darebbe un criterio d'un'applicazione universale, come si vede negli esempi precedenti. Non vi ha dubbio che è questo carattere che noi abbiamo specialmente di mira quando si tratta di classare una dottrina fra le teologiche: anche quelle in cui esso è assente, noi non le includiamo in questa classe che per la loro analogia con quelle in cui è presente. Ma una differenza fondata su questo carattere, anche se fosse di un valore generale, sarebbe estranea alla natura dei due sistemi come dottrine filosofiche, cioè come spiegazioni dei fenomeni. Potrebbe credersi che l' ilozoismo (nel senso definito) non sia proprio a spiegare che i movimenti spontanei della materia, cioè quelli che non si possono spiegare per l'impulsione, mentre la filosofia teologica avrebbe anche e sovratutto per oggetto una spiegazione teleologica dell' universo. Ciò importerebbe inoltre una differenza radicale nella natura mentale degli agenti supposti dalle due filosofie: l' intelligenza non apparterrebbe che a quelli della filosofia teologica, quelli dell' ilozoismo sarebbero limitati alla sensibilità. Ma queste distinzioni non corrispondono alla realtà storica: l'ilozoismo può pure servire di base a una spiegazione teleogica, e attribuisce talvolta all' anima della materia le facoltà più elevate dell' intelligenza umana, ed anche come vedremo, della sovrumana. Fra i due sistemi non vi hanno che differenze di grado, e non di natura. Essi non sono l'uno e l'altro che una spiegazione dei fenomeni per delle cause più o meno personali. Gli agenti personali dell'ilozoismo non differiscono, al fondo, da quelli della filosofia teologica (se noi cerchiamo delle distinzioni d'un' applicazione generale) che per il grado minore della loro potenra e la loro sfera d'azione più limitata.

L'ilozoismo non è solo una spiegazione antropomorfistica dei fenomeni fisici, ma dà anche una risposta alla quistione, considerata come il più imbarazzante dei problemi filosofici: donde viene il pensiero e la sensibilità. Du-Bois Reymond, nel suo discorso al congresso di Lipsia, segna due barriere insormontabili alla nostra

(1) V. Franklin *Articoli di fede ed atti di religione* (tra gli *Scritti minori* raccolti e tradotti da P. Rotondi).

conoscenza della natura : l'una è l'essenza della materia e della forza, l'altra l'origine della coscienza. Con la prima impressione di piacere e di dolore, che provò l' essere più semplice all'inizio della vita animale sulla terra, il mondo, egli dice, divenne doppiamente incomprensibile (1). Questa soconda barriera della conoscenza della natura sembra allontanata, se non affatto superata, quando si suppone che la sensibilità e la coscienza non vengono, per dir così, dal niente, ma si trovano negli animali perchè preesistono negli elementi di cui essi sono formati, e vi sono esistite sempre sin dalla origine della materia. Quest'altro aspetto dell'ilozoismo sarà da noi studiato nell'Appendice a questa 1ª parte, dove mostreremo come esso derivi (considerate sotto questo aspetto), insieme alle ipotesi rivali sull'origine della vita e della coscienza, dalla stessa tendenza spontanea del nostro spirito a cui è dovuto il concetto di causa efficiente, coi sistemi filosofici che ne sono le applicazioni.

Forse si crederà che l'ilozoismo, come spiegazione causale dei fenomeni fisici, non deve essere riguardato come una forma dell'antropomorfismo, perchè esso non assimila le azioni della natura alle azioni dell' uomo, ma a quelle degli animali in generale, e a quelle dei bruti più che a quelle degli uomini. Ciò che vi ha di vero in quest'obbiezione è che le facoltà psichiche, che l'ilozoismo assegna alla materia bruta, non sono, ordinariamente, quelle proprie dell' uomo, ma quelle che egli ha in comune con gli altri animali. Ma noi manterremo con tuttociò che l'ilozoismo consiste essenzialmente in un' assimilazione delle azioni della natura a quelle dell'uomo, perchè è per quest' assimilazione che

(1) Du-Bois Reymond *I limiti della filosofia naturale* nella *Revue scientifique* II. serie vol. 7.

l'ilozoista trova nella sua ipotesi una spiegazione (nel senso metafisico) dei fenomeni, una realizzazione dell'idea di causalità efficiente. Ciò sarà chiarito nel seguito di questo capitolo e nei seguenti. Anche quando l'ilozoista spiega i fenomeni per l' *istinto* della materia, questa spiegazione non gli sembra soddisfacente che per l'analogia che gli atti istintivi degli animali hanno con le azioni intelligenti e volontarie dell' uomo e con altri fatti della vita psichica umana. L'istinto animale, del resto, ha bisogno di essere interpretato, e l' ilozoista l' interpreta, come l'animista (1), della maniera più possibilmente antropomorfistica.

L'ilozoismo, dice Kant, è la tomba della scienza della natura. Per la più parte degl'ilozoisti, almeno moderni, questo rimprovero non è meritato, perchè essi non fanno agire il principio psichico capricciosamente, ma spiegano solamente per esso le uniformità dei fenomeni fisici, considerando i movimenti della materia bruta come delle reazioni, più o meno volontarie, con cui essa risponde alle eccitazioni esteriori, cioè agli antecedenti fisici dei movimenti stessi. L'ilozoismo non è dunque incompatibile col punto di vista scientifico più di quanto lo sia la filosofia teologica o qualsiasi altra spiegazione metafisica. Il Lange considera come materialismo puro un sistema ilozoista che non ammette niente al di là della materia, e in cui tutti i fenomeni esteriori si conformano rigorosamente alle leggi meccaniche, e non chiama ilozoismo che quello che stabilisce che il meccanismo della natura è modificato dal suo contenuto psichico secondo leggi non meccaniche. (2) Questa differenza al nostro punto di vista non può avere la stessa importanza che

(1) V. l'art. precedente.

(2) Storia del materialismo, v. I nota 37 della parte IV.

per Lange. Vi ha senza dubbio un abisso fra una dottrina fantastica, secondo cui degli agenti personali interrompono arbitrariamente l' incatenamento regolare dei fenomeni, e un'altra dottrina che, malgrado le sue ipotesi sulle cause ultime delle cose, rispetta l'integrità di quest'incatenamento. Ma ciò non deve impedirci di riguardare una dottrina della seconda specie come ilozoismo ed anche come una forma dell' antropomorfismo, se, come fanno generalmente i filosofi che animano la materia, tra la causa e l'effetto puramente materiali s' intercala invariabilmente (o anche in certi casi) un intermediario di natura psichica, e il rapporto tra l'impressione materiale ricevuta e la reazione a questa impressione si spiega per il fatto spirituale intercalato. Noi crediamo del resto che se un ilozoista non ammette la spiegazione meccanica dell' universo, purchè egli riconosca che i fenomeni fisici sono incatenati fra loro da leggi invariabili—che il principio psichico non può modificare, ma di cui è solamente un intermediario esplicativo —, non ne segue, come pare che voglia il Lange, che quest'ilozoismo non sia compatibile col punto di vista scientifico, per quanto almeno può esserlo un concetto metaempirico: secondo il Lange la natura meccanica di tutti fenomeni è una verità scientifica, e una condizione sine qua non della intelligibilità delle cose; secondo noi non è che una dottrina filosofica, che, invece che sui fatti obbiettivi, potrebbe avere la sua base dove l' ha l'ilozoismo stesso, cioè in certe tendenze subbiettive del nostro spirito.

Nei due paragrafi seguenti ricorderemo gli autori più celebri che ammettono l' ilozoismo, e alcune delle loro proposizioni più notevoli, come nell' articolo precedente abbiamo fatto per l' animismo biologico. Il nostro scopo, qui come nell' articolo precedente, non sarà di fare un' esposizione storica della dottrina,

ma di mostrare, con esempi numerosi, quanto sia forte la tendenza del nostro spirito ad assimilare le azioni della natura a qnelle dell'uomo, e a trovare in quest'assimilazione una spiegazione radicale dei fenomeni (o, ciò che è lo stesso, le loro cause efficienti). Tuttavia, quantunque dei due aspetti sotto cui può considerarsi l'ilozoismo (cioè come spiegazione antropomorfistica dei fenomeni e come risposta alla quistione dell'origine della coscienza), il primo solamente entri sull' argomento di questo capitolo, nella nostra esposizione noi non potremo separarlo interamente dall' altro, sia per evitare delle ripetizioni inutili (qnando ritorneremo sull' ilozoismo nell'Appendice), sia perchè non si potrebbe escludere l'influenza dell'uno dei due motivi del sistema, anche quando le proposizioni d'un autore non ci indichino esplicitamente che l'altro.

§ 13. S'è vero che Talete è il padre della filosofia, l'ilozoismo, nel senso in cui l'abbiamo definito, e così antico che la filosofia stessa, perchè Talete non ha solamente animato la natura, ma ha dato un'anima agli stessi oggetti particolari. Quando egli dice che tutto è pieno di dei e di demoni (1), noi non abbiamo che una forma della filosofia teologica; questo animismo diviene ilozoismo quando, per ispiegare la forza attrattiva dell'ambra e della calamita, attribuisce un'anima a questi corpi, e vi vede una prova che tutto è animato (2). Ma il vero rappresentante dell'ilozoismo, nella filosofia greca, è Empedocle: egli attribuisce la sensibilità e il pensiero a tutti gli elementi (3), e immagina due elementi parti-

(1) V. Arist. De an. l. I c. V 17 e Diog. Laert. l. 27.

(2) V. Arist. De an. l. II, 14 e Diog. Laert. l. 24.

(3) V. in Mullach Fragm. philos. graecor. versi 298 e 378 e seg. e cfr. Arist. De anima I. II.

colari di natura essenzialmente psichica (quantunque concepiti anch'essi come materiali, conformemente alle idee dell'animismo primitivo), di cui fa le forze motrici della materia: sono l'amore e l'odio, l'uno causa dell'avvicinamento e della riunione delle sostanze (noi diremmo del movimento di attrazione), l'altro dell'allontanamento e della separazione (noi diremmo del movimento di repulsione) (1). Forse la prima di queste due concezioni (la sensilità e il pensiero attribuiti a tutti gli elementi) ha per iscopo di spiegare l'origine di questi fenomeni negli esseri viventi; la seconda (l'odio e l'amore) è destinata evidentemente a spiegare i movimenti della materia. Fra gl'ilozoisti greci dobbiamo anche contare Parmeride e Democrito, quantunque non abbiano fatto servire l'ilozoismo, come Empedocle, a una spiegazione amtropomorfistica dell'universo. L'uno attribuisce il senso e la conoscenza ai due elementi (con cui egli spiega il mondo *apparente* dell'esperienza) (2); l'altro agli atomi di fuoco, che identifica col principio psichico, e che essendo diffusi da per tutto, rendono tutto animato e cosciente (3). In Democrito una spiegazione schiettamente antropomorfistica sarebbe in contraddizione col suo materialismo e col suo meccanismo; tuttavia egli vede nel principio psichico, cioè negli atomi di fuoco, la forza motrice dei corpi ch'esso anima (4), a cui questi atomi danno il movimento, essendo essi stessi in movimento continuo (5). Democrito concilia quest'animismo col suo

(1) V. in Mullach i versi 67 e segg., 79 e segg., 125 - 126, 145 e segg., 189 e segg., 3 ecc.

(2) Teofrarlo *De sensu* 3 segg.

(3) V. Plutarco Placita IV, 4, Arist. De an. l. II, 1 12. Arist. De respirat. c. 4, ecc.

(4) Ar. De an. I. II, 2 - 3 e 11 - 12 e III, 9.

(5) V. i luoghi citati nella nota preced.

meccanismo, spiegando la mobilità degli atomi psichici (cioè di fuoco) per la loro sottigliezza e la loro figura sferica (1).

Passando alla filosofia moderna, noi sorvoleremo sui mistici, quali Paracelso, Roberto Fludd, Van Helmont, Enrico Morus, ecc., e non parleremo che dei veri filosofi. Fra questi ricorderemo in primo luogo quello in cui il meno avremmo potuto attenderci di trovare dei concetti simili. È il padre stesso della filosofia sperimentale, l'autore del *Nuovo Organo*, malgrado che egli abbia segnalato con tutta la forza e la chiarezza desiderabili queste illusioni naturali dello spirito umano (*idola tribus*) che tendono senza cessa delle imboscate alla nostra ragione, e non abbia mancato d'indicare fra di esse « il pregiudizio per cui s'immagina che le operazioni della natura rassomigliano a quelle dell'uomo ». Secondo Bacone, l'antecedente di ogni movimento dei corpi è la percezione. « Esiste in tutti i corpi naturali una certa facoltà di percepire e anche una sorta di scelta in virtù della quale si uniscono con le sostanze amiche e fuggono le sostanze nemiche..... Mai un corpo avvicinato ad un altro corpo non lo cangia e non è cangiato da esso se questa operazione non è preceduta da una percezione reciproca. Un corpo percepisce i pori nei quali s'insinua; percepisce l'urto di un altro corpo al quale cede. Quando un corpo essendo ritenuto da un altro corpo, questo viene ad allontanarsi, il primo, ristabilendosi, percepisce quest'allontanamento. Esso percepisce la sua soluzione di continuità, alla quale resiste durante qualche tempo. Infine la percezione si trova da per tutto. La percezione che l'aria ha del freddo e del caldo è si delicata, che il suo tatto a questo riguardo è più fino del tatto umano, che si riguarda ordinariamente come

(1) V. *De Anima* I. II. 12.

la misura del caldo e del freddo» (1). «È evidente, egli, dice, altrove, che ogni uomo che conoscesse le *passioni*, gli *appetiti* e i processi primitivi della materia, avrebbe per ciò solo una conoscenza generale e sommaria dei fatti passati, presenti e futuri» (2). Egli distingue diverse specie di movimenti (dovute naturalmente ai diversi *appetiti* o *passioni* della materia). «Il movimento di fuga è quello per il quale i corpi, in virtù di una certa antipatia, fuggono o mettono in fuga le sostanze nemiche, se ne separano e rifiutano di mescolarsi con esse..... Si dice che la cannella e altre sostanze odorifere, essendo poste presso le latrine e i luoghi fetidi, ritengono più ostinatamente il loro odore, perchè allora esse si rifiutano alla loro emissione e alla loro mescolanza con le materie fetide» (3). Quando i corpi seguono la linea retta, è per un movimento di *fretta*. Vi ha pure il movimento tendente all'inerzia o l'orrore per il movimento. Quando si muovono i corpi condensali, «essi non cessano di lavorare per ricuperare il loro riposo, che è il loro stato naturale, cioè tendono con tutta la loro forza a non più muoversi; e quanto a quest'ultimo punto, per ottenerlo, non mancano d'attività; essi tendono a questo scopo con molta leggierezza e rapidità, come annoiati e impazienti d'ogn'indugio a questo riguardo» (4). Il modo d'agire dei corpi può anche essere modificato dalle abitudini che hanno contratte (facoltà che si può comparare col *primo grado di memoria* di cui parla il Preyer (5): i cristalli sono dell'acqua congelata, la quale è restata sì lungamente in questo stato, che ne *ha preso l'abitudine*.

(1) *De dignit. et augum. scientier.* l. IV. verso la fine.
(2) *Della saggezza degli antichi XI.*
(3) V. *Organo* l. II, § 48.
(4) V. *Organo*, l. II, § 48.
(5) V. il § 9 sulla fine.

L'ilozoismo è molto diffuso tra i filosofi italiani del rinascimento. Secondo Telesio, il caldo e il freddo sono delle nature agenti, sussistenti per se stesse, che si contendono il dominio della materia. Questi due principii sono forniti di senso: e infatti donde verrebbe questo negli animali, se esso non fosse già negli elementi da cui sono costituiti? Il caldo e il freddo sono in continua battaglia fra di loro per conquistare ciascuna parte della materia, si respingono, si guardano l'uno dall'altro, ecc.: il senso è loro necessario, affinchè possano combattersi, e avvertire ciascuno la vicinanza dell'avversario. Il moto è inseparabile dal senso: tutti i corpi, in quanto si muovono, sentono. Essi sentono anche il mutuo contatto e se ne dilettano, ed hanno avversione per la loro separazione (1). Campanella segue su questo punto Telesio, e attribuisce agli elementi della materia la vita e la sensibilità. Ciò che lo prova è che essi sono le cause materiali degli esseri viventi e sensitivi; perciò devono essere essi stessi viventi e sensitivi. Inoltre l'ordine dei fenomeni, le simpatie e antipatie delle cose, le loro attrazioni e repulsioni, suppongono la percezione e l'appetito negli oggetti materiali (2). Secondo Giordano Bruno, «l'intelligenza è una certa forza divina, inerente in tutte le cose, con l'atto di conoscenza, per cui tutte le cose intendono, sentono e in un modo qualunque conoscono». Vi ha «un moto naturale da principio interno» che conviene a tutti i corpi «che senza contatto sensibile di altro corpo impellente o attraente si muovono». Questo principio interno è l'anima, perchè la materia è sempre unita alla forma, ed ogni forma è un'anima. «Nel ferro è come un senso, il quale è sve-

(1) V. Fiorentino *Bernardino Telesio* sovratutto, v. I, p. 227, 268, 269, 283, v. II, pag. 14, 127, ecc.
(2) *De sensu rerum* e *Defensio libri de sensu rerum.*

gliato da una virtù spirituale che si diffonde dalla calamita, col quale si muove a quella, e la paglia all'ambra e generalmente tutto quel che desidera e ha indigenza si muove alla cosa desiderata e si converte in quella al suo possibile, cominciando per voler essere in quel medesimo loco». Cardano (se merita di essere nominato a lato di costoro) ammette anch'egli, come Bruno, che ogni forma è un'anima, e per conseguenza tutti i corpi, anche i più insensibili in apparenza, sono animati e sentono. Una prova è che tutti sono capaci di movimento, e il movimento non può spiegarsi che per una forza immateriale. Cardano ripete pure, come Bruno, la proposizione di Talete: la calamita vive; essa attira il ferro, perchè questo è il suo pascolo.

Fra i pensatori posteriori a Cartesio deve essere ricordato anzitutto Spinozna, che vede nell'estensione e nel pensiero, cioè nella materia e nello spirito, due manifestazioni della sostanza unica, inseparabili l'una dall'altra. Così egli ammette che tutti gli esseri sono in diversi gradi animati, cioè partecipi del pensiero o della mentalità (1). Nel sistema di Spinoza l'assimilazione delle azioni della natura a quelle dell'uomo è più lontana che negli altri sistemi antropomorfisti: il pensiero, in esso, non è l'antecedente del movimento, ma è identico con questo e gli è simultaneo. Ma ciò non deve impedirci di vedervi una forma della spiegazione antropomorfistica, l'attività di una materia vivente (anche nell'ipotesi di Spinozna) essendo più analoga alla nostra che quella di una materia senza vita, ciò che basta perchè ci sembri più comprensibile.

Il celebre anatomista Glisson (contemporaneo di Spinoza) sostiene che ogni sostanza è di una certa natura

(1) Ethica parte II. Scolio alla propos. 13.

vitale, ed è dotata di tre facoltà primitive, la percezione, l'appetito e l'energia motrice (1). La materia non è dunque inerte, ma attiva e vivente: ogni sostanza tira le sue modificazioni dal suo proprio fondo, avendo la virtù di agire su se stessa e di svilupparsi per la sua propria energia. La *percezione naturale*, ch'egli attribuisce alle sostanze materiali, «rappresenta se stessa, le sue cause e i suoi effetti, e tutte le influenze delle altre cose, le loro confederazioni, cooperazioni, consensi e dissensi, ecc.». I fenomeni fisici si spiegano per le facoltà psichiche della materia: p. e. la coesione tra le particole materiali si spiega perchè queste, percependo l'utilità che godono dalla loro unione, amano o appetiscono questa unione, e si sforzano per conseguenza di conservarla.

Baerhaane, per ispiegare i fenomeni chimici, torna alla teoria di Empedocle dell'odio e dell'amore: l'affinità è la φιλία di Empedocle, le combinazioni chimiche sono dovute a un desiderio di riunione.

In Robimet e in Maupertuis (quest'ultimo sotto il pseudonismo di dottor Baumann) noi vediamo l'ilozoismo alleato (come nella più parte dei suoi sostenitori contemporanei) coi primi saggi della dottrina evoluzionista. Secondo Robinet, tutto è vivente nella creazione; tutti gli esseri nascono per generazione e si riproducono, tutti sono organizzati; la materia bruta non esiste; non vi ha anima senza corpo nè corpo senza anima. Le parti costituenti della natura inorganica sono dei germi viventi che portano in loro il principio della sensazione, benchè non abbiano coscienza di se stessi; i più piccoli corpuscoli sono dotati, non solo di sensibilità, ma anche d'intelligenza. Robinet, nel tempo stesso che fa agire il principio spirituale della

(1) Nel libro che ha per titolo *De natura substantiae energetica seu vita naturae ejusque tribus primis facultatibus, perceptiva, appetitiva, motiva.*

materia sul suo sustrato fisico, vede nei fenomeni esteriori il risultato delle pure leggi fisiche, e fa derivare tutti i fenomeni psichici dai movimenti che avvengono negli organi (1). Perciò il Lange considera questo sistema come un materialismo puro, e non come un ilozoismo (2). La verità è che Robinet, ammette al tempo stesso, come molti ilozoisti contemporanei, una spiegazione *materialista* dei fenomeni psichici e una spiegazione *spiritualista* dei fenomeni fisici, senza vedere la contraddizione fra le due concezioni.

Il D.r Baumann attribuisce agli elementi o atomi il desiderio, l'avversione, la memoria e anche qualche grado d'intelligenza. Egli enumera tre ipotesi sulla formazione degli esseri organizzati: o gli elementi bruti e senza intelligenza, per il loro concorso fortuito, hanno formato l'universo; o Dio o altri esseri distinti dalla materia hanno impiegato gli elementi della materia come l'architetto impiega le pietre nella costruzione d'un edifizio; o infine gli elementi della materia, dotati d'intelligenza, si uniscono e si ordinano da se stessi per realizzare i disegni del Creatore. È l'ultima ipotesi che ammette l'autore (3). La memoria delle molecole spiega l'eredità biologica; la loro intelligenza rende conto della possibilità di una divergenza dal tipo primitivo, e quindi di questa varietà di forme che osserviamo nel mondo vivente (4). Le proprietà psichiche degli elementi della materia spiegano l'origine della coscienza negli animali.

Diderot, che nei Pensieri sull'interpretazione della natura espone le idee del D.r Baumann, facendo intravedere quanto queste gli sembravano seducenti, nel Sogno di D'Alembert riprende l'ipotesi per proprio conto. Ma una modificazione gli sembra necessaria. Le molecole sensibili e viventi, la cui apposizione successiva costituisce l'uomo o l'animale, hanno ciascuna un me prima di questa riunione: da tutti questi me come può risultare un me, una coscienza unica? Per ispiegare questo fenomeno, bisogna ammettere, negli esseri organizzati, la continuità della materia, invece che delle molecole distinte e separate (1).

(1) Cfr. Lange Stor. del materialismo t. I, parte IV, c. I trad. franc. pag. 319 - 321.

(2) V. Storia del materialismo, il luogo citato e la nota 37 della parte IV citata nel paragr. precedente.

(3) Soury, St. del Mater. in Rev. phil. t. II.

(4) Diederot *Pensieri sull'interpretaz. della natura.*

Goethe, un'altro precursore della dottrina dell'evoluzione, è anch'egli un ilozoista. In verità l'ilozoismo non è nel gran poeta un sistema filosofico preciso e definitivo, ma è certamente una tendenza predominante del suo spirito, quantunque espressa sotto forme variabili e imperfettamente definite. Talvolta egli credeva di scoprire nella natura una potenza misteriosa che egli chiamava un genio o un demone: non era un essere divino, perchè sembrava mancare d'intelligenza, nè un essere diabolico, perchè si mostrava benefica, e nemmeno un essere quale vengono rappresentati gli angeli, perchè spesso sembrava provar piacere a fare del male (2). Ma altre volte egli si rappresentava la natura come animata nei suoi elementi primitivi, dando a questi, come Leibnitz, il nome di monadi o di anime. Egli ammetteva allora differenti classi di queste monadi, da quelle degli elementi della materia sino alle anime dei mondi. Di queste monadi, egli dice, le une sono deboli e non sono proprie che a un'esistenza inferiore, mentre altre sono forti e possenti. Queste hanno la potenza di attirare e di sottomettere tutti gli elementi inferiori che sono alla loro portata, e di formare una

(1) V. Lange *Stor. del mater.*, t. I. parte IV. c. I, traduz. franc., pag. 321.

(2) Willm *Filos. alem. da Kant ad Hegel* IV 457.

pianta, un animale, un astro, in una parola un organismo, di cui esse divengono l' anima, e di cui portano in se stesse il piano, o, come dice l'autore, l' *idea* e l'*intenzione*. Le monadi inferiori servono alle superiori, non per scelta e per loro propria soddisfazione, ma perchè lo devono e sono forzate d'obbedire (1).

Noi non parliamo degli autori di secondo ordine, e non ricordiamo che i più celebri.

§ 14. La storia della scienza non presenta forse un periodo in cui la dottrina dell' animazione universale della materia sia stata così diffusa come nel nostro tempo. È notevole che questa dottrina si faccia strada sovratutto fra i rappresentanti delle tendenze scientifiche moderne e i campioni del materialismo: ma il fatto si comprende facilmente, se si riflette sovratutto che, nel declinio delle dottrine teologiche, questa tendenza innata del nostro spirito ad assimilare quanto più può le forze della natura alla nostra propria attività umana deve cercare la sua soddisfazione sotto un'altra forma. Noi faremo perciò una menzione particolare di queste idee contemporanee, perchè vi ha in esse la prova più evidente della proposizione di A. Comte, che tutte le volte che lo spirito umano tenta di oltrepassare la semplice determinazione dei rapporti di sequenza e di coesistenza tra i fenomeni, esso ricade involontariamente di nuovo nel cerchio primitivo delle sue aberrazioni spontanee.

La più parte delle dottrine attuali che prendono il nome di monismo, non sono in realtà che ilozoismo. La psiche è secondo i loro autori così necessaria a spiegare la natura che essi non vedono una via di uscita tra il dualismo ordinario (che la mette

(1) Estermann, *Conversazioni di Goethe*, vol. II, trad. franc. p. 338 e segg.

fuori delle cose) e il loro sistema (che la mette nelle cose stesse). Fra queste dottrine moniste noi daremo il primo posto a quella di Haeckel. Noi troviamo in Haeckel la più ampia conferma di un'osservazione precedente: nel pensiero degli attuali sostenitori della dottrina ilozoistica, una spiegazione fisico-chimica o meccanica di tutta la natura non esclude una spiegazione antropomorfistica del *modo essenziale di produzione* dei fenomeni. Secondo Haeckel la scienza non ammette nel suo dominio che delle forze fisico-chimiche, o più strettamente, meccaniche, ed egli cerca una spiegazione meccanica per le due principali funzioni morfologiche della vita, l' eredità e l' adattamento. Ma questa *spiegazione meccanica*—è la *perigenesi delle plastidule*, o il *movimento ondulatorio ramificato*, che è l'essenza della vita, considerata nella sua evoluzione sulla terra — è in ultima analisi essa stessa spiegata dalle facoltà psichiche che Haeckel attribuisce alle plastidule (molecole protoplasmiche). Il movimento ondulatorio ramificato risulta, egli dice, dalla forza riproduttiva delle plastidule, e questa forza è sinonimo della memoria delle plastidule. Noi abbiamo visto che, secondo lui, senza la ipotesi di una memoria incosciente della materia vivente, la nutrizione, la riproduzione e, in una parola, le più importanti funzioni della vita sono insomma *inesplicabili*. Questa facoltà della memoria incosciente distingue l' organismo vivente dai corpi inorganici privi di vita, ma il senso è una facoltà più universale che appartiene a tutta la materia. Ciò risulta secondo Haeckel dalla teoria dell' evoluzione. « Se una certa quantità d'atomi di carbonio s'è combinata al principio con una certa quantità d'atomi d'idrogeno, d'ossigeno, d'azoto e di zolfo, per creare una unità, una plastidula, noi possiamo considerare l'anima della plastidula, cioè la somma generale delle sue proprietà vitali, come il

prodotto necessario delle forze di tutti questi atomi riuniti. Allora, al punto di vista monistico, noi possiamo chiamare questa somma di forze atomiche l'anima dell'atomo. Dall'incontro fortuito e dalle combinazioni multiple di queste anime atomiche sempre costanti e sempre incommutabili, nascono le anime multiple e molto variabili delle plastidule, che sono i fattori molecolari della vita organica ». « Ogni vita psichica si riduce finalmente a queste due funzioni elementari : sensazione e movimento, eccitazione da una parte, movimenti riflessi dall' altra. La sensazione semplice del piacere e del dispiacere, il movimento semplice dell' attrazione e della repulsione, sono gli elementi unici di cui si compone, per una serie infinita di combinazioni complesse, ogni attività psichica. L' odio o l' amore degli atomi, l'attrazione o la repulsione delle molecole, il movimento e la sensazione delle cellule e degli organismi cellulari, il pensiero e la coscienza dell' uomo, sono dei gradi diversi d' uno stesso processo psicologico evoiutivo » (1). « Senza l' ipotesi di un'anima dell'atomo i fenomeni più volgari e più generali della chimica non si spiegano. Il piacere e il dispiacere, il desiderio e l' avversione, la attrazione e la repulsione, devono essere comuni a tutti gli atomi; perchè i movimenti degli atomi che devono aver luogo sulla formazione e la dissoluzione di una combinazione chimica qualunque, non sono *spiegabili* che se noi loro attribuiamo una sensibilità e una volontà. Altrimenti su che riposa al fondo la dottrina chimica, generalmente ammessa, della affinità elettiva dei corpi, se non sulla supposizione incosciente che in realtà gli atomi, che si attirano e si respingono, sono dotati di certe tendenze, e che, seguendo queste sensa-

(1) *La teor. dell'evoluz. e la filos. naturale.* Revue scient., II ser., t. 13.

zioni e impulsioni, essi possiedono pure la volontà e la capacità di ravvicinarsi o di allontanarsi gli uni dagli altri ? » (1). Il lettore deve notare il senso particolare che hanno qui le parole « spiegare », « spiegabile », « inesplicabile », che noi abbiamo sottolineate : la spiegazione cercata non è qui una spiegazione nel senso scientifico della parola, non consiste a mostrare che una legge particolare dei fenomeni è un caso di una legge più generale o della combinazione di più leggi più generali, senza che queste leggi più generali siano in se stesse meno misteriose del mistero stesso che si tratta di spiegare. Spiegare un fatto qui vuol dire assegnargli una causa efficiente o metafisica, o, come diceva Leibnitz, una ragion sufficiente : noi dobbiamo comprendere *perchè* gli atomi si uniscono e si separano, si avvicinano e si allontanano gli uni dagli altri; è perchè ne hanno il desiderio e la volontà. Con queste ipotesi Haeckel intende rovesciare le *barriere della conoscenza della natura :* al motto di Du-Bois Reymond : Ignoriamo e ignoreremo, egli oppone il motto contrario : Conosciamo e conosceremo. La conoscenza cercata è quella di ciò che A. Comte chiama il *modo essenziale di produzione* dei fenomeni; e il mezzo per ottenerla è una spiegazione modellata al fondo sullo stesso tipo che la spiegazione teologica. « Sicuramente, dice lo stesso Haeckel, noi non abbiamo più le ninfe e le naiadi, le driadi e le oreadi, che per gli antichi Greci animavano le sorgenti e i fiumi, popolavano i boschi e le montagne : esse sono svanite, da lungo tempo, con gli Dei dell'Olimpo. Ma gl' innumerevoli spiriti elementari delle cellule (e naturalmente anche degli atomi) rimpiazzano questi semidei concepiti ad immagine dell' uomo » (2) (e avrebbe potuto aggiungere : e sono essi stessi concepiti ad immagine dell'uomo).

(1) *Psic. cellul.*, trad. franc., pag. 40.
(2) *Psic. cell.*, pag. 157.

Naegeli ammette presso a poco le stesse idee di Haeckel, e per gli stessi motivi. « Come tutti gli organismi non consistono e non sono formati che delle materie che s'incontrano nella natura inorganica, va da sè che le forze inerenti a queste materie entrano pure nella loro formazione ». « È necessario che, poichè da per tutto nella natura le forze e i movimenti non derivano che dalle particole materiali, le forze e i movimenti dello spirito dipendano pure dalla materia, in altri termini ch' essi siano egualmente composti delle forze e dei movimenti generali della natura, e che essi siano con questi ultimi in rapporti di causa e d'effetto ». « Questo fatto che i fenomeni inorganici più semplici sono così inaccessibili nella loro essenza che i fatti più complicati del cervello umano, ci apre la via che può condursi a una concezione unica della natura. Partiamo dal conosciuto, che in questo caso si trova essere il fenomeno intellettuale complicato, per farci un' idea di ciò che non sappiamo ancora », « Negli animali superiori la sensazione è manifestamente legata ai movimenti per irritazione. È così negli animali inferiori, e noi non vediamo perchè sarebbe altrimenti nelle piante e nei corpi inorganici ». « Consideriamo i rapporti di due molecole d'elementi chimici differenti (p. e. una molecola d' ossigeno e una molecola d'idrogeno) che si trovano a una debole distanza l' una dall' altra. Ciascuna d' esse consiste, secondo la chimica attuale, in due atomi non divisibili, ma sicuramente composti. Grazie alla sua com posizione, l' atomo possiede diverse proprietà e forze; esso esercita per conseguenza diverse eccitazioni (attrazioni e repulsioni) sugli altri atomi. Le due molecole in quistione conoscono e risentono di differenti maniere la loro presenza reciproca, esse agiscono l'una sull'altra di diverse maniere nel senso attrattivo e repulsivo ». « Se ora le molecole possiedono qualche cosa che rassomiglia, quantunque da lungi, alla sensazione, (e noi non possiamo dubitarne, poichè ciascuna d'esse risente la presenza, la qualità determinata, le forze speciali dell'altra, tende a muoversi per rispondere a questa sensazione, entra realmente in movimento secondo le circostanze, e diviene per così dire vivente; poichè infine tali molecole sono gli elementi che causano il piacere e il dolore negli animali) se, dico io, le molecole risentono qualche cosa che rasomiglia alla sensazione, sarà della soddisfazione se esse possono seguire la loro attrazione o la loro repulsione, la lore simpatia o la loro antipatia, del dispiacere se esse sono forzate a un movimento contrario, nè della soddisfazione nè del dispiacere se esse restano in riposo. E poichè le molecole agiscono le une sulle altre per più forze attrattive e repulsive ineguali, alcune di queste tendenze sono soddisfatte dal movimento che ne risulta, le altre contrariate. Queste diverse sensazioni devono necessariamente differire di qualità e d'intensità, secondo che esse hanno per causa la gravitazione universale, la repulsione generale dell' elasticità e del calore, l' attrazione e la repulsione elettrica e magnetica, o l' affinità chimica. Gli organismi più semplici, se io posso esprimermi così, che noi conosciamo, le molecole degli elementi chimici e delle loro combinazioni, sono dunque messi in movimento al tempo stesso da diverse sensazioni qualitative e quantitative, che costituiscono la sensazione generale di piacere e di dolore ». « Se noi riguardiamo lo spirito, nella sua accezione più generale, come l' espressione immateriale d' un fatto materiale, come l' intermediario tra la causa e l' effetto, noi ne troviamo da per tutto la traccia nella natura. La forza intellettuale è il potere che hanno le particole materiali d' agire le une sulle altre, il fatto intellettuale é la realizzazione di quest' azione che consiste in movimento, cioè in

spostamento delle particole materiali e delle forze che loro sono inerenti, conducente immediatamente a un altro processo intellettuale. Uno stesso legame immateriale riunisce così tutt-i fenomeni materiali. Lo spirito umano non è altro che lo sviluppo più elevato su questa terra dei fatti intellettuali che vivificano e che animano da per tutto la natura» (1).

Zoellner ammette pure che «il lavoro degli elementi della materia è accompagnato da una certa sensibilità... Si può giudicare così debole, così insignificante che si vorrà il grado di questa sensibilità, ma secondo me è indispensabile di ammetterne l'esistenza, se si vuol comprendere l'esistenza dei fenomeni di sensibilità che l'esperienza permette di costatare nella natura... Se degli organi e dei sensi più sviluppati e più sottili ci permettessero di osservare la maniera di aggregarsi e la regolarità dei movimenti che eseguiscono le molecole di un cristallo, quando quest'ultimo è profondamente ferito in qualche parte, noi troveremmo senza dubbio che decidiamo alla leggiera e facciamo una pura ipotesi, quando affermiamo che i movimenti prodotti in questo cristallo non sono assolutamente accompagnati da alcuna sensibilita». Tutti i cangiamenti locali della materia, che essi si producano nei corpi organici o nei corpi inorganizzati, si riconducono alla legge seguente: «tutta l'attività degli esseri della natura è determinata dalle sensazioni della pena e del piacere, in modo che i movimenti prodotti in una sfera determinata di fenomeni sembrano destinati a realizzare un fine incosciente, a ridurre al minimum la somma delle sensazioni penose» (2).

Passando dagli scienziati ai filosofi, cominceremo per ricordare Uerberweg, quantunque appartenga alla

(1) *I limiti della scienza*. V. *Revue scient.*, II ser., t. 14.
(2) *Natura delle comete*.

generazione precedente. Ueberweg non ammetteva gli atomi, ma il pieno assoluto e la continuità della materia, e attribuiva a questa materia, in tutte le sue parti, la proprietà d'essere dapprima messa in movimento dalle forze meccaniche, poi d'acquistare degli *stati interni*, che sono provocati dai movimenti meccanici, ma reagiscono su di essi. Gli stati interni della nostra materia cerebrale sono le nostre rappresentazioni; la rappresentazione degli organismi inferiori e della materia inorganica è una semplice sensazione elementare o un debole analogo della sensazione. L'ipotesi della sensibilità di tutta la materia spiega l'origine dei fenomeni psichici nel cervello dell'uomo e degli animali (1).

Czolbe, filosofo risolutamente materialista (pure della generazione precedente), ammette una specie di anima del mondo, composta di sensazioni invariabilmente unite alle vibrazioni degli atomi: queste, nello organismo umano, si condensano, aggruppandosi in modo da produrre l'effetto d'insieme della vita della anima. Egli ritiene la sua ipotesi indispensabile a un materialismo coerente; senza di essa l'origine della coscienza sarebbe inesplicabile (2).

Noiré designa anch'egli la dottrina col nome di *monismo*. Il dualismo, per ispiegare l'origine della coscienza, e l'attività e l'ordine che si manifestano nel mondo fisico, suppone un principio separato dalla materia; questo principio, cioè lo spirito, il monismo lo unisce alla materia stessa. «La prima scintilla della sensazione animale non è caduta dal cielo come per un miracolo; essa non ha potuto accendersi ed alimentarsi che ad un focolaio preesistente di sensazioni simili. Dall'assoluta incoscienza, mai la

(1) V. Lange *Storia del materialismo*, vol. II, parte IV, c. III.
(3) v. Lange *Storia del materialismo*, vol. II, parte I, c. II.

coscienza a un grado qualunque non avrebbe potuto uscire.--In ogni essere s'incontra una facoltà analoga a quella che costituisce lo spirito dell' uomo, e di cui lo spirito umano è la più alta manifestazione. Schopenauer chiamava questa facoltà col nome di volontà; noi la designiamo con quello di sentimento. La coscienza ne è l'attributo essenziale.—Come non vi ha che una specie di movimento, così non vi ha che una specie di sentimento; le differenze sono semplicemente delle differenze di grado ». « Ogni cosa nel mondo, sino all' atomo, è per sè un soggetto, per gli altri un oggetto ». « Se io penetro al fondo del più rudimentario degli esseri, se io riesco a sentire come esso sente, esso non mi apparisce che come *me*, come volere, coscienza, libertà. Se io lo considero al contrario dal di fuori, se io contemplo me stesso dal punto di vista d'un osservatore straniero, tutto nell' essere è movimento, necessità, puro effetto di rapporti con lo spazio e con un passato incommensurabile di forza ». « Ciascun essere è una monade di cui l'essenza intima è di natura esclusivamente spirituale (appercezione e volonta), di cui il corpo è una materia in movimento, un composto meccanico, che deve la sua forma, la sua grandezza, all'azione del principio spirituale, al quale è associato (1) ». Noiré ammette una finalità nella natura: egli vede in ogni essere una causa finale, una forma che ciascun essere ricerca laboriosamente a traverso delle trasformazioni senza fine, la realizzazione d'una idea di cui esso solo racchiude il secreto, benchè questo secreto sfugga d'ordinario alla sua conoscenza distinta. Il mondo gli apparisce pure come un essere, come un vasto me. Così in Noiré l' ilozoismo, quale lo abbiamo visto nella più parte degli esempii precedenti, si avvicina di più ai concetti animisti e teologici (2).

(1) *Pensiero monistico.*

(2) V. Nolen *Il monismo in Alemagna*, nello *Revue philosophique*, t. XIII.

In madama Royer l' ilozoismo è legato alla concezione particolare ch'essa si forma della natura degli atomi. L'atomo non è, come si ammette ordinariamente, una sostanza solida, dura, inerte e puramente passiva; esso è perfettamente fluido, elastico e dotato di una forza espansiva, che, se non incontrasse ostacolo, farebbe occupare a un sol atomo tutto lo spazio. L'universo è assolutamente pieno, non vi ha vuoto fra un atomo e un altro: in virtù della loro forza di espansione, che li fa lottare per appropriarsi ciascuno la più gran parte di spazio che gli è possibile, gli atomi si limitano mutuamente per dei contatti assoluti, esercitano una pressione gli uni sugli altri, e si muovono reciprocamente, respingendosi gli uni con gli altri. Tale è la sorgente di tutta l'energia motrice spiegata nell'universo (1). Gli elementi ultimi della materia sono dunque attivi, automotori: (2) oltre alla tendenza incessante a diffondersi, a diluirsi nello spazio, alla forza indefinitamente espansiva, di cui li dota, l'autrice attribuisce ad essi la proprietà di muoversi da sè stessi, automaticamente, nel senso della minore resistenza (3), e spiega anche le decomposizioni e ricomposizioni chimiche per l'azione automatica degli elementi tendente a realizzare le combinazioni in cui essi trovano più vantaggio (1). Ora l'attività, il movimento spontaneo degli elementi della materia suppone in essi una vita, un'anima, una coscienza. Degli elementi solidi, inerti e puramente passivi, come quelli dell'atomismo ordinario, esigono l'intervento d'una forza esteriore, d'un

(1) *La costituzione del mondo*, v. sovratutto *Introduzione* cap. 14 e 15, e parte I cap. 4, 7, 8.

(2) V. *Introduz.* cap. 14, 15, 16, parte I c. 5, 6, 7, 8, ecc.

(3) V. pag. 96, 128, 130, 132, 305, 608, 610, 617, ecc.

(1) V. Parte III, c. 40.

νοῦς, che loro distribuisca il movimento e la vita (1). L'atomo automotore e vivente basta a se stesso, e può da se solo spiegare il mondo per le sue attività dinamiche (2); ma bisogna anche attribuirgli delle attività psichiche. Se gli atomi non fossero delle individualità coscienti, essi non avrebbero alcun motivo di muoversi e di agire: si può sostenere che ogni forza ha uno scopo più o meno vagamente cosciente. Lo scopo delle forze atomiche è di occupare il più grande spazio possibile, di estendervisi all'esclusione di tutte le altre forze (3). Ciascun atomo è un me vivente, cosciente della sua esistenza, e cosciente delle azioni e reazioni spontanee ch'egli esercita, avente la sensazione passiva, più o meno intensa, dei limiti variabili che risultano per lui dalle pressioni di tutti i suoi vicini, e dei movimenti ch'egli compie difendendo contro di loro la sua parte di spazio (4). L'atomo, non solo sente, ma anche vuole, secondo dei motivi percepiti, che determinano i suoi movimenti (quando dunque l'autrice parla delle azioni *automatiche* degli atomi, ciò non vuol dire che esse sono incoscienti o involontarie, ma che non sono precedute da deliberazione e da scelta, e si producono fatalmente): la volontà e la forza sono i due attributi dell'entità sostanziale (5). L'autrice attribuisce anche agli atomi: le sensazioni dei loro contatti e delle variazioni di pressione dei loro piani (gli atomi hanno la forma di poliedri) e quelle degli ostacoli che limitano la loro espansione (6), la percezione del mondo esteriore

(1) *Introduzione*, pag. 7-8. Cfr. cap. IV.
(2) Pag. 13.
(3) Pag. 74.
(4) Pag. 75.
(5) Pag. 75.
(6) Pag. 92.

che agisce su di loro e contro cui reagiscono e quella delle variazioni delle loro relazioni spaziali con gli oggetti esterni (1), la facoltà di comparare le sensazioni ch'essi ricevono simultaneamente (2), l'intelligenza (3), la libertà (4), la coscienza della loro unità, della loro identità e della loro perpetuità (5): essa li chiama (insieme agli altri esseri propriamente detti, cioè che non sono solamente degli oggetti, ma anche dei soggetti) dei fuochi ottici di conoscenza (6) e, ad imitazione di Leibnitz, degli specchi più o meno fedeli in cui si riflette un'immagine più o meno completa del cosmos visto da un punto dello spazio e del tempo (7). Tutti gli atomi hanno la stessa essenza, e possiedono ciascuno tutte le virtualità dell'essere; ma essi differiscono per dei gradi diversi di attività mentale e fisica. Vi hanno tre sorta di atomi, i materiali o pesanti, gli eterei e i vitaliferi. Lo stato iniziale della sostanza cosmica è l'atomo etereo; le altre due sorta di atomi derivano da questo. Alcuni atomi eterei hanno ceduto ad altri parte della propria sostanza: i primi sono divenuti così atomi materiali, e i secondi atomi vitaliferi. Gli uni e gli altri hanno essenzialmente le stesse proprietà, fisiche e psichiche, degli atomi eterei, che negli uni sono state solamente indebolite, negli altri invece esaltate. Le tre sorta di atomi si distinguono, fisicamente, per la maggiore o minore quantità della loro forza espansiva; psichicamente, per la vivacità, il numero e la varietà più o meno grandi delle loro sensazioni, la coscienza

(1) Pag. 10.
(2) Pag. 92.
(3) Pag. 10.
(4) Pag. 10 e 13.
(5) Pag. 80.
(6) V. pag. 80 e 92.
(7) Pag. 80.

più o meno netta dei loro stati successivi e dei loro motivi d'azione, la maggiore o minore libertà, almeno apparente, delle loro reazioni motrici. Gli atomi vitaliferi sono le anime delle cellule: sono essi che comunicano ai corpi viventi le loro proprietà speciali. Negli organismi superiori la coordinazione gerarchica delle molecole viventi e coscienti, cioè delle loro cellule, le fa sentire, pensare, volere all' unisono, dando a questi esseri l'illusione della loro unità ontologica. Ogni stato di coscienza realizzato negli esseri viventi non è che un'evoluzione più complessa dello stato di coscienza elementare degli atomi eterei, che si attenua negli atomi materiali, ma si esalta negli atomi vitaliferi. L'universo, così concepito, apparisce nella sua meravigliosa unità: non vi hanno tra gli esseri differenze qualitative, ma solo quantitative; non vi ha che una sola forza, animante una sostanza unica, increata, indistruttibile e sempre identica a se stessa (1). Noi dobbiamo aggiungere che l'autrice è, come Haeckel, un'avversaria della teoria dell'inconoscibile: la forza motrice dell'universo non è un'incognita, come vuole A. Comte; l'essenza delle cose non è impenetrabile (2). È una prova che l'ilozoismo ha per oggetto di conoscere le cause efficienti, perchè l' inconoscibile, al punto di vista obbiettivo, non è che le cause efficienti, il *modo essenziale di produzione* dei fenomeni (3).

Delboeuf attribuisce agli elementi della materia la sensibilità, l'intelligenza e il libero arbitrio: e infatti la vita e la coscienza e — aggiunge l'autore ripetendo Epicuro — il libero arbitrio non possono venire dal niente; quindi devono trovarsi negli elementi primordiali (1). Che un elemento abbia affinità per un altro, ciò vuol dire che lo desidera; se si separa da quello con cui è unito per entrare in un'altra combinazione, è perchè questa è per lui più attraente (2). Il demiurgo dell'universo è l'intelligenza; non un'intelligenza sopramondana, ma quella degli elementi della materia e le altre più complesse che risultano dalle fusioni di queste intelligenze elementari (3). L'universo non è sottomesso a leggi fatali, perchè noi non possiamo negare che vi ha in noi il libero arbitrio, e questo dobbiamo estenderlo agli elementi di noi stessi e di tutto l' universo (4). Questi elementi al principio erano *liberi*, cioè vivevano indipendenti, ed erravano a capriccio o piuttosto all'azzardo. Ma nei loro incontri la loro sensibilità fu impressionata, e applicarono la loro intelligenza e la loro libertà a fuggire gli urti disaggradevoli e a ricercare gl'incontri aggradevoli: ebbero dei desideri e dei timori, delle simpatie e delle antipatie, degli amori e degli odi; *acquistarono delle abitudini, e queste sono ciò che chiamiamo le loro leggi* (5). Inoltre all'individualismo primitivo succedeva lo stato di società; gli elementi si associarono in gruppi di più in più stabili, facendo ciascuno il sacrifizio d'una parte della propria libertà, ma compensato da una più grande resistenza e una più grande indipendenza dell'insieme; queste riunioni erano il prodotto della libertà e dell'intelligenza e si formavano in vista del bene della comunità. Così nacquero le molecole organiche, e poi per la loro as-

(1) V. *Introd.* cap. 15 e 16, parte I, cap. 5, 6, 7.
(2) V. *Prefazione.*
(3) V. il cap. V di questo Saggio.

(1) V. *La materia bruta e la materia vivente*, p. 41, 166, 169, 170-171.
(2) *Ivi*, pag. 21 e 172.
(3) V. *ivi*, *Considerazioni finali.*
(4) *Ivi.*
(5) *Ivi*, pag. 166-172.

sociazione i corpi organizzati (1). Queste ultime associazioni ebbero per base il principio della divisione del lavoro: ciascun membro della comunità concentrò le sue attitudini su una funzione determinata, che esercitò a vantaggio di tutti, domandando che in cambio gli altri compissero per lui le funzioni ch'egli abbandonava (2). Come si vede, l'ilozoismo di Delboeuf è un antropomorfismo nel senso stretto, che attribuisce agli elementi della materia le stesse qualità psichiche che osserviamo o crediamo di osservare in noi stessi e negli altri uomini.

Noi faremo infine menzione di Roisel, in cui si può osservare una curiosa fusione del materialismo atomistico moderno coi concetti tradizionali della filosofia teologica. Egli chiama gli atomi (in opposizione alle cose composte e derivate) essere assoluto, l'infinito, la causa prima, l'essere necessario: l'onnipotenza e l'onniscienza sono egualmente dei predicati dell'atomo. L'onnipotenza è la potenza virtuale infinita degli atomi: è che tutte le attività le quali si manifesfano nei composti particolari costituiti dagli atomi, esistono in potenza nell'atomo stesso. L'onniscienza è la conoscenza infinita che ha l'atomo: è che gli atomi sono al tempo stesso i materiali, gli operai e gli *architetti* dell' universo. L' atomo non riflette, non ragiona, la sua conoscenza è immediata o istintiva: s'egli ragionasse, sarebbe soggetto all'errore. La conoscenza nell'atomo non è prodotta dalla presenza d'un oggetto esteriore: essa esiste in lui senza cause anteriori o esteriori a se stessa, come l'estensione e la potenza, con cui essa è in una correlazione perfetta, di tal sorta che la potenza non agisce senza la conoscenza, nè la conoscenza senza la potenza, e l'una e l'altra non agiscono che in conformità delle leggi eterne, che fanno egualmente parte degli attributi della causa. La conoscenza illimitata dell'atomo dà la ragione generale di tutti gl'istinti particolari L'istinto esiste nell'animale, nel vegetale, nel minerale stesso. La gravitazione, l'affinità chimica, la coesione, ecc. sono delle attività istintive degli elementi materiali. L'apparizione, la conservazione, lo sviluppo e la riproduzione dei vegetali non si compiono che per degli atti istintivi: sono gli elementi costitutivi della pianta che possiedono questi istinti, e fanno tutto ciò che bisogna. Negli animali e nelle piante si trova così una scienza innata delle condizioni della loro esistenza. L'istinto presiedendo all'origine di tutti i movimenti, quelli anche che, per conseguenza della mobilità dei corpi, paiono non avere per causa che una forza cieca, hanno tuttavia nell'azione che li produce una causa essenzialmente razionale. Niente non si muove all'azzardo nell'universo, e l'istinto che rappresenta la conoscenza e l'attività delle cause prime negli esseri contingenti, è il principio di tutte le loro evoluzioni (1).

(1) *Ivi*. p. 173-174.
(2) Cfr. paragr. 9.

(1) Roisel *La sostanza*, v. specialmmente II parte c. II, e c. VII.

Art. IV.

Il panpsichismo.

§ 15. Dall'ilozoismo che afferma l' unione indissolubile della materia e dello spirito, noi passiamo ad un altro tipo di metafisica, affine ma essenzialmente distinto, che nel suo concetto generale non ha un nome stabilito, e che noi chiameremo *panpsichismo*. Questo sistema afferma che la materia non esiste, ma che tutto è spirito: che ciò che ci apparisce come mondo materiale non è in sè stesso che un mondo di esseri psichici; che non vi hanno in realtà particole di materia e movimenti, ma in luogo di essi spiriti e fenomeni psichici. Bisogna distinguere dunque il *panpsichismo*, da una parte, dall'*ilozoismo*, e dall'altra, dall'*idealismo* e dal *fenomenismo*. Il panpsichista non ammette semplicemente, come l'ilozoista, che lo spirito è da per tutto; ma che non vi ha che lo spirito, e tutto il reale si risolve in esso. Da un' altra parte egli non ammette che tutto il reale si risolve nello spirito, perchè crede, come il fenomenista e l' idealista subbiettivo, che gli oggetti materiali non esistono che in quanto li percepiamo, o, come l' idealista obbiettivo, che sono delle rappresentazioni di uno spirito universale; ma perchè, lasciando a questi oggetti un'esistenza indipendente dal soggetto conoscente, egli afferma che non sono materiali che in apparenza, mentre in realtà non sono che spirito. Il panpsichismo ha un posto assai largo nella metafisica moderna, sovra tutto nel periodo più recente, per la cresciuta coscienza delle difficoltà del realismo ordinario: esso è ammesso da Leibnitz, Schopenauer, Maine de Biran, Rosmini, Gioberti (nella seconda forma della sua filosofia), Lotze,

Wundt, Hartmann (che però conserva alla materia una certa obbiettività), Clifford, Wallace, Taine, Renouvier, ecc. Molti dei sistemi a cui si suole applicare il nome un po' vago di *dinamisti* non sono in verità che *panpsichisti*: noi vedremo qual è il punto di contatto che il dinamismo propriamente detto ha col panpsichismo.

Il panpsichismo è anzitutto una soluzione del problema del mondo esteriore. Alla quistione: che cosa è la materia? dopo che è stata riconosciuta la subbiettività di tutte le sue qualità, non si può rispondere altro, se si vuol dire qualche cosa di pensabile, se non che essa è spirito. Ciò è perchè noi non possiamo concepire altra cosa che la materia e lo spirito: la materia, cioè la cosa estesa, colorata, resistente, ecc.; e lo spirito, cioè un complesso di sensazioni, di sentimenti, di volizioni e in una parola di fenomeni psichici. Ne segue che, dopo che si è riconosciuto che l'estensione, il colore, la resistenza e tutti gli altri attributi che costituiscono il nostro concetto della materia, non esistono che relativamente al soggetto senziente, non resta altra cosa che lo spirito, che si possa considerare come cosa in sè, cioè a cui si possa attribuire un'esistenza assoluta, indipendente dal soggetto senziente. In altre parole, se niente del nostro concetto della materia — cioè di queste apparizioni che noi chiamiamo corpi — appartiene alla materia in se stessa, la materia in se stessa, se noi l'ammettiamo e vogliamo formarcene un concetto, non può essere che ciò che noi possiamo unicamente concepire oltre alla materia, cioè complesso di fenomeni psichici, spirito. Questo è il motivo precipuo del panpsichismo: perciò questo sistema appartiene sovratutto all'argomento della seconda parte di questo Saggio, in cui parleremo delle dottrine sul mondo esteriore. Tuttavia noi dobbiamo dirne qualche cosa anche in questa parte, perchè esso dà pure una risposta alla quistione delle cause efficienti, essendo evidentemente

anch'esso una forma dell'antropomorfismo, cioè un'assimilazione di tutte le forze della natura all'attività dell'uomo, quantunque, come l'ilozoismo, a quella parte dell'attività dell'uomo che egli ha in comune con gli altri animali. Questo secondo motivo del panpsichismo, cioè una spiegazione antropomorfistica della natura, è generalmente legato al primo, che lo suppone. Infatti per ammettere che i corpi in se stessi sono spirito, bisogna presupporre che i fenomeni fisici, che sono gli oggetti dei nostri sensi, sono accompagnati costantemente da fenomini psichici, di cui sono gli effetti e le manifestazioni. Il punto di partenza del panpsichismo è lo stesso che quello dell'ilozoismo: la forza fisica è identica alla forza di cui sola abbiamo coscienza; i cangiamenti del mondo fisico rivelano un'attività psichica che ne è la causa; e perciò non vi ha corpo senza spirito. Ma l'ilozoista si ferma qui: il panpsichista aggiunge che il corpo è un'apparenza, e il reale non è che lo spirito.

§ 16. Queste osservazioni sono ampiamente confermate dalla storia del panpsichismo, a cominciare dal suo fondatore, cioè da Leibnitz. Le monadi per Leibnitz non sono solamente la cosa in sè della materia, la realtà che ci apparisce come estensione impenetrabile, colorata, ecc., ma anche la forza, cioè l'attività motrice, la causa efficiente del movimento. In un senso lato, si ha ragione di chiamare la dottrina delle monadi un dinamismo, perchè anch'essa sostantifica la forza, quantunque non vi veda, come i dinamisti nel senso stretto, un'entità misteriosa, ma la riconduca allo spirito. Per render conto delle leggi della natura non basta, dice Leibnitz, la nozione della materia: bisogna aggiungerne una metafisica, quella della forza (1). La sostanza corporea

(1) *Sist. nuovo della comunicaz. delle sost.* ed. Dutens t. II p. I. 50. *Lett. al p. Bouret.* ed. Dut. II. I. 262. *De ipsa natura sive de vi insita* 7. *Animadv. circa Theor. Med. Stahl.* III verso il princ. ed. D. t. II. p. II. 131 giù — 132 su. ecc.

non consiste nell'estensione, come vogliono i Cartesiani, perchè il movimento e le sue leggi, che implicano un'attività in questa sostanza, non possono ricavarsi dall'estensione che è incapace di azione (1). Essa non consiste nemmeno nell'estensione e nella resistenza: queste non costituiscono che la massa o materia prima, cosa essenzialmente passiva, mentre il moto e l'azione in generale non possono derivarsi che da una sostanza attiva (2). Alla materia nuda, cioè all'estensione e alla resistenza, bisogna aggiungere dunque la forza, la causa del moto; al principio passivo il principio attivo (3). Così la sostanza corporea è costituita da due elementi: la materia prima o nuda, che l'autore riconduce alla *potenza passiva*, e la forza o *potenza attiva* primitiva, ch'egli identifica con la forma aristotelica (4). La forza o potenza attiva primitiva è una cosa sostanziale e persistente, come la potenza passiva primitiva o materia prima: le forze derivate o impeti sono delle modificazioni acci-

(1) *Lett. se l'ess. del corpo consiste nell'estens.* Dut. II. I. 235 - 236, *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11. *Lett. a Foucher:* Dut. II, I. 237. *Lett. al p. Des-Bosses* 31 lug. 1707 infine. ecc.

(2) *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11. *De prima phil. emendat.* ed. Dut. t. II. p. I, 20. *Respons. ad Stahl. observ.* ad XXI. 7. *Comment. de an. brutor.* I — V. ecc.

(3) *De prima phil. emend.* Dut. II. I. 20. *Comm. de an. brutor.* I - V. *Lett. se l'ess. del corpo consiste nell'estens.* Dut. II. I. 235 - 236. *Lett. a Foucher.* Dut. II. I. 237. *Lett. sul cartesian.* Dut. II. I. 263. *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11. ecc.

(4) *Teodic. Prefaz.* ed. Jacques 19 - 20. *Es. dei princ. di Malebr.* Dut. II. I. 208. *Epist. ad Vagner.* 4 giugno 1710. II. *Comm. de an. brutor.* I - V. *Lett. al p. Bouret* 1697. Dut. II. I. 262. *Lett. sul cartes.* Dut. II. I. 263. *Lett. al p. Des - Bosses* 14 febbr. 1706. Dut. II. I. 266. 20 sett. 1712. Dut. II. I. 302 giù. 19 ag. 1715. Dut. II. I. 314. *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11. 12. *Animadv. circa Theor. Med. Stahl.* III. ecc.

dentali e variabili dell'una, come le figure lo sono dell'altra (1). Nel concetto del corpo la forza è anche più essenziale della materia, ed esso può definirsi una forza estesa cioè diffusa per il luogo o partibile (2). La forza che noi arguiamo dal movimento, non ci è conosciuta solamente per i suoi effetti, restando sconosciuta in se stessa: sarebbe così se non avessimo un'anima, e non la conoscessimo (3). Quantunque nella materia tutto si faccia meccanicamente, i principii del meccanismo, cioè le leggi generale del movimento, vengono da una sorgente più alta che la materia stessa: essi dimostrano l'esistenza di sostanze incorporee, spirituali (4). Ciò è perchè—oltre che le leggi del movimento manifestano una finalità e non possono attribuirsi che alla scelta della Saggezza suprema — il fatto stesso del movimento non si spiega immediatamente, cioè non rimontando alla causa generale della natura, che per le anime, per le monadi (5). La forza, il principio attivo della sostanza corporea, è l'anima o la monade (6): è essa la

(1) *Respons. ad Stahl. observ.* ad XXI. 3-4.

(2) *Epist. ad Hoffmann* 27 sett. 1699.

(3) *Epist. ad Berlingium* ed. Erdm. p. 677.

(4) *N. S. sull'int. um.* I. 1. c. I. ed. Jacques t. II. p. 25, *Repl. a Bayle sul sist. dell'arm. prestab.* Dut. II. 1. 84, *Es. dei princ. di Malebr.* Dut. II. I. 208-209, *Epist. ad Hoffmann* 27 sett. 1699, *Animadv. circa Theor. Med. Stahl.* III. Dut. II. II. 132, *Respons. ad Stahl observ* ad XXI. 3, ecc.

(5) *Repl. a Bayle sul sist. dell' arm. prest.* Dut. II. I. 83-84, *Lett. al p. Des-Bosses* 1 sett. 1706. ad 25, *Respons. ad Stahl. observ.* ad XXI, 23, ecc.

(6) *Teod. Prefaz.* ed. Jacq. 19-20, *Sist. nuovo della nat. e della comunicaz. delle sost.* Dut. II. I. 50, *Es. dei princ. di Malebr.* Dut. II. I. 208-209, *Lett. a Montmort* 4 nov. 1715. III, *Epist. ad Vagner.* II, Dut. II. I. 226, *Comment. de an. brutor.* V, *Epist. al p. Des-Bosses* 14 febbr. 1706. Dut. II. I. 266, *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11-12, *Respons ad Sthal. observ.* ad XXI. 3, ecc.

sorgente del movimento e dell'azione in generale (1). Per provare l'esistenza dell'anima, come sostanza distinta dalla materia, all'argomento che i fatti psichici non potrebbero essere modificazioni della sostanza materiale, Leibnitz preferisce quest'altro: che la materia è puramente passiva, e per conseguenza il movimento e il pensiero, che sono delle azioni, devono venire da qualche altra cosa (2). Il movimento prova che queste anime o monadi sono contenute in ogni parte della materia, perchè esso non può essere dovuto che a un principio attivo, e questo deve essere un soggetto percepente. I principii del moto essendo diffusi da per tutto nella materia, per conseguenza anche le anime sono diffuse da per tutto nella materia (3).

Spesso Leibnitz presenta il suo sistema come se esso fosse un ilozoismo piuttosto che un panpsichismo. Noi abbiamo visto infatti che la sostanza corporea è composta della materia e della forza, e che la forza è l'anima o la monade, Leibnitz ci rappresenta dunque le monadi come se esse costituissero non tutta la realtà esteriore, ma solamente la parte interna, psichica, di questa realtà. Così egli dice che, per costituire la sostanza corporea, alla materia prima si aggiunge l'anima o la monade (4); che questa fa passare all'atto e compie quella, la quale per se stessa non è che una potenza passiva (5); che il corpo è composto

(1) *Saggi. sulla bontà di Dio* ecc. § 323, *Sist. nuovo de la nat. e della comunicaz. delle sost.* Dut. II. I. 53, *Comm. de an. brutor.* I-V, *Respons. ad Stahl. observ.* ad XXI. 3, ecc.

(2) *Es. dei princ. di Malebr.* Dut. II. I. 207-209.

(3) *Resp. ad Stahl. observ.* ad XXI. 7, *Comm. de an. brutor.* III-VIII.

(4) *Comm. de an. brutor.* I-V, *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11-12.

(5) *Respons. ad Stahl. observ.* ad XXI. 3, *Lett. al p. Des-Bosses* 14 febbr. 1706. Dut. II. I. 266.

della massa e dell'anima (1) o di materia e di spirito (2) (intendendo naturalmente per anima o per spirito la monade); che le anime o monadi sono unite (3) o sovraggiunte (4) alla materia nuda o pura; che sono disseminate (5), sparse (6), immerse (7), nella materia; ecc. In tutti i luoghi in cui i corpi sono riguardati come composti della materia pura e delle anime o monadi, troviamo il concetto che la materia è il principio puramente passivo, e il principio attivo sono le anime o monadi (8). Le monadi, in quanto sono riguardate come l'elemento che, aggiunto alla materia pura, costituisce la sostanza corporea, vengono chiamate *entelechie* (9) o *forme* (10), termini di cui Leibnitz fa i sinonimi di *for-*

(1) *Es. dei princip. di Malebr.* Dut. II. I. 208 - 209.

(2) *De ipsa nat. sive de vi ins.* 12.

(3) *Lett. a Montmort* 4 nov. 1715. III.

(4) *Epist. ad Vagner.* 4 giug. 1710. II, *Comm. de an. brutor.* V.

(5) *Epist. ad Vagner.* 4 giug. 1710, II.

(6) *Comm. de an. brutor.* VI, VIII.

(7) *Sist. nuovo della nat. e della comunicaz. delle sost.* Dut. II, I, 51.

(8) *Es. dei princ. di Malebr.* Dut. II. I. 208 - 209, *Lett. a Montmort* 4 nov. 1715. III, *Epist. ad Vagner.* 4 giug. 1710. I - II, *Comm. de an. brutor.* I - IX, *Lett. al p. Des - Bosses.* 14 febbr. 1706. Dut. II. I. 266. 1 sett. 1706. ad 25 e ad 29, *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11 - 12, *Respons. ad Stahl. observ.* ad XXI. 3 - 4, *Teod. Prefaz.* ed. Jacq. II. 19 - 20, ecc.

(9) *Risp. a Bayle sul sist. dell'arm. prestab.* Dut. II. I. 83 e 86, *Epist. ad Vagner.* 4 giug. 1710. I - II, *Comm. de an. brutor.* V - XII, *Lett, al p. Des - Bosses.* 14 febbr. 1706 e 1 sett. 1706 ad 25 e ad 29, *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11-12, *Resp. ad Stahl. observ.* ad XXI. 3 - 5 e 7, *Teod. Prefaz.* ed. Jacq. II. 19 - 20, ecc.

(10) *Sist. nuovo della nat. e della comunicaz. delle sost.* Dut. II. I. 50, 51, 53, *De ipsa nat. sive de vi ins.* 12, *Saggi sulla bontà di Dio* ecc. § 323.

ze (1), le entelechie o forme sostanziali dei Peripatetici, interpretate in un senso che le riabiliti, essendo, secondo lui, le forze primitive delle sostanze corporee (2). Quantunque non tutte le volte in cui le monadi sono chiamate entelechie o forme, apparisca esplicitamente il concetto che la sostanza corporea risulta dal concorso delle forme o entelechie, cioè delle monadi, e della materia pura, esso ci è naturalmente suggerito dall'applicazione stessa di questi termini, la forma, di cui l'entelechia è una specie, essendo il correlativo della materia, con cui nella filosofia aristotetica costituisce la realtà individuale, il *sinolo*. Talvolta (3), chiamando la monade entelechia del corpo, Leibnitz intende per questo corpo il corpo organico di cui essa è l'anima, cioè la monade dominante (per esempio l'anima o monade dominante dell'uomo sarebbe l'entelechia del corpo umano): a questo punto di vista la sostanza *composta* (opposta alla sostanza semplice, cioè alla monade) é un essere vivente costituito di un'anima e del suo corpo organico (4) — queste sostanze *composte* essendo gli elementi di

(1) *Sist. nuovo della nat. e della com. delle sost.* Dut. II. I. 50, *Repl. a Bayle sul sist. dell'arm. prest.* Dut. II. I. 83. *Es. dei princ. di Malebr.* Dut. II. I. 208, *Epist. ad Vagner.* 4 giug. 1710. II, *Comm. de an. brutor.* V - IX, *Epist. al p. Des - Bosses* 14 febbr. 1706. Dut. II. I. 266, *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11 - 12, *Animadv. circa Theor. Med. Stahl.* Dut. II. II. 132. *Resp. ad Stahl. observ.* ad XXI. 3. Dut. II. II. 154, *N. S. sull' int. um.* l. II. c. XXI, § I, *Teod. Prefaz. ed.* Jacq. p. 19 - 20, ecc.

(2) *Sist. nuovo della nat. e della com. delle sost.* Dut. II. I. 50, *Es. dei princ. di Malebr.* Dut. II. I. 208, *Lett. a Montmort* 4 novemb. 1715. III, *Lett. al p. Bouret* 1697. Dut. II. I. 262. *Lett. sul cartesian.* 1695. Dut. II. I. 263, ecc.

(3) P. e. nella *Monadol.* I. 64-65.

(4) *Epist. al p. Des - Bosses* 19 ag. 1715. Dut. II. I. 314. *Lett. a Montmort* 4 nov. 1715. III.

tutto il mondo dei corpi, perchè la materia, secondo Leibnitz, è organizzata in tutte le sue parti, e anche quella che crediamo inorganica è in realtà composta di corpi organici (1). Qui l' opposizione dell' entelechia e del principio materiale si riduce a quella della monade dominante e delle monadi dominate, perchè il corpo organico unito a una monade non è che un aggregato di altre monadi inferiori. Così, se fosse possibile d' interpretare in questo senso tutti i luoghi in cui le monadi sono chiamate forze o entelechie, e in cui i corpi si riguardano come composti delle anime o monadi quali forme o entelechie e della materia prima, si potrebbe credere, con questa interpretazione, di salvare l'autore da una contraddizione, almeno apparente, quella di ammettere qualche cosa, cioè la materia pura o nuda, oltre alle monadi, mentre la realtà materiale, e tutta la realtà in generale, non è costituita per lui che di monadi. Ma ciò è evidentemente impossibile, sovratutto per tre ragioni. 1º La materia prima é definita come l'estensione e la resistenza prese per se stesse, senza le vite o anime, cioè le monadi, che vi sono unite (2). 2.º Sono tutte le monadi in generale che vengono riguardate come forme o entelechie (3), ciò che, se il principio

(1) *Monadol.* 64 - 72. Dut. II. I. 28.

(2) *Es. dei princ. di Malebr.* Dut. II. I. 208 - 209. *Lett. a Montwort* 4 nov. 1715. III. *Epist. ad Vagner.* 4 giug. 1710. II. *Comm. de an. brutor.* I - V. *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11. *Resp. ad Stahl. observ.* ad XXI. 7.

(3) *Monadol.* 14. 18. 19. Dut. II. I. 22. *ibid.* 50. Dut. 26. *Sist. nuovo della nat. e della comm. delle sost.* Dut. II. I. 50 e 53. *Repl. a Bayle sul sist. dell'arm. prest.* Dut. II. I. 83. *Epist. ad Vagner.* 4 giug. 1710. II. *De ipsa nat. sive de vi ins.* 11-12. *Resp. ad Stahl. observ.* ad XXI. 7. *Teod. Prefaz.* Jacq. 19 - 20 (cfr. *De ipsa nat, sive de vi ins.* 13). ecc.

materiale di cui ciascuna monade è la forma o l'entelechia fosse un corpo organico aggiunto a questa monade, importerebbe il concetto assurdo, che è impossibile di attribuire a Leibnitz (quantunque questo sembrerebbe il senso di certi luoghi) (1), che ad ogni monade, cioé ad ogni elemento ultimo della materia, é sottoposto un corpo organico, vale a dire altra materia, risolubile in altre monadi o altri elementi ultimi, a ciascuno dei quali è sottoposto un altro corpo organico, risolubile come sopra, e così di seguito. 3º L'anima o monade dominante del corpo organico non potrebbe essere considerata da Leibnitz come la forza inerente alla materia. Fra l'anima e il corpo nel sistema di Leibnitz non vi ha azione reciproca, ma armonia prestabilita: l'anima agisce dalla sua parte, e il corpo dalla sua. È quest'attività inerente al corpo e indipendente dall'anima che l'entelechia deve spiegare: le entelechie, quali principii attivi dei corpi, non possono essere dunque le anime, come opposte ai corpi organici (per esempio il principio attivo del corpo umano non può essere l'anima umana), ma le monadi costitutive dei corpi stessi, di cui sono il lato interno, psichico. Contrapponendo l'entelechia o forza alla materia prima, Leibnitz non intende contrapporre una monade ad altre monadi, ma i due lati, il visibile e l'invisibile, dell'essenza corporea, la materia in movimento, che ci apparisce, da una parte, e da un'altra l'attività psichica, che noi ne concludiamo, e che ci spiega il movimento. Ciò che vi ha al fondo del suo pensiero (quantunque egli professi la dottrina che non vi hanno elementi ultimi della massa, perchè il continuo non può constare di pun-

(1) *Epist. ad Vagner.* 4 giug. 1710. IV. Dut. II. I. 227. *Epist. al p. Des - Bosses* 6 marzo 1709. Dut. II. I. 283. *Lett. a Dangicourt* 11 sett. 1716. I.

ti (1) è che ad ogni elemento dell'essenza invisibile, cioè ad ogni monade, corrisponde un elemento nell'essenza visibile, e che il movimento di questo é prodotto dall'attività di quello. Così egli attribuisce ad ogni punto della materia un movimento proprio, la cui sorgente è nella entelechia, cioè nella monade, corrispondente a questo punto (o, come dice l'autore, « di cui questo punto è il punto di vista, » espressione che spiegheremo in seguito) (2): il movimento di un corpo organico risulta dal concorso di tutte le entilechie corrispondenti ai diversi punti di questo corpo (3). Senza dubbio la proposizione che i corpi sono composti della materia prima e delle monadi come forze o entelechie, presa strettamente alla lettera, è in contraddizione con la dottrina stessa delle monadi, perchè sembra considerare la materia prima come un'altra realtà, mentre secondo questa dottrina tutto il reale si risolve nelle monadi. È evidente che dei due elementi che Leibnitz distingue nella sostanza corporea, egli non può ammettere come reale che l'entelechia, cioè l'anima o la monade, e la materia prima non può essere per lui che un fenomeno, vale a dire un'apparenza. Ma in questa interpretazione, che ci è imposta necessariamente dall'insieme della filosofia leibniziana, noi andiamo incontro ad un'altra difficoltà: è che l'attività delle monadi non può essere, nel senso rigoroso, una forza, cioè una causa *efficiente* (nel nostro senso) del movimento della materia. I movimenti dei corpi, che si pretendono spiegare per l'attività delle monadi corrispondenti, sono dei fenomeni, cioè delle percezioni, di altre monadi; ma fra una monade e un'altra non vi ha azione reale, ma

(1) V. ed. Dut. II. II. 55.
(2) V. *Repl. a Bayle sul sust. dell'arm. prestab.* D. II, 1, 83.
(3) Cfr. *al p. Des-Bosses* 17 marzo 1706 D. II. 1. 269.

semplicemente armonia prestabilita. E anche questo è evidente: ma ciò non toglie che assimilando al movimento umano o animale il movimento *spontaneo* della materia inanimata — noi vedremo in seguito come e perchè Leibnitz ammetta questa *spontaneità* — per la supposizione di uno sforzo cosciente, di un'attività psichica, come antecedente anche di questo movimento, egli trovi in quest'assimilazione qualche cosa come una spiegazione del fenomeno (nel senso ordinario e non scientifico della parola spiegazione) (1), e veda, per conseguenza, in quest'antecedente supposto qualche cosa come una causa efficiente, perchè la causa efficiente è un antecedente che *spiega* un fenomeno, e non semplicemente a cui questo segue invariabilmente.

Altre volte la dualità fra la entelechia o forza e la materia prima prende in Leibnitz un'altra forma. È il reale in se stesso, la stessa monade, che viene riguardata come composta di una materia prima e di una entelechia, questa essendo ancora il sinonimo di forza o potenza attiva, e quella di potenza puramente passiva. Per comprendere questa dottrina di Leibnitz, è necessario tener conto di certe sfumature, di certe esitazioni nel concetto della monade, che sono la forma in cui si manifesta, in questo sistema, una contraddizione secondo noi inerente alla essenza stessa del panpsichismo.

Il panpsichismo è una risposta alla quistione: in che consistono gli oggetti esteriori? Questa quistione si presenta d'una maniera pressochè inevitabile dopo che la riflessione scientifica ha distrutto il concetto primitivo e spontaneo dalla *cosa*, che noi costruiamo istintivamente per l'obbiettivazione delle nostre sensazioni (processo a metà incosciente, che studieremo nella 2ª parte). Ciò é perchè il nostro spirito ha una ripugnanza quasi

(1) V. capit. I. § 3.

invincibile ad ammettere che i corpi non sono, secondo la profonda analisi di Stuart-Mill, che delle sensazioni attuali o possibili; ma in virtù della tendenza naturale (che spiega secondo noi tutti i concetti metafisici) ad assimilare tutte le nostre idee a quelle che ci sono le più abituali, noi cerchiamo di sostituire al concetto distrutto della *cosa* qualche altro concetto somigliante, che conservi agli oggetti un' esistenza per sè, indipendente dalle nostre sensazioni. Le monadi di Leibnitz, la Volontà di Schotenauer e tutti gli altri concetti analoghi dei metafisici — anzi in generale tutti i concetti trascendenti della cosa in sé — non sono dunque che dei *succedanei* del concetto primitivo della cosa, del corpo; tale è il loro scopo e la loro funzione: così la credibilità e il valore di questi concetti è in ragione diretta (a parità delle altre circostanze) della loro somiglianza, dei loro punti di contatto, col concetto primitivo, con l'idea del corpo della credenza naturale. Ora sembra che il concetto del panpsichismo, preso in tutto il suo rigore, non abbia più alcuna somiglianza, alcun punto di contatto, col concetto naturale del corpo, di cui deve essere il succedaneo—per queste parole *preso in tutto il suo rigore* io voglio dire: se si fa della monade o altre entità analoghe un'essenza puramente spirituale, una semplice serie di stati psichici, di sentimenti, percezioni, appetiti, ecc. — Se il filosofo che ammette le monadi (nel senso leibnitziano) o altre entità analoghe si contenta di questi *succedanei* del corpo della credenza naturale, è perchè egli, coscientemente o incoscientemente, al concetto dell'essenza spirituale aggiunge delle determinazioni che non le appartengono e che non sono che dei residui della idea del corpo. Ciò è perchè, l'idea dello spirito essendo associata d'una maniera quasi indissolubile a quella di un sustrato corporeo, noi non possiamo pensare a una esistenza puramente psichica senza che questo pensiero

ci suggerisca quello di un corpo o di qualche cosa di simile, a cui essa inerisca — di là, come vedremo nell'Appendice, il concetto della *sostanza* spirito.—Anche quando il panpsichista afferma recisamente che le essenze spirituali ch'egli mette al posto della materia (monadi, volontà, tendenze, ecc.) non hanno alcuna relazione spaziale, non sono delle *sostanze*, e non consistono che in puri fenomeni psichici — ciò che deve fare se è conseguente, perchè il presupposto del suo sistema è che non vi ha altro d'intelligibile e di certo che il fatto psichico —; insieme alle essenze spirituali si disegua anche allora innanzi alla sua immaginazione qualche cosa come un corpo che fa da *substratum*; al suo pensiero cosciente e confessato se ne unisce un altro a metà incosciente e non confessato, che lo mette in contraddizione secreta con se stesso, ma senza di cui la sua ipotesi gli sembrerebbe meno soddisfacente. Ma non tutti i panpsichisti ammettono il concetto rigoroso dello spirito, che non vede in esso che la serie dei fatti dell' esperienza interna, e non gli dà che gli attributi che convengono a questi fatti: un esempio è M. de Birau, che attribuisce risolutamente alle monadi la posizione nello spazio. È evidentemente un vestigio del qualche cosa come un corpo che fa da substratum. Fra i due casi estremi, del panpsichista conseguente in cui il qualche cosa come un corpo resta un pensiero subcosciente e non confessato che non imprime niente di sé nelle dottrine ch' egli apertamente professa, e di quello in cui esso giunge a una dottrina costante e precisa che afferma dello spirito degli attributi che non convengono che alla materia, vi hanno dei gradi intermediari che sarebbe difficile di definire: è in uno di questi che si trova Leibnitz, come si vedrà confrontando talune delle sue proposizioni con talune altre.

In alcuni luoghi noi troviamo in Leibnitz una de-

terminazione rigorosa della monade come pura essenza spirituale. « Niente altro conosco, egli dice, nelle monadi se non percezioni ed appetiti ». Non solo la modificazione della monade consiste unicamente nella percezione ed appetito, ma le monadi stesse non sono altro che percezioni ed appetiti (1). Le monadi non sono in un luogo; non hanno sito fra di loro; non vi ha fra di esse alcuna vicinanza o distanza spaziale, e dire che sono conglobate in un punto o disseminate nello spazio, è usare di certe finzioni del nostro spirito, quando pretendiamo d'immaginare le cose che possono soltanto intendersi (2). Le monadi non sono parti dei corpi, non li compongono, non sono ingredienti, ma solo requisiti, della materia (3). L'estensione e la materia non sono che fenomeni, cioè percezioni degli esseri senzienti (4); lo spazio è l'ordine dei fenomeni coesistenti (5).

Il fondo del pensiero di Leibnitz noi lo vediamo, senza dubbio, in questi ed altri luoghi simili. Ma non è meno indubitabile che non è questa la maniera abituale in cui egli si rappresenta le monadi. L'idea che dovremmo formarci di queste secondo la più parte delle sue

(1) *Monadol.* 15 - 17. Dut. II. I. 22. *Lett. al p. Des - Bosses* 24 genn. 1713. Dut. II. I. 305. 25 ag. 1713. Dut. 306. 19 ag. 1715. Dut. 314. *Lett. a Dangicourt* 11 sett. 1716. Dut. III. 500.

(2) V. *Epist. al p. Des - Bosses* 26 mag. e 16 giug. 1712. Cfr. *Risp. alla 2. Replica di Clark* 12. *Epist. al p. Des - Bosses* 30 apr. 1709. Dut. II. I. 285. *Respons. ad Stahl. observ.* ad XXI. 9 (l'anima non è in un luogo).

(3) *Epist. al p. Des - Bosses* 15 febb., 1712. Dut. II. I. 295. 16 giugno 1712. Dut. 299. 24 genn. 1713. Dut. 304.

(4) *Epist. al p. Des - Bosses* 15 febbr., 26 mag., 16 giug., 20 sett. e 10 ott. 1712 (Dut. II. I. 294 - 295. 297. 298 - 299. 303) e altrove.

(5) *Epist. al p. Des - Bosses* 16 giug. 1712. Dut. II. I. 298.

proposizioni, è che esse sono qualche cosa come dei punti animati, cioè senzienti e semoventi, che hanno dei rapporti di spazio o alcun che di analogo, e che non differiscono dalle monadi o centri di forza dei semplici dinamisti che perchè sono anche dotate di sentimento e di volontà. Quest'idea ci è irresistibilmente suggerita dal rapporto fra le monadi e la materia. Leibnitz considera abitualmente i corpi come composti delle monadi, che ne sono gli elementi ultimi, indivisibili. Egli chiama i corpi i *composti* o le *sostanze composte*, e le monadi le *sostanze semplici*. (1) Le monadi sono *le sostanze semplici che entrano nei composti*, cioè nei corpi (2); ne sono gl'*ingredienti* (3); sono gli *elementi delle cose* (4), i *veri atomi della natura* (5), degli *atomi di sostanza*, cioè delle unità vere e prive assolutamente i parti (6), i *primi principii assoluti della composizione delle cose e come gli elementi ultimi dell'analisi delle sostanze* (7). I corpi *risultano* da un numero infinito di monadi, cioè di sostanze semplici, indivisibili (8): ne sono degli *aggregati* (9), o delle riunioni (10), e perciò sono chia-

(1) *Monadol.* 1 - 5 e 9. (Dut. II. I. 20 e 21). *Princ. della nat. e della graz.* 1 - 3. *Resp. ad Stahl. observ.* ad XXI. 7. *Lett. a Dagincourt* 11 sett. 1716. 1. ecc.

(2) *Monadol.* 1.

(3) *Monadol.* 9. *Epist. al p. Des - Bosses* 23 mag. 1716. Dut. II. I. 319. ecc.

(4) *Monadol.* 3.

(5) *Monadol.* 3.

(6) *Sist. della nat. e della comun. delle sost.* Dut. II. I. 53.

(7) *Ibid.*

(8) *Epist. al p. Des - Bosses* 11 marzo 1706 (Dut. II. I. 268). 16 ott. 1706. 16 marzo 1709. 30 apr. 1709 (Dut. 285). *Lett. a Dangicourt* 11 sett. 1716. 1. ecc.

(9) *Monadol.* 2. *Lett. a Arnauld* 23 marzo 1690 (Dut. II. I. 46). *Epist. al p. Des - Bosses* 31 lugl. 1709 (Dut. II. I. 287). 26 mag. 1712. 29 mag. 1716 (Dut. 319). ecc.

(10) *Princ. della nat. e della graz.* 1.

mati *esseri per aggregazione* (1). I corpi sono delle *moltitudini*, le monadi le *unità* che compongono queste moltitudini (2). Ciò che prova l' esistenza delle monadi è che non vi sarebbero dei composti se non vi fossero delle sostanze semplici, non vi sarebbero delle moltitudini se non vi fossero delle unità: ora i composti o le moltitudini, cioè i corpi, esistono; dunque esistono le sostanze semplici o le unità, cioè le monadi (3). Il significato di quest' argomento é che ogni corpo essendo divisibile, esso è un composto—è, come dice l'autore, una collezione o un ammasso di parti all'infinito — e il composto suppone degli elementi ultimi che lo compongano e che siano assolutamente semplici, cioè senza parti: questi sono le monadi (4). Questo rapporto di composto e componenti che Leibnitz stabilisce fra la materia e le monadi, spiega un' impossibilità logica del suo sistema, che è una delle forme più visibilmente inconcepibili della pseudo-idea d' infinito attuale. La minima porzione di materia contiene, secondo Leibnitz, un numero infinito di monadi (5): ciò è evidentemente perchè, il corpo essendo divisibile all'infinito, se esso è composto di elementi ultimi indivisibili, supposto che la

(1) *Epist. al p. Des-Bosses* 11 marzo 1706 (Dut. 267 e 268). 31 lugl. 1709 (Dut. 287) e 20 sett. 1712 (Dut. 303).

(2) *Princ. della nat. e della graz.* 1, *Sist. nuovo della nat. e della comun. delle sost.* Dut. II. I. 50, 53 e 55, *Epist. al p. Des-Bosses* 16 marzo 1709 e 31 lugl. 1709 (Dut. 287) ecc.

(3) *Princ. della nat. e della graz.* 1, *Lett. a Arnauld* 23 marzo 1690 (Dut. II. I. 46), *Resp. ad Stahl. observ.* 7, ecc.

(4) V. *Sist. nuovo della nat. e della comunicaz. delle sost.* Dut. II. I. 50 e 53.

(5) *Monadol.* 68-69 (Dut. II. I. 28). *Princ. della nat. e della graz.* 3. *Epist. al p. Des-Bosses* 14 febbr. 1706 (Dut. II. I. 266), 16 ott. 1706 (Dut. 276), 31 lugl. 1709 (Dut. 287), 20 sett. 1712 (Dut. 303), ecc.

materia sia assolutamente continua, questi devono essere in numero infinito. Ma questo ragionamento suppone che il continuo non sia un semplice fenomeno subbiettivo, ma risulti dalla juxta-posizione delle monadi. A dir vero Leibnitz non accetta fra le sue dottrine *confessate* il concetto che il continuo risulta dalla juxta-posizione delle monadi—questo concetto a cui tende da ogni parte la dottrina che il corpo è un aggregato di monadi, non è che una suggestione oscura dell'idea subcosciente di un substratum corporeo o quasi corporeo, che accompagna la sua concezione della monade. — Riconoscendo che il continuo non può constare di punti, egli ne deduce talvolta che la materia non è un continuo: la massa o la materia risulta dalle monadi, ma non è un continuo come lo spazio o la grandezza geometrica: è invece un discreto, una moltitudine composta *in atto* di unità, cioè di elementi indivisibili, in numero infinito, mentre il continuo non ha parti che *in potenza* (1). Da altra parte, per la stessa ragione, egli nega che la monade sia un punto, ciò che non toglie che la immagini come alcun che di simile, chiamandola un punto *metafisico* o *di sostanza* (2). Nelle lettere al padre Des-Bosses, in cui vediamo successivamente tutti gli aspetti sotto cui Leibnitz concepisce le monadi, queste, in relazione alla massa che esse costituiscono, sono paragonate ripetutamente a dei punti (3), anzi, nella strana ipotesi del *vincolo sostanziale* (ch'egli immagina per conciliare la teoria delle monadi con la credenza comune della realtà dei corpi, e

(1) *Epist. al p. Des-Bosses* 31 lugl. 1709 Dut. II. I. 287. *Lett. a Dangicourt* 11 sett. 1716. 1.

(2) *Sist. nuovo della nat. e della comunic. delle sost.* Dut. II. I. 53.

(3) V. *Epist. al p. Des-Bosses* 21 lug. 1707 (Dut. II. I. 280). 16 marzo 1709, 30 apr. 1709 (Dut. 285). 15 febbr. 1712 (Dut. 294 e 295).

spiegare conformemente alle sue dottrine il dogma cattolico della transustanziazione) sono considerate come veri punti, a cui aggiungendosi il *vincolo sostanziale*, li unisce tra di loro e costituisce con essi il continuo (1).

L'idea che le monadi hanno una posizione nello spazio o qualche cosa di analogo non è una dottrina costante e risolutamente confessata come quella che il corpo è un aggregato di monadi. Ma è evidente che quantunque professi esplicitamente la dottrina contraria, è così che per il solito si rappresenta le monadi. « Ciascuna monade, dice egli in uno dei riassunti del suo sistema, che fa il centro d'una sostanza composta, è *circondata* da una massa composta di un'infinità di altre monadi, che costituiscono il corpo proprio di questa monade centrale ». (2) Il cangiamento di luogo delle monadi o alcun che di simile è implicitamente ammesso in uno degli argomenti di cui tiene maggior conto e in realtà più forti, con cui stabilisce la teoria delle monadi contro la dottrina prevalente di Cartesio secondo cui la materia consiste nell'estensione. Quest'argomento mette in luce una difficoltà reale della dottrina d'una materia continua e perfettamente uniforme, e noi dobbiamo vedervi uno dei veri motivi della monadologia, perchè una concezione trascendente della cosa in sè della materia, qual è la dottrina di Leibnitz, presuppone la negazione del *realismo naturale*, e questa una critica delle due ipotesi opposte che possono farsi sulla materia dopo che si è soppressa l'obbiettività delle qualità secondarie, cioè quella di una materia continua e perfettamente uniforme, e l'altra di corpuscoli separati da uno spazio vuoto. La difficoltà di cui si tratta è l'impossibilità di concepire il

(1) V. *Epist. al p. Des - Bosses* 15 febbr. 1712 e 29 mag. 1716 (Dut. 320).

(2) Princ. della nat. e della graz. 3.

movimento in una massa continua e perfettamente omogenea: Leibnitz mostra che, nell'ipotesi della continuità della materia, per concepire il movimento è necessario rappresentarsi gli stessi luoghi occupati successivamente da porzioni di materia qualitativamente differenti; quindi, nell'assenza di differenze qualitative, in una materia continua il movimento è inconcepibile (1). L'autore ne conclude che tra le diverse parti della materia bisogna ammettere delle differenze qualitative — donde il celebre principio dell'*identità degl'indiscernibili* — e che queste consistono nelle modificazioni delle monadi (2). Lo stessso concetto è ripetuto nella Monadologia, dove dice: « Se le sostanze semplici non differissero per le loro qualità, non potrebbe osservarsi alcun cangiamento nelle cose, poichè ciò che è nel composto non può venire che dagl'ingredienti semplici, e se le monadi fossero senza qualità, non potrebbero distinguersi l'una dall'altra, perchè non differiscono nemmeno per la quantità, e per conseguenza, il pieno essendo supposto, ciascun luogo non riceverebbe sempre nel movimento che l'equivalente di ciò che aveva prima, e uno stato di cose sarebbe indiscernibile dall'altro » (3). Leibnitz immagina evidentemente che nelle diverse parti dell'estensione esistono delle monadi differenti (differenti per i loro stati interni), che queste monadi scambiano la loro posizione, e che nel movimento della materia le stesse posizioni sono occupate

(1) Sulla inconcepibilità del movimento in una materia continua ed uniforme, e in generale sulle impossibilità logiche delle due ipotesi opposte del realismo naturale, della continuità e della discontinuità della materia, confronta il mio opuscolo sulla *Dottrina di Rosmini sull'essenza della materia*. Io vi ritornerò più ampiamente nella II parte di questo Saggio.

(2) *De ipsa natura sive insita* 13.

(3) *Monadol.* 9.

successivamente da monadi differenti. La posizione delle monadi nello spazio è pure supposta in un' altro argomento, egualmente decisivo, contro la dottrina cartesiana della materia—nel quale possiamo vedere, come nel precedente, uno dei punti di partenza della teoria delle monadi. — Esso è fondato sul fatto incontestabile che l' estensione non è un concreto ma un astratto, e che, per conseguenza, farne un'esistenza per sè è realizzare un'astrazione. « Quelli, egli dice, che vogliono che l' estensione stessa sia una sostanza, rovesciano l' ordine delle parole così bene che dei pensieri. Oltre l' estensione bisogna avere un soggetto che sia esteso, cioè a dire una sostanza a cui appartenga d'essere ripetuta o continuata. Perchè l' estensione non significa che una ripetizione o moltiplicità continuata di ciò che è diffuso, una pluralità, continuità, e coesistenza delle parti: e per conseguenza essa non basta per ispiegare la natura stessa della sostanza diffusa o ripetuta, di cui la nozione è anteriore a quella della sua ripetizione ». (1) Quale potrebbe e sere, secondo Leibnitz, questa sostanza, se non quella che egli unicamente ammette, vale a dire la sostanza semplice, la monade? Certo, sarebbe difficile di dire se e sino a qual punto egli avrebbe affermato esplicitamente la supposizione implicitamente ammessa nei ragionamenti precedenti, cioè che le monadi hanno relazioni locali ed esistono nello spazio. Forse non vi ha anche qui che una suggestione oscura dell' idea più o meno incosciente di un substratum corporeo o quasi corporeo degli stati interni delle monadi. Ma essa diviene una dottrina esplicita in quelle stesse lettere al padre Des-Bosses che contengono le proposizioni più rigorosamente panpsichiste che noi troviamo in Leibnitz. L'estensione, dice in una

(1) Lett. 18 giugno 1691 Dut. II. 1. 237. Cfr. Es. dei princ. di Malebr. Dut. II. 1. 205.

di queste lettere « è alle cose continuate o ripetute come il numero alle cose numerate; vale a dire, *la sostanza semplice, quantunque non abbia in sè estensione, ha nondimeno posizione, che è il fondamento dell'estensione*, l'estensione essendo la simultanea continua ripetizione della posizione, come diciamo che la linea è prodotta dallo scorrere del punto ». (1) Appresso l'autore negherà energicamente che le monadi abbiano posizione (2): l'idea, venuta per un istante a galla, sarà respinta nuovamente negli strati subcoscienti del suo pensiero.

La dottrina che la monade è costituita di entelechia e di materia prima — che si trova anch'essa nell'epistolario al padre Des-Bosses — si lega evidentemente alla proposizione ultimamente citata. La materia prima, dice l'autore, « è la potenza passiva primitiva o il principio della resistenza, che consiste, non nell' estensione, ma nella condizione dell' estensione (3) e compie l' entelechia o potenza attiva primitiva in modo che ne venga la sostanza perfetta, cioè la monade. Tale materia persiste e aderisce alla sua entelechia, e così da molte monadi risulta la materia seconda (cioè la materia propriamente detta) con le forze derivate, le azioni, le passioni, che non sono se non enti per aggregazione » (4). Evidentemente la materia prima della monade non è che la sua proprietà di avere una posizione: questa materia prima è la condizione dell' estensione perchè (secondo la proposizione sopracitata) l'estensione è « la simultanea continua ripetizione della posizione »: essa è anche la condizione dell' impenetrabilità, perchè questa

(1) *Lett. al p. Des-Bosses* 1 luglio 1707 D. II. 1. 280.

(2) V. n. 2 p. 158.

(3) Cfr. *Lett. al p. Des-Bosses* 15 febbr. 1712: la ateria prima è la condizione dell'estensione e della resistenza.

(4) Ep. al p. Des-Bosses 11 marzo 1706 D. II. 1. 268.

proprietà della materia, cioè l'impossibilità che più porzioni distinte di materia occupino simultaneamente lo stesso spazio, risulta da questo fatto elementare, che ciascuna monade ha una posizione distinta, incomunicabile allo stesso tempo ad altre monadi. L'entelechia della monade è il suo contenuto interno o puramente psichico, considerato come forza, come causa del movimento. Secondo questa concezione della monade, che avvicina il suo sistema all'ilozoismo, Leibnitz può trovare nell'attività psichica delle monadi una *causa efficiente*, nel senso stretto, del movimento, perchè questo non è più un semplice fenomeno subbiettivo, ma si risolve nei cangiamenti di posizione delle monadi, e fra un cangiamento di posizione di una monade e il suo stato interno che lo determina, non vi ha semplice armonia prestabilita, ma azione reale, trattandosi di due modificazioni di una stessa monade. Qui la spiegazione antropomorfistica si applica dunque in tutto il suo rigore. L'autore continua a parlare della *materia prima* delle monadi, anche dopo le proposizioni in cui afferma che esse non hanno posizione e non consistono che in percezioni ed appetiti: (1) allora questo termine riceve necessariamente un senso forzato, che non può avere altro scopo che di adattare al nuovo punto di vista una formula nata a un punto di vista radicalmente differente (2).

(1) Ep. al. p. Des-Bosses 20 sett. 1712 D. II. 1. 302.

(2) Nel concetto rigorosamente spiritualista della monade, la materia prima, cioè il principio dell'estensione e della resistenza, non può essere che questa proprietà della monade, considerata come semplice serie di percezioni e di appetiti, che è il fondamento del fenomeno materia. Su ciò l'autore non ci dà che l'indicazione che la materia prima è la potenza passiva delle monadi. *(Op. omn.* Dut. II. I. p. 302. Cfr. p. 228. Epist. ad Vagnerum 4 giugno 1710 IV in fine). Siccome altrove accenna

Sembrerebbe che fra tutti i sistemi panpsichisti il sistema di Leibnitz sia quello in cui vi avrebbe meno ragione di cercare una spiegazione antropomorfistica del movimento. Leibnitz è un *impulsionista*, cioè ammette

all'idea che la materia deriva dalla confusione delle percezioni delle monadi finite, (per cui esse si appariscono come un mondo di oggetti estesi e dotati delle altre proprietà sensibili — v. Teod. § 124 e Replica a Bayle sul sist. dell'arm. prestab., D. II. p. 1. 88. e cfr. Bilfinger Dilucidation. philosoph. § 245 citato in D. II. p. 1. 227); e siccome, d'altra parte, riconduce l'uno all'altro i tre concetti della confusione delle percezioni delle monadi, della loro passività e della loro limitatezza o imperfezione (Monad 51-52 D. II. 1. 26. Repl. a Bayle sul sist. d. arm. prest. D. II. 1. 88. Ep. al p. Des-Bosses 16 ging. 1712 Dut. II. 1. 229); noi possiamo dare alla sua indicazione l'interpretazione che la materia prima è la limitazione delle monadi, per cui non hanno del reale che una percezione confusa. Noi possiamo inoltre supporre che, vedendo nella limitazione delle monadi (per cui esse non hanno che una rappresentazione confusa dell'universo il fondamento della materialità, cioè del loro apparire come un mondo di corpi, egli riguarda allo stesso tempo il *come* della limitazione di ciascuna monade (per cui la sua immagine confusa dell'universo ha una o un'altra forma) come il fondamento della località, cioè dell'apparire di essa, o piuttosto del suo fenomeno, in uno o in un altro punto dello spazio. Il punto dello spazio corrispondente a una monade è, dice Leibnitz, il punto di vista secondo cui essa si rappresenta l'universo. (Sist. nuovo della nat. e della com. delle sost. D. II. 1. 53. Repl. a Bayle sul sist. dell'arm. prest. D. II. 1. 83). Ogni monade infatti ha la rappresentazione dell'intero universo, ma secondo un certo punto di vista. (Monadol. 58-59. Princ. della nat. e della graz. 3 e 12. Lett. ad Arnauld 23 marzo 1690. Repl. a Bayle sul sist. d. arm. prest. D. II. 1. 86. Risp. alla IV. Repl. di Clarke 91. Lett. a Dangicourt 11 sett. 1716 1., Teodic. § 291 e § 357. ecc.): questo fa che la sua rappresentazione sia deformata in un senso o in un altro, che p. e. essa ha una percezione più confusa delle

che il movimento di un corpo è sempre dovuto all'urto di altri corpi. Ora — stando alle tendenze spontanee del nostro spirito — il movimento per l' urto ci sembra anch' esso, come l'azione volontaria, un fatto che si comprende per se stesso, e proprio non meno di questa (come vedremo nel capitolo seguente) a servire da spiegazione universale dei fenomeni fisici: è solamente quando non possiamo spiegarlo per l' urto che il movimento ci sembra spontaneo, e che noi cerchiamo di spiegarlo assimilandolo all'azione volontaria. Ma Leibnitz ammetteva al tempo stesso e che il movimento è sempre dovuto all'urto e che esso è sempre spontaneo. Per comprendere come le monadi siano delle forze, in altri termini come il panpsichismo per Leibnitz non sia solamente una so-

---

parti che chiama più lontane, e meno confusa di quelle che chiama più vicine. Il punto di vista di una monade a un momento dato è il punto dello spazio che, per ispiegare la sua rappresentazione dell'universo in questo momento, noi dobbiamo supporre come punto di prospettiva. Il luogo che in un dato momento attribuiamo a una monade, o, ciò che vale lo stesso, il punto di vista che le assegniamo, è dunque determinato (se le monadi non consistono che in percezioni ed appetiti) dalla natura delle sue percezioni in questo momento, che le rappresentano una o un'altra prospettiva dell' universo. Secondo questo concetto, quando immaginiamo che la monade cangia di posizione, la realtà che corrisponde a questa immagine è che essa cangia le sue percezioni in modo che l'universo è rappresentato a un punto di vista differente. Allora dire che essa è una forza, che è la causa del proprio movimento o del punto della materia che le corrisponde, significherà che questo cangiamento delle sue percezioni è spontaneo, che è dovuto alla sua propria attività. Così la spiegazione antropomorfistica del movimento prende un' altra forma, la sola che sia logica in un panpsichismo rigoroso, e che, come vedremo, è perfettamente conforme alle dottrine di Leibnitz.

luzione del problema del mondo esteriore, ma anche una teotia sulle cause, una spiegazione antropomorfistica dei fenomeni fisici, noi dobbiamo dunque rispondere alla quistione: perchè il movimento, quantunque dovuto all'urto, sembri nondimeno a Leibnitz spontaneo.

La risposta che si presenta a prima vista è che questa è una conseguenza della dottrina dell' armonia prestabilita. Secondo questa dottrina gli stati susseguenti di ciascuna sostanza sono determinati unicamente dai suoi stati precedenti e dalla legge interna che regola il suo sviluppo. Ciò si applica pure alle posizioni successive, cioè ai movimenti, di ciascun punto della materia, ciò che avviene in un punto della materia essendo la manifestazione fenomenale di ciò che avviene nella monade di cui questo punto è il punto di vista. Leibnitz ammette dunque che le posizioni susseguenti percorse da ciascun punto della materia sono determinate dalle posizioni che questo punto ha precedentemente percorse e dalla legge interna che regola la serie delle sue posizioni successive, cioè il suo movimento (1). Così il mo-

---

(1) Niente non accade in un corpuscolo, dice Leibnitz, « nemmeno per l'urto dei corpi circostanti, che non segua da ciò che è già interno, e che ne possa turbare l'ordine . . . . . Non vi ha della violenza nelle sostanze che al di fuori, e nelle apparenze. E ciò è si vero che *il movimento di qualsiasi punto che si possa prendere nel mondo, si fa in una linea d' una natura determinata, che questo punto ha preso una volta per tutte, e che niente non gli farà mai lasciare*. Ed è quello che io credo poter dire di più preciso e di più chiaro per degli spiriti geometrici, quantunque queste sorte di linee oltrepassino infinitamente quelle che uno spirito finito può comprendere ». È nell'entelechia, aggiunge l'autore, di cui questo punto è il punto di vista, che si trova propriamente la spontaneità: « l'entilechia esprime la curva prestabilita stessa, di sorta che in questo senso niente vi ha di violento a suo riguardo ». (Repl. a Rayle sul sist. dell' arm. prest. D. II. 1. 83).

movimento di un corpo è sempre spontaneo, e non è dovuto che a cause interiori: l'urto di corpi esteriori è l'antecedente costante, ma non la causa, del movimento; fra quest' antecedente e il movimento che lo segue non vi ha connessione causale, ma semplicemente armonia prestabilita.

Ma se la spontaneità del movimento non fosse che una conseguenza della dottrina dell'armonia prestabilita, essa non potrebbe essere una premessa della dottrina delle monadi. Infatti la dottrina dell'armonia prestabilita è essa stessa una conseguenza della dottrina delle monadi. Ammettendo che non vi hanno che esseri spirituali, ogni azione mutua tra gli esseri diviene necessariamente incomprensibile. Noi non comprendiamo che uno spirito agisca su di un altro che per l'intermediario di fenomeni esteriori e sensibili, la parola, il movimento, ecc.: ma l'azione immediata del pensiero sul pensiero, della volontà sulla volontà, in una parola del puro spirito sul puro spirito, se dovessimo ammetterla come un fatto, non potrebbe essere per noi che un mistero inesplicabile. Ora una sequenza che ci sembra incomprensibile, noi non possiamo considerarla come, causazione vera, cioè efficiente (se si tratta di una requenza immediata, fra i cui termini, per conseguenza, non possiamo supporre degl' intermediari esplicativi); perchè causa efficiente significa un fatto, a cui non solo un altro fatto segue invariabilmente, ma che spiega quest' altro fatto, lo fa comprendere. Così il panpsichismo, a meno che non voglia rinunziare all' idea di causa efficiente, deve optare fra due ipotesi: o il monismo, negando ogni distinzione reale fra gli esseri, e ammettendo un essere spirituale unico, che è la sostanza di tutto ciò che esiste— è l' ipotesi che ha scelto Schopenauer, e a cui inclinano alcuni discepoli moderni di Leibnitz—; o un sistema che, ammettendo una pluralità di esseri distinti, nega ogni

azione reale fra gli esseri creati (il Creatore fa eccezione perchè onnipotente e imperscrutabile) — è l' ipotesi che ha scelto Leibnitz, conformandosi alla filosofia teologica ordinaria. — Ne segue che se la spontaneità del movimento è un semplice corollario dell'armonia prestabilita, questa essendo alla sua volta un corollario della teoria delle monadi, Leibnitz si aggirerebbe in un circolo vizioso, quando prova l'esistenza delle monadi per la spontaneità del movimento — perchè è a ciò che si riduce la *potenza attiva* della materia—; e noi non potremmo vedere in questa prova un motivo reale della teoria delle monadi, nè considerare questa teoria come una spiegazione antropomorfistica del movimento. Ma siccome è evidente che l'autore la considera come tale (1), noi dobbiamo ammettere ch'egli ha avuto un'altra ragione, indipendente dalla teoria delle monadi e dalle sue conseguenze, per riguardare il movimento come spontaneo, e non vedere nell'urto una causa sufficiente, perfettamente esplicativa, del fenomeno.

Nei fenomeni che lo spirito umano trova i più propri a servire da spiegazione universale delle cose, si verifica spesso questo apparente paradosso (che noi spiegheremo nel cap. IV), cioè che essi ci sembrano al tempo stesso i più intelligibili e i più misteriosi di tutti i fenomeni. In quanto alla comunicazione del movimento per l'urto—che, como abbiamo notato, è uno di tali fenomeni— ciò che vi vediamo sovratutto di misterioso è la conservazione indefinita del movimento impresso, questo lato della legge d'inerzia che fa che il movimento una volta incominciato, nell' assenza di cause esteriori ritardanti, deve continuare per un tempo infinito e con la stessa velocità. L' incomprensibilità di questo fatto (la quale, secondo noi, non è che un fenomeno psicologico, che

(1) V. pag. 146-151.

non prova alcun mistero rele nel fatto stesso) si spiega facilmente per la sua contraddizione con le suggestioni spontanee delle nostre esperienze più famlliari. Noi vediamo ciascun corpo che si muove rallentarsi gradualmente e infine ritornare in quiete: ne concludiamo istintivamente che il movimento va perdendosi mano mano e finisce per isparire interamente (1). Da questa incomprensibilità della continuazione indefinita del movimento che il corpo urtante ha impresso nel corpo urtato, alcuni ne hanno concluso che l'urto può essere la causa del cominciamento del movimento, ma la sua continuazione deve avere un'altra causa, cioè una causa misteriosa, una *forza*, richiedente nel corpo che si muove, e la cui azione continua spiega la continuazione del movimento. Ma siccome sarebbe assurdo di dividere il movimento in due tempi, nel primo dei quali esso sarebbe dovuto all'urto del corpo esteriore, e nel secondo alla forza risiedente nel corpo stesso che si muove, altri ne hanno inferito, con più logica, che l'urto non è la causa, ma l'occasione del movimento; che tanto la continuazione quanto il cominciamento di questo sono dovuti allla *vis insita*, cioè risiedente nel corpo che si muove; che l'urto non fa che svegliarne l'attività, e il movimento che lo segue è l'effetto di quest'attività che si spiega continuamente (2). Questa è l'opinione di Leilenitz, salvo che per lui la *vis insita* non è una qualità occulta o un essere misterioso inerente nel corpo che si muove, ma la forza di cui abbiamo coscienza, e la sola, oltre l'urto, che ci sembri intelligibile, cioè lo spirito, che anima il corpo, e lo mette in movimento.

Questa proposizione e le deduzioni precedenti sono

(1) Cfr. cap. IV.

(2) Cfr. Stewart Elem. della filos. dello spir. um. vol. I. c. I. sezione 2.

pienamente confermate dai testi dell'autore. Così egli dice: « Bisogna sapere che ai corpi non si dà nuova forza, ma soltanto si determina e si modifica dagli altri quella in essi esistente ». (1) « L'ultima ragione del moto nella materia è la forza impressa nella creazione, che inerisce in ciascun corpo, ma che variamente nella natura viene limitata e ristretta per il conflitto stesso dei corpi.... Una sostanza creata non riceve da un'altra sostanza creata la forza stessa di agire, ma solo i limiti e la determinazione del suo sforzo preesistente, o della sua virtù di agire ». (2) Ciò che prova l'esistenza di quella *vis insita* nei corpi, è sovratutto la proprietà che essi hanno di conservare il movimento ricevuto. In ciò che è meramente passivo (cioè, come sappiamo, nella materia nuda, senza la forza o entelechia) « non vi ha, egli dice, alcuna capacità di ricevere e *ritenere* il movimento ». (3) E altrove più chiaramente: « Quanto è certo che la materia non comincia da se stessa il movimento, altrettanto lo è che il corpo conserva da sè l'impeto che ha una volta acquistato, ed è costante nella sua leggierezza, ossia fa sforzo per perseverare in questa stessa via di cangiamento successivo, in cui è una volta entrata. Le quali attività e entelechie non potendo essere modificazioni della materia prima o della massa, cosa essenzialmente passiva, si deve giudicare perciò che deve trovarsi nella sostanza corporea un'entelechia prima, un primo insomma capace di attività, cioè una forza motrice primitiva, che aggiungendosi all'estensione o a ciò che è puramente geometrico, e alla massa o a ciò che vi ha di puramente materiale, agisce incessantemente, ma è diversamente modificata nel suo sforzo e il suo impeto

(1) *Ep. al p. Des-Bosses* 19 ag. 1715 Dut. II. I. 314.

(2) *De prima. phil. emend.* D. II. I. 20.

(3) *Ep. ad Hoffmann* 27 sett. 1699 D II. I. 260.

dagli urti dei corpi ». (1) Questa forza, aggiunge l'autore, è analoga all'anima degli esseri viventi, ed è una sostanza, che egli chiama la monade (2).

Come abbiamo già osservato, la monade non può essere, nel senso rigoroso, una forza, cioè una causa *efficiente* del movimento, perchè un movimento che si pretende un effetto dell'attività di certe monadi, non è che un semplice fenomeno, una percezione, di altre monadi. Conformemente alla dottrina dell'armonia prestabilita, una monade non può essere causa che delle sue proprie modificazioni, per conseguenza, nel concetto rigorosamente spiritualista della monade, che dei suoi proprî stati interni, percezioni o appetiti. Così noi abbiamo accennato in una nota precedente che la proposizione che la monade è causa del movimento, del trasporto da un punto a un altro dello spazio del punto della materia che le corrisponde, non può avere che un significato, perfettamente coerente in un panpsichismo rigoroso, cioè che essa cangia, per virtù propria, le sue percezioni in modo da rappresentarsi l'universo a un altro punto di vista. Il concetto antropomorfistico della causa, nel sistema di Leibnitz, ci si mostra di là sotto un altro aspetto, cioè in quanto esso è applicato, non alla spiegazione generale dei fenomeni fisici, ma a quella degli stati interni delle monadi, dei fenomeni psichici che le costituiscono.

Potrebbe sembrare che in un sistema che nega la realtà della materia, e non ammette altro di reale che il fatto psichico, non vi sia più luogo a parlare di spiegazione antropomorfistica, di un'assimilazione di tutti i fatti reali ai fatti umani, allo scopo di comprenderne l'incatenamento causale. Se si ammette che tutti i fatti

(1) *De ipsa nat. sive de vi ins. 11.*
(2) *Ibid.* 11-12.

reali sono dei fatti psichici — dottrina che non può essere che una risposta alla quistione del mondo esteriore — essi si sono già assimilati per ciò stesso ai fatti umani: allora, qualunque sia il fatto che si prenda come tipo della causazione, facendolo servire da spiegazione universale di tutti i fatti, esso sarà necessariamente un fatto umano; sicchè parrebbe che non vi sia motivo d vedere nella scelta di un fatto piuttosto che di un altro una conseguenza della tendenza del nostro spirito ad assimilare tutte le azioni reali all'azione umana, ad elevare questa a tipo universale della causalità. Tuttavia anche questa scelta, in questi sistemi, può essere, ed è effettivamente, una manifestazione di questa tendenza. Tra i fatti che questi sistemi considerano come psichici, ve ne ha una parte, le sensazioni esteriori, che noi siamo abituati a considerare come fatti obbiettivi, fisici, opponendoli, per conseguenza, ai fatti nostri, ai fatti umani: così, in questi sistemi, la tendenza a una spiegazione antropomorfistica delle cose si manifesta in ciò, che i fatti che essi elevano a tipo universale di causazione, facendoli servire alla spiegazione di tutti gli altri, sono presi fra quelli che noi sogliamo considerare come umani, come nostri, e non fra quelli che sogliamo considerare come fisici. È ciò che si vede generalmente nei sistemi *metafisici* che negano la realtà del mondo materiale o la sua esistenza indipendente dallo spirito. In tali sistemi i fatti che si fanno servire da spiegazione universale delle cose, si riducono a due: l'attività interiore del pensiero (sistemi *idealisti*) (1) e l'azione della volontà.

Il fatto *umano*, che Leibnitz eleva a tipo di spiegazione universale dei fatti psichici che, secondo lui, costituiscono il reale, cioè le monadi, è l'azione della volontà.

(1) V. artic. V

Le monadi consistono, come sappiamo, in percezioni ed appetiti, e l'appetito è nelle monadi inferiori, cioè nella immensa maggioranza delle monadi, ciò che nella monade dominante dell'uomo è la volontà (1). La monade (e specialmente, come vedremo, le monadi inferiori) è uno specchio dell'universo, ciascuna secondo il suo punto di vista; una rappresentazione del mondo, che cangia secondo i cangiamenti del mondo stesso e quelli del punto di vista della monade (2). Riducendo l'essenza della monade alla rappresentazione dell'universo, Leibnitz crede di trovarvi una spiegazione dell'armonia prestabilita: tutte le monadi essendo delle rappresentazioni dello stesso universo, è questa la ragione per cui esse si accordano fra di loro: basta che una monade sia stata una volta e al cominciamento una rappresentazione dell'universo secondo il suo punto di vista, perchè essa lo sia perpetuamente, lo stato seguente di una monade essendo una conseguenza del suo stato precedente. (3) Le monadi dunque cangiano spontaneamente i loro stati, cioè le loro rappresentazioni dell'universo, secondo una legge interna uniforme, quantunque infinitamente complessa, la cui formula si otterrebbe—è ciò almeno che sembra supporre la spiegazione precedente dell'armonia prestabilita—combinando le leggi dei cangiamenti dell'universo con quelle dei cangiamenti del punto di vista delle monadi (4). Ma i cangiamenti delle rappresentazioni

(1) V. *Comm. de an. brutor.* XII.

(2) V. *Monad.* 56-57, 63, 77, *Princ. della nat. e della graz.* 3, 12, 14. *Respons. ad Stahl. observat.* ad XXI. 2, *Lettera a Dangicourt* 11 sett. 1716. *Repl. a Bayle sul sist. dell'arm. prestabil.* D. II. 1. 86, *Risposta alla IV replica di Clarke* 91, ecc.).

(3) *Risp. alla IV replica di Clarke* 91. *Lett. a Dagincourt.* 11 sett. 1716. I. ecc.

(4) V. *Repl. a Bayle sul sist. dell'arm. prestab.* e *Saggi sulla bontà di Dio* ecc. § 403, e cfr. il primo scritto ed. Dut.

delle monadi non sono semplicemente spontanei, ma anche, in un senso, volontari: la monade è uno specchio dell'universo, ma uno specchio vivente, cioè dotato di attività (1). Il principio interno dei cangiamenti della monade, cioè al quale è dovuto il passaggio da una percezione ad un'altra, è l'appetito: dalle percezioni del momento precedente la monade passa alle percezioni del momento susseguente, perchè tende a queste percezioni, perchè le desidera, perchè, in certa guisa, le vuole (2) Essa non va alle nuove percezioni per una conoscenza e un'applicazione della formula sapiente che regola i cangiamenti della sua rappresentazione dell'universo; vi va d'istinto, per il semplice impulso di un'appetizione incosciente; perchè tende al bene e rifugge dal male, e le percezioni regolate sono sentite da essa come un bene e le percezioni sregolate come un male (3). La spiegazione di Leibnitz delle percezioni delle monadi ha dei punti di contatto con l'idealismo (che spiega le percezioni esteriori per l'attività del pensiero), perchè una volta che le percezioni si fanno nascere spontaneamente per l'attività dello spirito, esse vengono necessariamente assimilate al pensiero. Ma questa spiegazione si distingue da quelle proprie dei sistemi idealisti, perchè la parte principale è assegnata alla volontà. L'ultima parola della

pag. 83 (luogo citato a p. 169 in nota. Ciò però non potrebbe applicarsi strettamente che alle monadi inferiori. V. ciò che diremo in seguito).

(1) *Princ. della nat. e della graz.* 3.

(2) *Monad.* 11-15 e 79. *Princ. della nat. e della graz.* 2-3, *Risp. alla IV repl. di Clarke* 92, *Comment. de an. brutor.* XII, *Epist. al p. Des-Bosses* 23 ag. 1713, *Animadv. circa Theor. Med. Stahl.* III, *Respons. ad Stahl. observat.* ad XXI. 1-2, *Lett. a Dangicourt* 11 sett. 1716, ecc.

(3) V. *Princ. della nat. e della graz.* 3.

filosofia di Leibnitz, come di ogni altra forma della filosofia antropomorfista (ad eccezione dell' idealismo) è che l' azione volontaria è il tipo unico di ogni azione reale, che la causa universale, il principio di tutto ciò che esiste, è la volontà. Così il sistema di Leibnitz è più vicino di quanto sembrerebbe a prima vista a quegli altri sistemi panpsichisti (Schopenauer, M. de Birran, Wundt, Wallace, ecc.) che vedono nella volontà o in qualche cosa di analogo questa essenza spirituale che è, secondo il panpsichismo, l'*in sè* della materia.

Un'osservazione più importante che dobbiamo fare su questa spiegazione volizionale degli stati interni delle monadi (e per cui la fine della nostra esposizione della dottrina di Leibnitz si legherà col cominciamento) è che essa non è che una versione, in linguaggio rigorosamente panpsichista, della formula che la monade è una forza, una causa efficiente del movimento. L' essenza del panpsichismo consiste in questa proposizione che, come dice Clifford, ciò che si chiama l'universo materiale è la pittura in uno spirito umano dell'universo reale degli elementi psichici. Ne segue, nel sistema di Leibnitz, che il mondo reale delle monadi, costituito di puri fatti psichici, e il mondo fisico fenomenale si corrispondono perfettamente: che per ogni avverimento del primo vi ha un avvenimento *equivalente*, quantunque di natura diversa, nel secondo, e viceversa: in modo che le serie degli avvenimenti che succedono in uno dei due mondi, siano come la traduzione, in un linguaggio differente, delle serie degli avvenimenti che succedono nell'altro (1). Ciò si verifica della maniera più esatta per le monadi inferiori, che non hanno altra funzione che di costituire

(1) Cfr. Taine. L'intellig. p. I. l. IV. c. 2. V e p. II. l. II. c. 1. VII nota finale.

l'*in sè* della materia. È a queste monadi che si applica strettamente l'espressione che la monade è uno specchio dell'universo: esse non hanno nè ragione, che non appartiene che alle monadi più elevate, nè la *consecuzione* puramente empirica che, nelle monadi dominanti degli animali, imita la ragione, nè la memoria, su cui questa consecuzione è fondata: (1) le loro oscure percezioni non lasciano in esse alcun eco (2); esse hanno sensazione, ma non nel senso stretto, rappresentazioni. Ciò è provato dall'invariabilità della loro azione esteriore (perchè esse sono le forze animatrici della materia) che mostra che non, vi ha in esse alcun pensiero nè alcuna traccia dell'esperienza passata. Così il seguito delle percezioni di una di queste monadi — cioè, non tenendo conto degli appetiti che determinano il passaggio da una percezione a un'altra, dei suoi stati interni — è, possiamo supporlo, un seguito di prospettive dell'universo, che cangiano secondo i cangiamenti dell'universo stesso e quelli del punto di vista della monade. La monade è sempre una rappresentazione dell'universo, ma a un punto di vista sempre cangiante — la ragione di ciò, come vedremo in seguito, è il movimento incessante di ogni particola della materia —: per conseguenza, quando la monade passa da uno stato ad un altro, ciò che definisce i due stati e la loro differenza, è che la monade nel primo stato si rappresenta l'universo a un punto di vista, nel secondo stato se lo rappresenta a un altro punto di vista. Ma il punto di vista di una monade, a un momento dato, corrisponde al punto dello spazio occupato, in questo momento, dal punto materiale che è il *fenomeno* di questa monade (3). Dunque la posizione del punto materiale, a un tal momento,

(1) V. Monad. 19, 26, 29. Princ. della nat. e della graz. 4 e 5.
(2) V. Princ. della nat. e della graz. 4.
(3) V. la nota (2) a pag. 166.

e lo stato interno della monade, cioè la sua prospettiva dell'universo, allo stesso momento, si corrispondono perfettamente, e l'uno dei due fatti dà e indica l'altro, ed è alla sua volta dato e indicato dall'altro. Ed è così che gli avvenimenti del mondo fisico *fenomenale* rappresentano gli avvenimenti del mondo reale delle monadi, poichè i primi non sono che dei cangiamenti di posizioni nello spazio, cioè dei movimenti, e i secondi dei cangiamenti degli stati interni delle monadi, cioè delle loro percezioni. La cosa in sè del fenomeno movimento è dunque il cangiamento delle percezioni delle monadi. Ora se la monade è realmente la causa del movimento, essa deve esserlo del movimento *cosa in sè*, di cui il movimento visibile è l'apparenza. Ma la monade è causa del movimento *per la sua volontà*, poichè è evidente che quando Leibnitz spiega i movimenti della materia per le anime risedenti in questa materia, egli assimila questi movimenti ai movimenti volontari. Ne segue che la *cosa in sè* del movimento, cioè il cangiamento delle percezioni delle monadi, deve essere l'effetto della loro volontà, o di qualche cosa di analogo, che, secondo Leibnitz, è l'appetito. Così la spiegazione antropomorfistica del movimento si trasforma in una spiegazione volizionale dei cangiamenti interni delle monadi.

In riassunto, il concetto che la monade è la causa del movimento si sviluppa, nel sistema di Leibnitz, in tre sensi differenti. Il contenuto *immediato* di questo concetto è una suggestione della pretesa spontaneità del movimento, cioè che nel corpo che si muove vi ha qualche cosa come uno sforzo cosciente, e quindi un'anima che ne è la forza motrice. Ma siccome la monade non può essere la causa che delle sue proprie modificazioni, quest'idea si traduce necessariamente in due altre. L'una che corrisponde a questa specie d'ilozoismo incosciente che è una delle due facce della teoria delle monadi, cioè che la monade è causa del movimento in quanto cangia spontaneamente la sua posizione nello spazio (quella della sua *materia prima)*. L'altra che corrisponde al panpsichismo rigoroso che è l'altra faccia della teoria, cioè che la monade è causa del movimento in quanto è la causa *volontaria* del cangiamento dei suoi stati interni, che è l'*in sè* del movimento. È questo il solo significato chiaro e logico (per quanto questi termini possono applicarsi a una concezione metafisica) che, secondo i principii *confessati* di Leibnitz, può avere la sua formula che la monade è una forza. Ma sicuramente egli non troverebbe in quest'idea un gran valore esplicativo, se essa fosse scompagnata dal suo inviluppo rappresentativo e sensibile, cioè che la causa dei movimenti dei corpi *che noi vediamo*, dei *fenomeni*, è lo sforzo, l'oscura volontà, delle monadi, che sono i principii animatori di questi corpi.

§ 17. I sistemi dei panpsichisti moderni ci mostrano, come la monodologia di Leibnitz, che il panpsichismo non è solamente una risposta alla quistione del mondo esteriore, ma anche una teoria sulle cause, una spiegazione antropomorfistica dei fenomeni fisici. La prova più evidente di questo fatto è la dottrina di Maine de Biran, che, come Schopenauer e prima di lui, ha ammesso, come si sa, che la volontà è la sostanza di tutte le cose. Secondo questo filosofo noi abbiamo nell'atto volontario, cioè nel fatto di esperienza che l'atto di volontà, come causa, è seguito dal movimento del corpo, come effetto, la percezione immediata del legame causale: mentre gli altri fatti non ci mostrano che le congiunzioni o le sequenze uniformi dei fenomeni, è in questo fatto solo che noi vediamo l'azione di una *causa efficiente*. Così la volontà è per noi il solo tipo che abbiamo per concepire la causa efficiente, e noi dobbiamo perciò necessariamente assimilare alla nostra volontà tutte le *cause efficienti*, tutte le forze della natura (1).

(1) Cfr. § 21.

Schopenauer combatte questa dottrina della causazione del suo predecessore. Noi non riconosciamo affatto, egli dice, il vero atto della volontà immediata come qualche cosa di distinto dall'azione del corpo, e i due come legati dal rapporto causale; al contrario i due non fanno che uno, e sono indivisibili. Dall'uno all'altro non vi ha successione; essi sono simultanei. Essi formano una sola e stessa cosa, percepita doppiamente (1). E altrove: Il soggetto conoscente conosce il suo corpo di due maniere differenti, una prima volta indirettamente, come rappresentazione; e poi come qualche cosa che è direttamente conosciuto da ciascuno, e designato col nome di volontà. Ogni atto reale della sua volontà è nello stesso tempo e infallibilmente un movimento del suo corpo; egli non può volere effettivamente un atto senza vederlo prodursi tosto come movimento del corpo. L'atto di volizione e l'azione del corpo non sono due stati differenti, conosciuti obbiettivamente e legati dal principio di causalità; essi non sono fra di loro nel rapporto di causa e di effetto; sono una sola e stessa cosa che ci è data di due maniere differenti, una volta immediatamente, e un'altra volta nell'intuizione e per l'intendimento. L'azione del corpo non è che l'atto obbiettivato (cioè divenuto percettibile all'intuizione) della volontà (2). Ciò è vero tanto delle azioni del nostro corpo quanto delle azioni di tutti i corpi in generale. Ma è evidente con tutto ciò che anche Schopenauer vede nella volontà, non solo la cosa in sè dei corpi, ma anche la ragione esplicativa dei loro movimenti, assimilando tutte le forze della natura alla nostra propria forza umana e cosciente, che è la sola ch'egli crede di comprendere. « Se si è riconosciuto che

(1) *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. franc., vol. II, pag. 58.

(2) Ibid. v. I, l. II, par. 18.

è la propria volontà, l'oggetto più immediato della propria coscienza, che costituisce l'essenza intima del proprio fenomeno (cioè del proprio corpo e delle sue azioni); ciò diverrà la chiave per la conoscenza dell'essenza intima della natura intera, se si riporta così a tutti i fenomeni che l'uomo conosce, non immediatamente e mediatamente al tempo stesso, come fa per il proprio fenomeno, ma solo indirettamente, per un sol lato, quello della rappresentazione. Non è soltanto nei fenomeni in tutto simili al suo proprio, negli uomini e negli animali, ch'egli ritroverà, come essenza intima, questa volontà, questa stessa volontà; ma un po' più di riflessione lo condurrà a riconoscere che l'universalità dei fenomeni, sì variati nella rappresentazione, hanno una sola e stessa essenza, la sola che gli è intimamente, immediatamente e meglio d'ogni altra conosciuta, quella infine che nella sua manifestazione più apparente porta il nome di volontà. *Egli la vedrà nella forza che fa crescere e vegetare la pianta, e cristallizzare il minerale; che dirige l'ago calamitato verso il nord; nella commozione che prova quando due metali eterogenei giungono a contatto; egli la ritroverà nelle affinità elettive dei corpi, manifestantesi sotto forma di attrazione o di respulsione, di combinazione o di decomposizione; e sino nella gravità che agisce con tanta potenza in tutta la materia, e attira la pietra verso la terra, come la terra verso il sole.* È riflettendo a tutti questi fatti che, oltrepassando i fenomeni, noi arriviamo alla cosa in sè » (1). « Spinoza dice che, se fosse dotata di coscienza, la pietra, quando un'impulsione la fa volare attraverso lo spazio, crederebbe volare di sua propria volontà. Ed io aggiungo che la pietra avrebbe ragione. L'impulsione è riguardo ad essa ciò che il motivo

(1) *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. franc. vol. I, pag. 176.

è riguardo a me; e ciò che nella pietra apparisce come coesione, come peso, come perseveranza nel movimento acquisito, è identico nella sua essenza con ciò che io riconosco in me come volontà, e ciò che essa pure riconoscerebbe per volontà, se essa acquistasse la facoltà di conoscenza ». (1) « L'essenza di ogni energia, latente o attiva, nella natura, è identica con la volontà ». (2 « Sinora si riconduceva il concetto di volontà a quello di forza; io fo il contrario, è il concetto di forza che sussumo a quello di volontà » (3).

Schopenauer vede nella volontà la causa, non solo del movimento, ma anche della finalità nella natura (quantunque egli affermi che questa finalità è puramente fenomenale). Gl'istinti, egli dice, dimostrano della maniera più chiara che degli esseri possono lavorare con la determinazione più decisa per un risultato ch'essi non conoscono, di cui non hanno alcuna rappresentazione. È così che procede pure la natura per produrre gli organismi, e perciò l'autore definisce la causa finale nella natura un motivo che agisce senza essere conosciuto (4). L'idea di fine essendo inseparabile dal concetto di atto volontario, Schopenauer estende quest'idea anche alle azioni fisiche in cui non si vede niente di teleologico. " Questa chiave che abbiamo per comprendere la natura della cosa in sè, e che la conoscenza immediata della nostra propria essenza ha sola potuto darci, noi dobbiamo applicarla egualmente a questi fenomeni del mondo inorganico, che fra tutti differiscono il più da noi. Gettiamo uno sguardo investigatore su tutti questi fenomeni: noi vedremo l'impulso irresistibile con cui le acque cor-

(1) Ibid. p. 203.
(2) Ibid. p. 178.
(3) Ibid. p. 179.
(4) Ibid. vol. II. p. 516 e 501.

rono verso gli abissi; la caparbietà con cui la calamita persiste a ritornare verso il polo nord; lo slancio del ferro quando vola verso questa calamita: l'intensità con cui i poli tendono a riunirsi nella corrente elettrica, e che una resistenza non fa che accrescere, come per la vivacità dei desideri umani; noi vedremo ancora il cristallo formarsi quasi istantaneamente e con una regolarità di figura, che evidentemente non è che una tendenza verso più direzioni, tendenza energica e precisa, che una solidificazione subita è venuta a prendere e fissare: noi vedremo pure la scelta, con la quale i corpi sottratti ai legami della solidità e messi in libertà allo stato fluido, si cercano o si fuggono, si uniscono o si separano; infine noi sentiremo direttamente per noi stessi quanto un fardello, di cui il nostro corpo impedisce la tendenza verso la massa terrestre, fa pressione e si appoggia con insistenza sulle nostre spalle, seguendo così la sua unica aspirazione: quando noi avremo attentamente meditato tutto ciò, non ci costerà più un grande sforzo d'immaginazione per riconoscere, anche a una così grande distanza dalla nostra propria natura, questa cosa che, in noi, ricerca il suo scopo rischiarandosi della conoscenza, ma che qui, nelle più pallide delle sue manifestazioni, non ha che delle tendenze cieche, sorde, unilaterali e invariabili; per conseguenza, come il chiarore dell'aurora mattinale porta il nome di luce solare ugualmente che gli splendidi raggi del mezzodì — così questa cosa, essendo da per tutto identica, deve portare qui, come là, il nome di volontà, perchè questo nome designa l'essenza intima di ogni cosa in questo mondo, la sostanza unica d'ogni fenomeno » (1). — La tendenza principale della volontà, negli esseri dotati di conoscenza,

(1) Ibid., vol. I. p. 190.

è, in ogni individuo, la propria conservazione, e le forme sotto cui questa tendenza apparisce, si riassumono a cercare ed a inseguire, o ad evitare e fuggire, secondo le occasioni. Queste stesse forme le ritroviamo ai gradi più bassi dell'obbiettivazione della volontà, nelle azioni meccaniche dei corpi. « Qui la tendenza a cercarsi si mostra sotto forma di gravitazione; la volontà di fuggire è la recezione del movimento; la mobilità dei corpi, al seguito di pressione o di urto, oggetto principale della meccanica, non è al fondo che la maniera in cui essi esprimono la loro tendenza alla conservazione. In effetto, i corpi essendo impenetrabili, la mobilità è il solo mezzo per essi di conservare la loro coesione, e perciò la loro esistenza del momento. Il corpo urtato o compresso sarebbe tritato dal corpo urtante o comprimente, se non si sottraesse alla sua forza con la fuga a fine di salvare la propria coesione; quando non può fuggire, esso è schiacciato effettivamente. I corpi elastici, presi in questo senso, sarebbero i corpi più *coraggiosi*, che cercano di respingere il nemico, o almeno di far cessare il suo inseguimento (1) ».

Ma non solo Schopenauer riguarda la volontà come la causa efficiente di tutti i fenomeni fisici, egli sostiene anche, in sostanza, come M. de Biran, che nell'atto volontario, e in esso solo, noi abbiamo l'esperienza della causazione efficiente, che è di là che noi tiriamo questa nozione, e che è perciò che dobbiamo elevare la volontà a tipo di tutte le forze della natura. I movimenti del nostro corpo, percepiti per i sensi esterni, e la successione costante di questi movimenti al seguito di certe impressioni esteriori determinate sarebbero per noi, egli dice, un mistero incomprensibile, esattamente come le

(1) *Ibid.*, vol. II, p. 448.

successioni uniformi di tutti gli altri cangiamenti del mondo esterno, se la coscienza della nostra volontà non ci desse la chiave di questo mistero, svelandoci il meccanismo intimo delle nostre azioni, e perciò di tutte quelle della natura esteriore. « Per il soggetto puramente conoscente il suo proprio corpo è una rappresentazione come tutte le altre, un oggetto fra gli oggetti; a questo punto di vista le azioni, i movimenti di questo corpo non gli sono altrimenti conosciuti che i cangiamenti di tutti gli altri oggetti dell'intuizione, e gli resterebbero così stranieri e così incomprensibili, se la loro significazione non gli fosse svelata d'una tutt'altra maniera. Egli vedrebbe i suoi atti seguire i motivi che si presentano (cioè certe impressioni esteriori) con la costanza d'una legge naturale, esattamente come i cangiamenti degli altri oggetti si presentano al seguito di cause, di eccitazioni o di motivi. Ma non potrebbe comprendere l'influenza dei motivi (esteriori) più di quanto comprenda l'incatenamento degli altri effetti con le loro cause. L'essenza intima e incompresa di queste manifestazioni e di queste azioni del suo corpo egli la chiamerebbe ugualmente una forza, una qualità o un carattere, secondo che gli piacerebbe, ma senza meglio comprenderla perciò. Ora, non è così; al contrario, l'individuo, il soggetto conoscente, possiede la parola dell'enigma, e questa parola è la Volontà. Questa parola, questa parola sola, gli dà la chiave per conoscere se stesso come fenomeno; è essa che gli rivela la sua significazione, e gli svela il meccanismo intimo del suo essere, delle sue azioni, dei suoi movimenti (1) ». « Se noi facciamo rientrare il concetto di forza in quello di volontà, noi riconduciamo in fatto un'incognita a qualche cosa di eminentemente conosciuto, alla sola cosa che ci sia realmente, immediata-

(1) *Ibid.* vol. I, lib. II, par. 18.

mente e interiormente conosciuta » (1). « Noi partiamo da ciò che ci è il più immediatamente e il più completamente conosciuto, da ciò che ci è affatto familiare e vicino, per comprendere ciò che non conosciamo che da lungi, per un sol lato e indirettamente: è il fenomeno più energico, più significativo e più chiaro che deve servirci a spiegare il fenomeno meno perfetto e meno energico. Salvo il mio corpo, io non conosco tutti gli altri oggetti che per un sol lato, quello della rappresentazione; la loro essenza resta per me un profondo mistero, anche quando io conosco tutte le cause dei loro cangiamenti. Non è che per la comparazione di ciò che avviene in me, quando il mio corpo effettua un'azione sotto l'impero d'un motivo, ciò che è l'essenza intima dei cangiamenti che determinano in me le cause esteriori, che io posso rendermi conto della maniera in cui i corpi inanimati cangiano in virtù di cause, e non è che così che io posso comprendere la loro essenza intima; conoscere solamente la causa d'un fenomeno (cioè il suo antecedente costante) non mi apprende niente altro che la regola della sua manifestazione nel tempo e nello spazio (cioè una semplice uniformità di sequenza). E questa comparazione mi è possibile, perché il mio corpo é l'unico oggetto di cui io non conosco solamente un lato, quello della rappresentazione, ma anche l'altro lato, chiamato volontà (2) ». « Dobbiamo imparare a concepire la natura partendo da noi stessi, e non, al contrario, cercare di comprenderci partendo dalla natura. È ciò che conosciamo immediatamente che deve spiegarci ciò che non conosciamo che mediatamente, e non al contrario. Comprendiamo noi meglio forse il movimento della palla provocata da un urto, che il nostro proprio movimento

(1) Vol. I. p. 180.
(2) Vol. I. p. 202.

provocato da un motivo? Altri possono crederlo: io affermo che è il contrario » (1). Evidentemente, quando l'autore dice che noi troviamo nell'esperienza delle nostre proprie azioni volontarie le sole causazioni che comprendiamo e di cui conosciamo l'essenza e il meccanismo intimo, mentre le causazioni dell'esperienza esterna sono per se stesse incomprensibili, e lo resterebbero se non fossero spiegate per mezzo delle prime, egli afferma, sotto un'altra forma, la dottrina stessa di M. de Biran, una causazione che si comprende e che può spiegare le altre che non si comprendono, o di cui conosciamo l'essenza e il meccanismo intimo, significando nè più né meno che una causazione efficiente, come ciò che noi diciamo una semplice sequenza invariabile significa precisamente una causazione che per se stessa non si comprende, e che ha bisogno (noi crediamo) d'un intermediario esplicativo.

La stessa riduzione delle forze del mondo fisico all'attività esteriore dello spirito, che abbiamo trovata in Leibnitz, in M. de Biran e in Schopenauer, la ritroviamo pure nei panpsichisti posteriori. Uno di questi è Rosmini. Egli fa consistere la cosa in sè del corpo in un essere spirituale, che chiama il *principio corporeo;* ma a differenza degli altri panpsichisti, vuol conciliare questa dottrina col realismo naturale. Perciò egli attribuisce al corpo le proprietà che gli attribuisce il realismo ordinario: ma questo corpo non esiste altrove che in un *principio sensitivo*, cioè in un altro essere spirituale, come l'oggetto o, come dice l'autore, il termine, di una sua percezione permanente *(sentimento fondamentale)*. Ogni corpo non é dunque che il percepito del suo principio sensitivo; esso non esiste che nella percezione e per la percezione di questo principio sensitivo, e non é che il contenuto di questa percezione;

(1) Vol. II. p. 291.

ma essa è permanente, e perciò anche il corpo è permanente. Il principio sensitivo di un corpo non è soltanto il soggetto percipiente in cui il corpo inesiste come suo percepito, ma è anche il principio animatore di questo corpo, l'unione dell'anima e del corpo consistendo appunto in questa percezione permanente che la prima ha del secondo (1). Senza dubbio il motivo principale per cui Rosmini ammette l'esistenza di questi principii sensitivi dei corpi, è di conciliare la fenomenalità della materia col realismo naturale; ma un altro motivo é che egli non trova, all'in fuori di un principio sensitivo, altra causa ammissibile del movimento. Una forza bruta e insensitiva, risiedente nell'interno della materia, non è, egli dice, che un'entità astratta, una qualità occulta come quelle degli scolastici: quand'anche quest'ipotesi non fosse intrinsecamente assurda, essa dovrebbe sempre respingersi, perchè mancante della prima condizione di un'ipotesi legittima, quella di assegnare, come dice Newton, una *vera causa*, cioè una causa la cui esistenza è già stata costatata per l'osservazione. L'ipotesi di un principio sensitivo e spirituale è l'unica che soddisfaccia a questa condizione, perchè noi non conosciamo altro agente, se non l'anima, che possa determinare spontaneamente un movimento (2). L'autore attribuisce ai principii animatori dei corpi le forze attrattive, a cui riconduce tutte le forze fisico-chimiche che non possono ricondursi alla semplice inerzia della materia e alla trasmissione del movimento per l'impulsione; al principio corporeo non attribuisce immediatamente

(1) V. su queste dottrine di Rosmini il mio opuscolo *Dottrina di Rosmini sull'essenza della materia*.

(2) V. *Psicologia* 822, 902, 1260, 1850, 1881, 1882 nota 2, 1883, *Teosofia* V 188, 237, ecc.

che la conservazione del movimento dovuta all'inerzia della materia, ma non la forza motrice che principia un movimento (1).

Anche Gioberti, nelle sue opere postume, è un panpsichista. La dottrina di Gioberti, in queste opere, si avvicina ai sistemi *idealisti*, di cui parleremo in seguito, perchè egli ammette che il pensiero è l'essenza di tutte le cose; ma essa é un panpsichismo (nel nostro senso), poiché secondo questa dottrina tutti gli esseri, tutte le forze della natura, sono delle forze spirituali, delle anime (2). Anche Gioberti dunque riconduce le forze del mondo fisico all'attività esteriore dello spirito; ma nella sua dottrina quest'ipotesi serve a spiegare, più che la spontaneità del movimento, la finalità dei fenomeni, che non potrebbe essere che una manifestazione dell'intelligenza. Il pensiero costituisce l'essenza di tutte le cose, ma negli esseri differenti esso si trova a gradi differenti di sviluppo. I gradi inferiori dello sviluppo del pensiero sono pure pensiero o intelligenza, ma un'intelligenza iniziale, implicata e che non ha coscienza di sè. Il grado più basso dello sviluppo del pensiero é l'istinto (3). L'istinto ha una conoscenza confusa dello scopo, e lo consegue fatalmente, perchè non è libero. Ogni forza è istintiva; l'entelechia psichica opera per istinto, quando è solo sensibile, e dorme la coscienza (4). La vita e l'istinto essendo azioni ordinate e teleologiche, non possono venire altronde che da un'intelligenza inconscia, fatale e involuta. Questa intelligenza è l'anima, l'interiorità di ogni monade. Essa si sviluppa e passa per va-

(1) V. l'opuscolo citato su Rosmini, fascicolo II pag. 6-7.

(2) *Protologia* ed. Napoli t. II 19-20, 173, 197, 216, 343, ecc.

(3) *Ibid.* t. II p. 24.

(4) *Ibid.* t. II p. 20.

rii gradi, che rispondono ai varii ordini delle forze meccaniche, fisiche, chimiche, vegetative, animali, sensitive, razionali (1). Come dalle azioni dei nostri simili, essendo ordinate e teleologiche, noi argomentiamo in essi il pensiero, così, lo stesso ordine teleologico splendendo in tutte le parti della natura, si deve concludere che lo spirito, il pensiero, è l'interiorità di tutte le cose, di tutte le forze della natura. Il solo divario che corre tra l'uomo e gli altri esseri è che in questi la mentalità è istintiva e fatale, mentre nell'uomo è cosciente e libera (2). Dei gradi inferiori della mentalità non possiamo formarci un'idea concreta, ma solo approssimativa e analogica. Il sogno, in cui l'anima, concentrata tutta nella sua interiosità, si crea fatalmente un mondo, e un mondo ordinato, per la virtù plastica dell'immaginazione, e il sonnambulismo, dove il sogno produce una serie di operazioni esteriori spesso difficili e ordinatissime, con una precisione che vince quanto si può fare nella veglia, ci danno una notizia approssimativa sperimentale e concretà della interiorità delle forze cosmiche e dell'essenza dell'istinto (3).

Lotze dà come prova del suo panpsichismo, non solamente che l'essere spirituale è il solo che possa essere concepito come reale, ma anche che è il solo di cui si possa comprendere il modo di azione. Questi motivi della dottrina di Lotze si vedono sufficientemente nei due tratti seguenti: « L'idea di un essere inerte, passivo, di cui i caratteri sono l'impenetrabilità e l'estensione, dotato, nella sua inerzia, di forze sottomesse a delle leggi costanti, è, per la nostra intelligenza, un'idea af-

(1) Pag. 44.
(2) Pag. 64.
(3) Pag. 33-34.

fatto incomprensibile: noi non possiamo concepire in che consiste l'essere d'un elemento così definito, nè come l'esistenza può appartenergli sotto questa forma. La nostra intelligenza non si fa assolutamente alcuna idea di quest'essere morto, immobile, che a prima vista ci sembrava sì facile a concepire, perchè esso si presenta a noi, al di fuori, come un punto di legame molto comodo per i differenti rapporti che sono l'oggetto della scienza; noi non abbiamo un'intuizione positiva e immediata che di ciò che è vivente e attivo: è ciò solo che comprendiamo, con ciò solo possiamo simpatizzare perchè ne penetriamo l'essenza: la materia è sempre per noi una figura straniera. Quantunque sia assai bene e assai rigorosamente definita per le determinazioni della forma, della situazione, del movimento e degli altri modi d'azione che vi si legano, la materia resta sempre per noi, in tutte le nostre intuizioni, una sostanza *oscura*, che si muove in una brillante rete di relazioni, sottoposte a delle leggi che noi conosciamo in gran parte e che ci permettono spesso di predire i fenomeni, le forme ch'essa prenderà, senza potere tuttavia dissipare le tenebre che la nascondono in se stessa ai nostri sguardi. La fisica è il più grandioso sviluppo di questa scienza *circa rem*, che ci permette solamente di conoscere i caratteri esteriori, non l'essenza dell'oggetto ». (1) « Noi abbiamo cercato già più volte di mostrare ch'è impossibile di comprendere un principio morto, di comprendere il suo modo d'azione. Quest'idea d'una sostanza inerte può servirci nei nostri calcoli, nei nostri studii sui fenomeni, ma come credere che essa corrisponda a qualche cosa di obbiettivo? Allora di due cose l'una: o ciò in cui non vediamo alcuna traccia di vita spirituale non è per noi che un feno-

(1) *Psicol. fisiologica* trad. franc. pag. 52.

meno senza sostanza, o noi dobbiamo ammettere che vi si nasconde tuttavia una vita spirituale. L'idealismo non ha mai potuto fare trionfare la prima ipotesi: il mondo esteriore ha per se stesso troppa realtà per essere mai riguardato come una pura creazione della nostra immaginazione; noi siamo dunque obbligati di cercare la ragione della sua esistenza permanente in un principio spirituale che lo vivifica e che solo può essere riguardato come un essere indipendente» (1). È evidente che quando l'autore dice che un essere inerte dotato di forze, e che non ha per caratteri che l'impenetrabilità e l'estensione, è incomprensibile, che la nostra intelligenza non si fa alcuna idea di un tale essere, che noi non ne penetriamo l'essenza, che la materia è sempre per noi una figura straniera, che è una sostanza oscura, ecc., queste proposizioni significano al tempo stesso due concetti: che la materia, quale la definisce la fisica, non può concepirsi come la reale (ciò che, come vedremo nella 2ª parte di questo Saggio, è perfettamente vero); e che, come dice l'autore nel secondo tratto citato, non si può comprendere il suo modo d'azione, ma solamente quello dello spirito. L'opposizione tra la materia, principio inerte, morto, e lo spirito, principio attivo e vivificatore, ci dice abbastanza che questo modo d'azione dello spirito, che solo comprendiamo (e che per conseguenza deve spiegare tutti gli altri modi d'azione della natura), è sovratutto il modo della sua azione esteriore, come principio della nostra propria forza e di tutte le forze cosmiche.

Questo fatto, che il panpsichismo non è solo una dottrina sulla cosa in sè della materia, ma anche una spiegazione antropomorfistica dei fenomeni fisici, si può osservare facilmente in tutti gli altri autori che ammet-

(1) *Ibid.* c. III § 1.

tono questo sistema, altrettanto che nei filosofi precedenti: in Wundt che, come M. de Biran, vede nell'azione volontaria il tipo d'ogni causalità e l'origine stessa di quest'idea (1), e ammette che ogni movimento della materia è la manifestazione di un istinto (2) (riguardando l'azione istintiva come un'azione della volontà in cui non vi ha una scelta fra diversi motivi) (3); in Wallace che, come M. de Biran e Schopenauer, risolve la materia nella forza, e la forza nella volontà; in Renouvier che attribuisce alle monadi dei sentimenti attivi di *attrazione* e di *repulsione* corrispondenti alle attrazioni e repulsioni delle molecole (4); in Taine per cui il lato interno, l'in sè, del movimento dei corpi è qualche cosa di analogo alla sensazione muscolare che accompagna i nostri propri movimenti (5); ecc. In tutte le forme del sistema noi vediamo tutti i movimenti della natura assimilati più o meno al movimento volontario. Evidentemente questo scopo del panpsichismo di fornire, oltre alla cosa in sè, una spiegazione causale dei fenomeni fisici, assimilandoli al movi-

(1) « L'idea di *attività* in generale ci è unicamente fornita dalle nostre proprie azioni volontarie, ed è trasmessa da esse a degli oggetti esteriori in movimento » (Wundt *Elem. di psicologia fisiologica* c. 20 § 1 sul principio).

(2) V. la stessa opera c. 24 § 3.

(3) V. la stessa opera cap. XXI, 2.

(4) V. *Nuova Monodologia* XIII. Tuttavia Renouvier non vede nel rapporto tra la volizione e il movimento che un caso dell'armonia prestabilita, e biasima M. de Biran di aver dato al volere « la funzione di un agente interno operante un'azione esterna » (Ibid. nota 26). Anche Renouvier trova l'origine della idea di causa nell'atto della volontà, ma nel suo esercizio interno: (Ibid. nota 27, nota 24, artic. 4, ecc.) è la seconda delle due forme della teoria volizionale della causalità di cui parleremo nell'art. VI.

(5) V. l'*Intelligenza* parte II, lib. II, c. I, VII.

mento volontario, è il motivi per cui M. de Biran, Schopenauer e altri panpsichisti fanno consistere la cosa in sè nella volontà piuttosto che in altri fenomeni psichici. Ma anche quando non fa della volontà l'essenza di tutte le cose, il panpsichismo è sempre una spiegazione volizionale del mondo, come l'ilozoismo, con cui ha l'affinità più intima, e la filosofia teologica.

Non vi ha dubbio che questa spiegazione volizionale del panpsichismo non è che l'ombra di una spiegazione. Tra i fatti psichici e i fatti fisici non vi ha in questo sistema alcun legame causale possibile, ma semplicemente un parallelismo. Per ogni fatto fisico vi ha un fatto psichico che gli corrisponde, e viceversa; ma i due fatti non sono che un fatto solo, conosciuto per due vie differenti, una volta per i sensi esterni, e un'altra per la coscienza; la coscienza ci dà la realtà, i sensi esterni il *fenomeno*, cioè l'apparenza, di questa realtà. Allora sul rapporto tra il movimento e la volizione, o altro fenomeno psichico qualsiasi che il panpsichismo dà come ragione esplicativa del movimento, non vi hanno che due ipotesi possibili: o il primo dei due fatti è il *parallelo* del secondo, il fenomeno di cui questo è la realtà — è l'ipotesi di Schopenauer —; o il *parallelo* del movimento, la sua realtà, non é la volizione o l'altro fatto analogo che si assegnerebbe come spiegazione del movimento, ma un fatto successivo, naturalmente sempre psichico, determinato dalla volizione o dal suo analogo—è l'ipotesi di Leibnitz.—Nel primo caso il fatto psichico che si dà come ragione esplicativa del movimento, non ne può essere la causa, perchè ciò equivarrebbe ad essere la causa di se stesso, esso e il movimento essendo un fatto solo, considerato sotto due aspetti differenti. Nel secondo caso questo fatto psichico è una causa, ma non del movimento stesso, ma di un altro fatto che non ha col movimento la più lontana analogia. Il concetto della fenomenalità del movimento,

qualunque sia il rapporto che il panpsichista (se il suo panpsichismo è rigoroso) stabilisce tra il movimento stesso e la tendenza psichica al movimento, è necessariamente incompatibile col concetto che questa è la causa di quello, poichè dei due fatti implicati in un rapporto di causazione, l'uno, cioé l'effetto, non esiste più in questa dottrina. Nondimeno questo punto di contatto che il panpsichismo ha con l'ilozoismo, questa rappresentazione della materia non come inerte e, per dire le parole di Lotze, morta, ma vivificata da uno spirito, è quanto basta per dare un sembiante di soddisfazione al bisogno innato che ha l'intelligenza umana di conoscere *le cause* (cioè le cause efficienti e non i semplici antecedenti dei fenomeni). Ciò è perchè conoscere la causa efficiente di un fenomeno e avere la spiegazione di questo fenomeno (nel senso popolare e metafisico della parola spiegazione) non sono che due lati, o piuttosto, due espressioni differenti, di uno stesso fatto mentale, e spiegare un fenomeno (in questo senso della parola) è assimilarlo a un altro fenomeno che ci sembra intelligibile per se stesso. Ora rappresentarsi i corpi in movimento come viventi, animati, è assimilare più o meno il loro movimento al movimento volontario; e tra i movimenti che non possiamo spiegare per l'urto, è questo il solo che ci sembra intelligibile.

Art. 5.

L' idealismo.

§ 18. Vi ha certamente un'immensa distanza tra la filosofia grossolana dell'uomo primitivo, che spiega tutti gli avvenimenti, che egli non comprende altrimenti, attribuendoli a spiriti, folletti, demoni o divinità, e la dottrina delle monadi di Leibnitz, quella della Volontà

di Schopenauer, e le altre affini appartenenti allo stesso genere, a cui abbiamo dato il nome di panpsichismo; ma tanto la prima, quanto le ultime, non meno che tutte le altre che noi abbiamo incontrato passando da quella a queste, possono, in ultima analisi, ricondursi sotto lo stesso concetto comune: è che esse, fra le diverse forme della nostra attività, è l'attività volontaria, come determinante un cangiamento nel nostro proprio corpo o nel mondo esteriore, che prendono come tipo delle cause *efficienti* dei fenomeni naturali. Ma noi dobbiamo far menzione ancora di un' altra forma di spiegazione antropomorfistica dei fenomeni, la quale prende per tipo l' uomo, non come dotato di attività esterna, come agente volontario, ma come dotato di attività puramente interiore, come semplice essere pensante. Questa specie del genere antropomorfismo non si riconduce alla formula di A. Comte: la tendenza dello spirito umano, che quest' autore pone all'origine della filosofia teologica, o anche, in generale, della filosofia metafisica, non potrebbe, rigorosamente, rendere ragione di questa forma di filosofia a cui noi alludiamo; tuttavia essa ha il rapporto più intimo con la tendenza di cui parla A. Comte, perchè, in questa filosofia, è ancora sull'attività umana che viene modellata la spiegazione universale dei fenomeni. Questa filosofia è l'*idealismo:* beninteso che noi dobbiamo dare a questa parola *idealismo* un certo senso definito, perchè non è in tutte le dottrine a cui suol darsi questo nome, che si può riconoscere una manifestazione di questa tendenza a spiegare i fenomeni, assimilando alla nostra attività umana il loro *modo essenziale di produzione.* Noi intenderemo dunque per *idealismo* una dottrina in cui la natura viene spiegata per l' attività *immanente* del pensiero, cioè per l' attività dello spirito, non sul proprio corpo o sul mondo esteriore, ma sulle proprie

rappresentazioni. Così quantunque ordinariamente siano chiamati idealisti, p. e., tanto Fichte, quanto J. Stuart. Mill o A. Bain, invece, nel senso più ristretto che noi diamo qui alla parola idealismo, questa denominazione conviene al primo, ma non può convenire ai due altri. Poichè quantunque tanto il primo quanto i due altri neghino la *realtà* del mondo esteriore, e risolvano la natura nel sistema delle nostre percezioni, pure vi ha fra di essi una gran differenza, ed è che il primo spiega questo sistema di percezioni, questa natura, considerandola come la creazione e l'opera di noi stessi, come il prodotto dell'attività spontanea del me, del nostro pensiero, e perciò noi lo chiamiamo un *idealista:* mentre i due altri considerano questo sistema di percezioni come dato, non come prodotto da noi, dalla nostra attività pensante, e perciò noi non li chiamiamo *idealisti.* Il tipo della metafisica *idealista*, in questo senso, bisogna cercarlo nel movimento filosofico tedesco, che va da Kant sino ad Hegel: i rappresentanti di questo movimento filosofico, sia che facciano del mondo esteriore un fenomeno subbiettivo (idealismo subbiettivo: Kant e Fichte), sia che ammettano la *realtà* del mondo esteriore, ma risolvendo le cose in pensieri (idealismo obbiettivo: Schelling ed Hegel), tutti ammettono egualmente che il mondo, fenomenale secondo gli uni, reale secondo gli altri, è una produzione dell' attività del pensiero (1).

(1) Se si deve stare all'etimologia, anche l'idealismo sarebbe un panpsichismo (meno tuttavia quella forma dell'idealismo che ammette l'esistenza di qualche cosa indipendente dalla rappresentazione, come p. e. il criticismo in quanto ammette l' esistenza reale della cosa in sè). E ciò naturalmente è vero non solo nel senso ristretto che noi abbiamo dato alla parola idea-

§ 15. Kant è, come abbiamo detto, un idealista subbiettivo : le cose che noi chiamiamo esteriori non esistono

lismo, ma anche nel senso più largo che viene dato ordinariamente a questa parola: p. e., Berkeley, Stuart-Mill, Bain sarebbero anch' essi panpsichisti. Ma il senso che noi abbiamo dato alla parola panpsichismo non è tanto largo quanto importerebbe l'etimologia: noi abbiamo chiamato panpsichismo quella forma di metafisica, il cui carattere essenziale è di vedere nella materia un fenomeno, la cui cosa in sè è spirito. Il panpsichismo nasce dalla quistione: qual è fuori di noi la realtà che corrisponde a questo fenomeno della nostra percezione che noi chiamiamo materia? Tuttavia, oltre che alla ricerca della cosa in sè, questo sistema è pure legato a quella delle cause efficienti, in quanto a nessuno verrebbe in mente di supporre un essere spirituale là dove i suoi sensi non percepiscono che un corpo, se nei fenomeni di questo corpo sensibile egli non credesse di riconoscere alcun che che lo autorizzasse ad attribuire questi fenomeni all' azione di qualche esere spirituale, secondo l' analogia dell'azione del proprio spirito sul proprio corpo. Perciò noi abbiamo considerato il panpsichismo, in quanto esso è legato alla quistione delle cause efficienti, come una manifestazione della nostra tendenza ad elevare l' attività volontaria che si esercita sul nostro proprio corpo o sul mondo esteriore, a tipo della produzione di tutti i fenomeni. L' *idealismo* invece, come abbiamo detto, eleva a tipo della produzione delle cose l' attività interiore del pensiero, non la sua attività esteriore, (cioè l' azione della volontà sui corpi). In quanto alla quistione del mondo esteriore, mentre il *panpsichismo* è anzitutto una soluzione determinata di questa quistione, l'*idealismo* invece sembra conciliabile con qualsiasi soluzione. Esso può negare con Fichte il mondo esteriore, può ammettere con Kant delle cose in sè sconosciute, può con Hegel riconoscere la obbiettività che il senso comune accorda alle apparenze sensibili, può essere dinamista con Schelling, ecc. Ciò che è indispensabile a un sistema idealista non è che questo risultato della critica del realismo — che l'idealista subbiettivo ammette nella sua integrità, ma l'idealista obbiettivo pretende conciliare col realismo stesso — che le cose non esistono indipendentemente dalla rappresentazione, e non sono esse stesse che rappresentazioni.

per lui indipendemente dai nostri sensi, al di fuori del nostro spirito; esse non sono, com' egli dice, che *fenomeni* (apparizioni) o rappresentazioni. Al di là dei fenomeni egli suppone un fondamento reale dei fenomeni, una cosa in sè ch'egli chiama *noumeno:* ma egli non intende affermare positivamente l'esistenza dei noumeni, il concetto del noumeno, per la filosofia teoretica almeno, non è che problematico (1). Sin qui la dottrina di Kant non differisce gran fatto da quella di Mill o di Bain: se la sua filosofia si fosse limitata a questa dottrina, essa non sarebbe un idealismo, nel senso che noi abbiamo dato a questa parola; ben più, essa non sarebbe una metafisica, ma un puro empirismo. Kant è un metafisico, perch' egli non si contenta di accettare questo mondo dei fenomeni come un dato ultimo, di cui dobbiamo limitarci a costatare le leggi, cioè le uniformità di sequenza e di coesistenza, e al di là del quale non dobbiamo cercare niente di più; al contrario egli vuole *spiegare* questo mondo dei fenomeni, egli cerca la ragione perchè questi fenomeni sono governati da queste leggi o da queste conformità che noi osserviamo in essi. La metafisica di Kant è un idealismo, perchè questa ragione, questo fondamento dell' ordine dei fenomeni, si trova, secondo lui, nell' attività del pensiero.

La nostra conoscenza secondo Kant è circoscritta nell'esperienza; ma egli distingue nell' esperienza due elementi, la forma e la materia. La materia dell' esperienza sono i dati dei nostri sensi, e noi possiamo supporre che essi siano delle impressioni in noi o delle

(1) V. Anal. l. II, c. III. Fondam. della distinz. di tutti gli oggetti in fenom. e noum. Cfr. Scolio all'antib. dei concetti riflessi, verso la fine.

apparenze delle cose in sè sconosciute: la forma comprende l'ordine o i rapporti reciproci in cui ci vengono presentati questi dati dei sensi, questi materiali della conoscenza. Questa *forma* dell'oggetto della nostra conoscenza non è dovuta all' azione in noi delle cose esteriori sconosciute, dei noumeni, ma si trova preparata nel nostro spirito stesso, e gli è ingenita, niente potendo essere oggetto della nostra conoscenza, senza ricevere questa forma. La forma è così un elemento puramente soggettivo; è il modo determinato dalla natura delle nostre facoltà conoscitive, in cui le cose devono essere da noi rappresentate. La forma è l'elemento comune o permanente della nostra conoscenza; la materia è l' elemento variabile: ciò che vi ha di a priori nella nostra conoscenza appartiene alla forma, ciò che vi ha di a posteriori alla materia. Nella nostra conoscenza, e quindi anche negli oggetti di questa conoscenza, vi ha un duplice elemento formale: vi hanno le forme dell' intuizione sensibile e le forme del pensiero. Le forme dell'intuizione sensibile, che Kant chiama anche intuizioni pure, sono lo spazio e il tempo. Se gli oggetti sensibili sono estesi, se ogni oggetto o fenomeno esteriore è in un certo luogo, ciò è perchè lo spazio è una forma della nostra sensibilità, e noi non possiamo perciò percepire altrimenti i fenomeni che nello spazio. Se tutti gli avvenimenti, comparati fra di loro, sono o simultanei o successivi, se ogni fenomeno occupa una posizione nel tempo, in una parola se vi ha nelle cose che noi conosciamo un prima e un poi, una successione e una durata, ciò è pure perchè il tempo è una forma della nostra intuizione sensibile, e noi non possiamo conoscere niente, nè noi stessi nè le altre cose, senza rivestirlo di questa forma. La successione, il prima e il poi, l' ordine dei fenomeni, non è dunque nelle cose stesse, non è che subbiettivo: indipendentemente dallo spirito che conosce, non vi ha alcuna successione, alcuna simultaneità, alcun ordine nei fenomeni stessi. Questa dottrina sul tempo è della più grande importanza nel sistema kantiano, perchè senza questa subbiettività del tempo le forme del pensiero, di cui ora passeremo a parlare, non potrebbero applicarsi ai fenomeni, ai dati della sensibilità. L' applicazione delle forme del pensiero ai fenomeni consiste essenzialmente nel determinare a priori i loro rapporti nel tempo (e col tempo) (1).

Che il tempo è una forma dell' intuizione sensibile è dunque la ragione perchè i fenomeni appariscono nel tempo: ma la ragione per cui essi ci appariscono nel tempo in certi rapporti reciproci determinati, deve cercarsi, non nelle forme della sensibilità, ma nelle forme del pensiero o dell' intendimento. Per esempio, perchè vi ha questa uniformità generale nella successione dei fenomeni, che noi chiamiamo legge della causalità? Questa quistione ha una suprema importanza per Kant, perchè le ricerche scettiche di Hume sulla causalità furono lo stimolo più energico delle ricerche dell'autore del criticismo, furono esse, com'egli dice, che lo risvegliarono dal suo sonno dogmatico. A questa quistione Kant risponde: se vi ha una legge di causalità, cioè una uniformità di sequenza nei fenomeni, ciò non è già perchè vi ha nelle cose stesse un nexus o una forza secreta da cui derivano le congiunzioni costanti che noi osserviamo nei fenomeni: ciò che potrebbero essere le cose in se stesse ci è assolutamente sconosciuto, e la loro esistenza stessa non è che problematica. Questa ragione della uniformità di sequenza dei fenomeni

(1) V. Schemat. dei concetti intell. puri e Deduz. dei conc. intell. puri § 24 e 25 II ediz.

Kant non la trova nelle cose stesse, ma in noi, nel nostro pensiero: la causalità si trova, e non si può non trovarsi, negli oggetti conosciuti, perché è una forma dell'intendimento del soggetto conoscente. Ugualmente se negli oggetti conosciuti vi hanno delle sostanze e degli accidenti, cioè delle cose che perdurano nel cangiamento incessante delle loro modificazioni, ciò è perchè la sostanza e l'accidente sono delle forme del nostro intendimento, secondo le quali soltanto noi possiamo avere delle conoscenze. Della stessa maniera, se vi ha negli oggelti dell'esperienza una reiprocità di azione, se le cose conosciute agiscono e reagiscono mutuamente fra di loro, ciò è perchè la reciprocità di azione è una forma del nostro intendimento. La necessità e la contingenza, l'unità e la pluralità, ecc., sono pure delle forme del nostro intendimento: esse si trovano negli oggetti conosciuti, perchè noi siamo forzati dalla natura della nostra facoltà conoscitiva di rappresentarci gli oggetti sotto queste forme.

Le forme dell' intendimento risiedono originariamente nel pensiero stesso: nel loro principio esse sono dunque dei concetti intellettuali puri, cioè indipendenti dall' esperienza e anteriori all' esperienza. Questi concetti intellettuali puri, cioè la causa e l' effetto, la sostanza e l'accidente, la reciprocità d'azione, l'unità, la pluralità, ecc., Kant li chiama *categorie*. Se questi concetti puri dell' intendimento si trovano realizzati nel mondo della nostra esperienza, ciò è perchè noi non possiamo altrimenti conoscere le cose, avere un' esperienza, che secondo queste forme del nostro pensiero.

Ora si comprende facilmente che, lo spazio e il tempo essendo le forme della nostra sensibilità, gli oggetti sensibili o i fenomeni debbano necessariamente apparirci nello spazio e nel tempo: ma come noi ritroviamo nei fenomeni stessi, cioè negli oggetti dell'esperienza, le forme del nostro pensiero?

I fenomeni sono per se stessi dei dati dei nostri sensi: come senzienti, noi siamo semplicemente passivi. Ma come dati dei sensi, i fenomeni sono isolati gli uni dagli altri, senza rapporti reciproci: i rapporti reciproci o la congiunzione dei fenomeni, non è un dato dei sensi, cioè della nostra receptività, ma un prodotto della nostra attività, e la nostra attività, quali soggetti conoscenti, consiste nel pensiero o nell' intendimento. L'ordine dei fenomeni, il modo della loro congiunzione, è così il risultato delle forme del nostro pensiero. Questa congiunzione dei fenomeni, per cui essi hanno dei rapporti reciproci, Kant la chiama col nome di sintesi, per indicare che questi rapporti reciproci, quest' ordine dei fenomeni, sono un prodotto della nostra attività. È il pensiero stesso che costruisce il mondo dell'esperienza coi materiali che gli vengono offerti dalla sensazione: i sensi non danno che i materiali isolati e, per dir così, dispersi, ma la forma, l'ordine dei fenomeni, è il prodotto e l'opera del nostro pensiero. L'attività intellettuale, come facoltà che effettua la sintesi, cioè che produce le congiunzioni o l'ordine dei fenomeni, è una attività che sfugge alla nostra coscienza, e Kant la chiama immaginazione produttiva: egli la chiama produttiva per distinguerla dalla facoltà per cui avviene la riproduzione dei fenomeni; l'immaginazione produttiva ci presenta originariamente i fenomeni, in un ordine determinato; l'immaginazione riproduttiva ci rappresenta questi fenomeni, dopo che essi ci sono stati già presentati. Così l' immaginazione riproduttiva non ha importanza per ispiegare la sintesi o i legami dei fenomeni nell'esperienza; ma essi sono spiegati dalla immaginazione produttiva. L'immaginazione produttiva effettua a priori la sintesi dei fenomeni, e in questa funzione essa si conforma a delle regole a priori, che sono i concetti puri dell' intendimento o le categorie.

L'immaginazione produttiva costruisce il mondo dell'esperienza, coi materiali dati dai sensi e nelle forme dell'intuizione sensibile; ma i rapporti e i legami che essa introduce tra i fenomeni, dipendono dai concetti puri dell'intendimento. « La sensibilità, dice Kant, dà delle forme, e l' intendimento, delle regole ». Così è lo intendimento, sono i suoi concetti puri, che danno delle leggi ai fenomeni: i concetti intellettuali puri, le categorie, si ritrovano nell'esperienza, perchè sono esse che determinano il modo in cui si presentano i fenomeni nell'esperienza. « Le regole, se sono obbiettive, si chiamano leggi. Quantunque noi apprendiamo molte leggi per l'esperienza, queste leggi non sono tuttavia che delle determinazioni particolari di leggi ancora superiori, fra cui le più elevate (a cui tutte le altre sono sottomosse) procedono a priori dall'intendimento stesso, e non sono imprestate dall'esperienza, ma al contrario danno ai fenomeni la loro legittimità, e devono, per questa ragione stessa, rendere l'esperienza possibile. Lo intendimento non è dunque semplicemente una facoltà di farsi delle regole, comparando dei fenomeni; esso è la legislazione per la natura ». « L'ordine, la regolarità dei fenomeni, ciò che noi chiamiamo natura, è dunque la nostra opera propria: noi non ve la troveremmo, se non vi fosse prima stata messa da noi, dalla natura del nostro spirito » (1).

Le leggi più universali dei fenomeni (p. e., la legge della causalità) sono per conseguenza, secondo Kant, conosciute a priori. Vi hanno così delle conoscenze reali a priori (giudizi sintetici a priori), cioè indipendenti dall'esperienza, e anteriori all'esperienza. L'origine dei giudizi sintetici a priori si trova nelle forme

(1) Analit. l. I. c. II. sez. 3. 1 ediz.).

della sensibilità e nelle forme dell' intendimento. Il carattere dei giudizii sintetici a priori è la necessità con cui essi s'impongono al nostro spirito; questa necessità non si trova mai nelle conoscenze dovute all' esperienza. Il fondamento dei giudizi sintetici a priori, per parte dell'intendimento, si trova nei concetti intellettuali puri o categorie. I giudizi fondati su questi concetti sono necessari, perchè questi concetti sono inerenti al nostro intendimento stesso, e le funzioni del nostro pensiero si esercitano naturalmente secondo questi concetti. Kant divide così l' illusione comune a tutti gli avversari della filosofia empirista, di credere ingenite allo spirito delle abitudini mentali, delle associazioni d'idee, la cui origine è certamente dovuta all'esperienza, ma che per la ripetizione sono divenute così necessarie, che ci sembrano affatto naturali ed essenziali alla nostra intelligenza. Questi concetti essenziali della nostra intelligenza, cioè le categorie, Kant pretende dedurli dalle funzioni o forme generali del giudizio (p. e. la categoria di causa e di effetto si deduce dalla forma del giudizio ipotetico, la categoria di sostanza e di accidente dalla forma del giudizio categorico, ecc.). Così se vi hanno nel nostro intendimento questi dati concetti puri o categorie, è perchè vi hanno queste date forme del giudizio (il categorico, l' ipotetico e il disgiuntivo, l'affermativo, il negativo e l' infinito, ecc.): l'esistenza di *tali* categorie è spiegata dall'esistenza di *tali* forme del giudizio.

Nella Critica della ragion pura, come punto di partenza delle sue ricerche, l'autore presenta la quistione: Come sono possibili i giudizi sintetici a priori? cioè: com'è possibile che delle conoscenze, indipendenti dall'esperienza e ad essa anteriori, si riferiscano nondimeno agli oggetti dell'esperienza, ed abbiano un valore obbiettivo? La soluzione del problema è che le idee

fondamentali di queste conoscenze a priori, cioè le categorie, quantunque non derivino dall'esperienza, sono esse però che determinano gli oggetti dell'esperienza e rendono questa possibile.

Non bisogna credere tuttavia che il problema fondamentale di Kant sia stato in realtà quello di spiegare la possibilità dei giudizi sintetici a priori. Un filosofo non segue necessariamente nell' esposizione del suo sistema l' ordine stesso con cui questo si è formato. Il sistema criticista è una teoria della conoscenza, per la semplice ragione che gli oggetti conosciuti non esistono per Kant che nella conoscenza. Ma ciò che Kant vuole anzitutto spiegare, come tutti i metafisici, sono gli oggetti stessi della conoscenza, la natura, le leggi e l'ordine dei fenomeni.

Ecco il punto di partenza del sistema di Kant. Gli oggetti, ciò che noi chiamano il mondo esteriore, non sono che il sistema delle nostre percezioni sensibili. Questo sistema delle nostre percezioni ha un fondamento obbiettivo in una realtà esteriore? Noi supponiamo, oltre dei fenomeni, cioè delle nostre percezioni, una cosa in sè sconosciuta; ma l'esistenza di questa cosa in sè è problematica, noi non possiamo affermarla. Ma se non vi ha di certo e di conosciuto che dei fenomeni, se non vi ha che il sistema delle nostre percezioni, come comprendere che queste percezioni costituiscono appunto un sistema? perchè queste uniformità, quest' ordine sorprendente, questi legami secondo cui i fenomeni, cioè le nostre percezioni, si seguono e si accompagnano? Dov' è il nexus che determina questi accoppiamenti, queste congiunzioni dei fenomeni? qual è la virtù secreta che fa dell'insieme delle nostre percezioni un tutto pieno di ordine e di regolarità, un sistema, un mondo? Ciò che vi ha di particolare nel modo in cui si presenta a Kant il problema di spiegare la natura, è che per gli

altri metafisici la natura è un tutto costituito di cose reali o oggettive, per Kant è un sistema di fenomeni, cioè di percezioni sensibili. Il perchè dell'ordine e delle leggi di questi fenomeni, cioè di queste percezioni, Kant non lo cerca nel mondo delle cose reali, delle cose in sè, poichè le cose in sè sono assolutamente sconosciute, e la loro esistenza stessa è problematica. Questo perchè lo cerca in noi stessi, nella nostra attività pensante: l'opera di Kant è realmente un'opera di genio, perchè egli ha scoperto una nuova via, ha trovato una soluzione nuova al problema della metafisica, e questa soluzione non è arbitraria, ma è una di quelle che si presentano naturalmente e inevitabilmente al pensiero umano, dopo che la natura ha cominciato a considerarsi, non come un aggregato di cose in sè, ma come un aggregato di fenomeni o di semplici percezioni sensibili.

Tuttavia la soluzione di Kant non è che una forma nuova dell' antropomorfismo. I metafisici realisti, Leibnitz, Malebranche, ecc., aveano spiegato la regolarità e l'ordine della natura, vedendovi l' opera di una saggezza suprema. Per Berkeley le cose non erano, come per Kant, che dei fenomeni, cioè delle semplici percezioni; ma anch' egli, in quest'ordine e regolarità con cui i fenomeni ci vengono presentati, vedeva l' opera della più sublime intelligenza. I fenomeni, nella loro regolarità, sono, dice Berkeley, un linguaggio per cui l'autore della natura si rivela a noi: nella nostra esperienza sensibile noi ci troviamo in presenza dei segni d'una ragione più larga, d'una volontà più ferma che quelle che si si rivelano nelle costruzioni arbitrarie della nostra immaginazione (*Principii*). Il rapporto del kantismo con la filosofia teologica può compararsi al rapporto dello animismo di Stahl con le spiegazioni anteriori, teologiche o ilozoiste, dell'organizzazione: non è più, secondo

Stahl, un dio o un archeo, a noi esteriore, l'artefice della nostra organizzazione: questo artefice siamo noi stessi, l'anima che è il soggetto del nostro pensiero e della nostra coscienza. Così per Kant non è un dio, non è un principio ilarchico il demiurgo che ha prodotto quest'ordine della natura che noi osserviamo: quest'ordine è l'opera di noi stessi; il nostro spirito è l'architetto interiore che costruisce il mondo della nostra esperienza. Il mondo è un poema grandioso creato dalla nostra intelligenza: i concetti intellettuali puri, le categorie, sono come le regole estetiche che il poeta si propone di osservare, o piuttosto come il disegno dell'opera che, nella mente del poeta, precede l'opera reale, e lo guida costantemente nella composizione del suo poema. Ecco la quistione di Kant: Come le sensazioni, che sono le lettere o le sillabe di cui il cosmos, questo poema del nostro spirito, è composto, potrebbero formarlo, per il loro concorso spontaneo, senza l'azione dell'intelligenza? Questa quistione è sotto un'altra forma la nota quistione della filosofia teologica: Come dei caratteri tipografici, gettati a caso, avrebbero potuto formare l'Eneide? (1)

L'idea di considerare l'idealismo kantiano come una specie di antropomorfismo solleverà forse un'obbiezione: se la natura viene concepita come un complesso di fenomeni, cioè di semplici percezioni attuali o possibili, queste non esistendo fuori del nostro spirito, la natura stessa sarà allora un fatto subbiettivo, e per conseguenza un fatto umano. Spiegare la natura per il pensiero sarà così spiegare un fatto umano per un altro fatto umano; mentre l'essenza dell'antropomorfismo consiste nell'assimilare ai fatti umani quelli che non hanno

(1) V. Rousseau *Emilio*. l. IV.

con essi una somiglianza reale. Quest'obbiezione non potrà essere completamente risoluta che in seguito: noi mostreremo che la metafisica ha la tendenza a ricondurre ai fatti più familiari della nostra esperienza quelli che sono meno familiari. Ogni concezione antropomorfistica delle cose si conforma a questa tendenza, perchè, tra tutti i fatti della nostra esperienza, la nostra propria attività è necessariamente quello che ci è più familiare. La nostra attività interna, il pensiero, è per noi altrettanto familiare che la nostra attività sulle cose esteriori: ciò fa comprendere perchè l'idealista spiega le leggi o l'ordine con cui si presentano le nostre percezioni sensibili per la nostra attività pensante. Che i fenomeni si presentino secondo delle leggi e un ordine determinato può essere anch'esso un fatto familiare della nostra esperienza; ma noi abbiamo l'abitudine di considerare queste leggi e quest'ordine al punto di vista del realismo, come leggi ed ordine di un mondo di realtà obbiettive. Se dal punto di vista del realismo si passa al punto di vista opposto, che considera le cose come dipendenti dai nostri sensi e non esistenti al di fuori dello spirito, allora queste leggi e quest'ordine dei fenomeni, per quanto possano essere abituali nella nostra esperienza, vengono rappresentati tuttavia sotto un aspetto che non ci è per niente familiare. Così se noi spieghiamo queste leggi e quest'ordine dei fenomeni (considerati come un semplice sistema di percezioni) per la nostra attività pensante, noi ci conformiamo alla tendenza della metafisica, che è di spiegare per i fatti che sono a noi familiari quelli che non lo sono. E questa spiegazione è essenzialmente calcata sul tipo dell'antropomorfismo, perchè il fatto familiare che ci serve a spiegare gli altri fatti, è una forma della nostra attività umana.

Kant ci mostra questa tendenza a ricondurre tutti

i fatti a quelli che ci sono i più familiari, non solo in quanto egli spiega le leggi dei fenomeni per l'attività del pensiero, ma ancora in quanto egli cerca di spiegarle per le forme di quest'attività del pensiero che ci sono più familiari. Se le categorie non sono, com'egli pretende, le forme ingenite e necessarie del nostro pensiero, esse sono certamente i concetti e le funzioni più familiari della nostra intelligenza: le forme generali del giudizio, a cui egli riconduce le categorie, se non sono in realtà le forme essenziali dell'attività interna giudicatrice, sono almeno le forme generali della espressione verbale del giudizio, e per conseguenza dei fatti mentali estremamente familiari, più familiari forse che le forme stesse del giudizio, perchè l'osservazione delle parole ci è più abituale che quella dei pensieri (1).

Noi dobbiamo infine domandarci se l'ipotesi metafisica di Kant non si lega alla ricerca delle cause *efficienti*. Noi qui tocchiamo ad una contraddizione del criticismo, da cui è impossibile di liberare questo sistema. L'azione, la causalità, non è per Kant che una categoria, una forma del nostro pensiero, a cui noi possiamo attribuire un valore obbiettivo, ma nei limiti dell'esperienza o del mondo fenomenale, per la ragione che questa forma è una delle condizioni anticipate della possibilità di una esperienza qualsiasi. Al di fuori del fenomeno e dell'esperienza, le categorie non possono più avere alcun valore obbiettivo. Ma è un fatto incontestabile che Kant attribuisce un'azione o un'efficienza all'intendimento e alle categorie nella formazione del mondo dei fenomeni o dell'esperienza (2). Ora quest'attività o efficienza dell'intendimento e delle categorie è un fenomeno, cioè un'apparenza, o è una realtà? Nel primo caso essa non può spiegare il mondo dei fenomeni, perchè essa stessa fa parte di questo mondo dei fenomeni che si tratta di spiegare. Nel secondo caso, parlando di una azione, di una efficienza, dell'intendimento e dei suoi concetti, non si attribuisce indebitamente alle categorie un valore obbiettivo, al di fuori dei limiti in cui questo valore può esser loro attribuito? Questa contraddizione è troppo essenziale al sistema, perchè essa possa esser tolta senza snaturarlo: noi dobbiamo ammettere che l'efficienza dell'intendimento e dei concetti intellettuali puri è per Kant reale e non fenomenale, quantunque perciò Kant si metta in contraddizione con altri principii del suo sistema. Se quest'efficienza non fosse reale, la spiegazione della formazione dell'esperienza e della possibilità dei giudizi sintetici a priori sarebbe semplicemente illusoria. Il pensiero o l'intendimento è dunque per Kant una vera *causa efficiente* nella formazione del mondo dei fenomeni; e così noi ritroviamo in Kant, sotto un'altra forma, la distinzione tra la causalità fisica o semplice uniformità di sequenza e la causalità metafisica o efficiente. Nel mondo dei fenomeni, la causalità è una semplice uniformità di sequenza: la causa e l'effetto fenomeni sono congiunti, non per la virtù propria della causa, ma per l'attività sintetica del pensiero che li ha congiunti. Quest'azione sintetica dell'intendimento poi non è una semplice uniformità di sequenza, una congiunzione senza connessione; ma noi vediamo qui il nexus, la natura della causa è tale che essa spiega l'effetto: Kant non si limita a costatare il modo con cui i fatti si seguono e si accompagnano, ma egli crede di comprendere il modo essenziale della loro produzione (1).

(1) Cfr. il Sagg. I. cap. I. paragr. 18.

(2) V. Anal. l. I. c. II. paragr. 14, 15, 24, 26 (II ed.), ecc.

(1) Cfr. Sagg. I. cap. V. par. 1-7.

§ 20. Il sistema di Kant è un idealismo dimezzato, perchè esso non spiega completamente i fenomeni per l'attività del pensiero, ma solo le leggi generali delle loro connessioni, la *forma*, mentre la *materia* è data, non prodotta dal pensiero. I grandi sistemi idealisti usciti dal Kantismo, sia « che facciano delle cose delle semplici percezioni nostre (idealismo subbiettivo: Fichte), sia che conservando loro l'obbiettività, ne facciano delle rappresentazioni di un pensiero eterno e universale (idealismo obbiettivo: Schelling ed Hegel), sono invece un *idealismo assoluto*, perchè, secondo questi sistemi, le cose sono prodotte *interamente* (senza distinzione di *forma* e di *materia*) dall'attività del pensiero, sia individuale, sia universale.

Il carattere speciale di quest'idealismo assoluto dei successori di Kant è il metodo filosofico: la ricostruzione a priori della realtà, lo sforzo di questa filosofia di trasportare alla conoscenza del mondo reale il metodo di deduzione pura della geometria (1), con la pretesa di dedurre da un principio unico tutto il sistema delle conoscenze sull'uomo e sulla natura, sviluppando gradualmente, a partire da questo principio unico, tutto il contenuto della

(1) Hegel biasima Spinoza di aver applicato alla filosofia il metodo geometrico: questo metodo conviene, egli dice, alle *scienze dell'intendimento*, ma non alla filosofia (scienza della *ragione*). Certamente vi ha una gran differenza tra il metodo deduttivo della geometria, il quale non è che l'applicazione più notevole del sillogismo, fondato sul principio dell'*identità*, e il metodo deduttivo di Hegel, che eleva la *contraddizione* a legge fondamentale del pensiero e delle cose. È nondimeno verisimile che nè ad Hegel, nè ai filosofi anteriori che gli apersero la via, sarebbe venuta l'idea di costituire una scienza universale con un metodo puramente deduttivo, se essi non avessero trovato nella geometria l'esempio di una scienza già costituita unicamente con un tale metodo.

scienza, per una progressione logica continua, in cui ciascuna conseguenza ottenuta diviene immediatamente il principio di un'altra conseguenza. Questo metodo non ha il valore di un semplice mezzo per arrivare alla spiegazione del mondo, ma è esso stesso, per se stesso e non pei suoi risultati, che costituisce una spiegazione del mondo. Nei sistemi idealisti di cui parliamo, questo lavoro di ricostruzione della natura che avviene nel pensiero riflesso del filosofo, non è che l'imitazione esatta, la riproduzione cosciente, dell'attività spontanea dello spirito che ha costruito questa natura. La formula più espressiva di questa filosofia è il detto di Schelling: «Filosofare sulla natura è creare la natura»; detto che un hegeliano commenta così: « Se queste parole paressero troppo ambiziose, si possono tradurre per queste: filosofare sulla natura è ripensare il gran pensiero della creazione, è riprodurre dal fondo dello spirito per il pensiero le idee creatrici della natura ». In altri termini, le cose non esistono che nel pensiero, nella conoscenza, e l'essere non è che un sistema di pensieri, di conoscenze: la filosofia è la riproduzione, nella coscienza riflessa del filosofo idealista, di questo sistema di pensieri, e la successione logica, l'incatenamento di queste pensieri nel sistema filosofico, rappresenta la successione logica, l'incatenamento degli stessi pensieri nel sistema primitivo da cui l'essere è costituito. La forza che produce il mondo non é dunque altra cosa che l'attività logica dello spirito che produce la scienza; e il meccanismo intimo della produzione delle cose non è altro che il metodo per cui il filosofo passa di conoscenza in conoscenza.

Questa spiegazione idealista del mondo, che assimila *il modo essenziale di produzione dei fenomeni* all'attività logica dell'intelligenza umana, suppone necessariamente che il mondo reale si risolva in idee, in rappresentazioni. Nell'*idealismo obbiettivo*, che intende di conciliare la spie-

gazione idealista con la realtà del mondo esteriore, ciò non è possibile che per la identificazione delle cose con le idee, per la dottrina dell' identità dell' essere e del pensiero. La dottrina dell'identità dell'essere e del pensiero costituisce così una spiegazione del mondo, in quanto lo sviluppo dell'essere si considera come identico allo sviluppo del pensiero, applicando nel senso più stretto la massima di Spinoza: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, in modo che quest'ordine o questo sviluppo, delle cose al tempo stesso che delle idee, viene concepito sul tipo di questa forma familiare di azione umana, che abbiamo chiamato l'attività logica. Alla spiegazione idealista del mondo, nei sistemi dell'*idealismo obbiettivo* (Schelling ed Hegel), è legata la realizzazione delle astrazioni, cioè dei concetti o dei termini generali. Il metodo o la forma con cui si sviluppa la conoscenza filosofica della natura, che è la stessa cosa che il metodo o la forma con cui si sviluppa quest'attività originaria del pensiero di cui la natura è il prodotto, essendo un metodo puramente deduttivo, e la deduzione volgendo per sua natura su nozioni astratte, su principii generali, ne segue che queste idee creatrici, queste nozioni, che sono le fila di cui, per dir così, la natura è tessuta, non sono che delle idee astratte, delle nozioni generali. Ora essendovi identità tra l'essere e il pensiero, tra la conoscenza e l'oggetto conosciuto, le nozioni astratte e generali si identificano perciò con degli esseri astratti e generali, con delle entità alla scolastica, e così l'idealismo obbiettivo è al tempo stesso un *realismo*, nel senso che quest'ultima parola ha nella filosofia del medio evo. La natura sensibile, adunque, per l'idealismo obbiettivo, è la manifestazione fenomenale di un sistema di nozioni astratte e generali, di cui ciascuna s'identifica col suo oggetto del pari astratto e generale, cioè con una forma, un tipo, una qualità, un fatto generale, e

le quali sono tutte legate l'una all'altra da un filo logico continuo, in modo che queste nozioni si concepiscano in un ordine tale, che le antecedenti siano sempre le premesse logiche di quelle che immediatamente le seguono, e le conseguenti siano sempre le conseguenze logiche di quelle che immediatamente le precedono. Nel pensiero del filosofo, che ripensa queste idee creatrici, vi ha tra queste idee un rapporto di anteriorità e di posteriorità che è al tempo stesso logico e cronologico: ma nel pensiero del pensatore eterno, nell'atto eterno del pensiero di cui la natura è la creazione, o come dice Schelling, la espressione obbiettiva, il rapporto di anteriorità e posteriorità fra le idee non può essere cronologico, ma logico soltanto.

Questa forma dell' idealismo possiamo noi considerarla come una risposta alla grande quistione della metafisica, quella delle cause efficienti? Pare a prima vista che si debba rispondere di no. La filosofia, dice Schelling, oltrepassa, come le matematiche, il punto di vista dell'incatenamento causale: un fenomeno non viene spiegato trovandone la causa in un altro fenomeno, ma trovando il principio donde derivano tutti i fenomeni. E in verità una causa essendo un avvenimento che precede un altro avvenimento, sarebbe un errore il dire, nel senso stretto, che la filosofia di cui parla Schelling, si propone la ricerca delle cause. Le *idee* non sono le cause efficienti dei fenomeni, ma piuttosto la loro essenza; le *idee* sono la realtà assoluta, di cui il mondo sensibile è in un certo modo l'apparenza. Le *idee* non sono nemmeno cause, nel senso stretto, di altre *idee*, essendovi fra loro una successione logica, ma non cronologica. Questa filosofia contempla le cose *sub specie aeternitatis*: agl'individui, ai fenomeni transitorii, sostituisce le specie, le forme generali, le leggi eterne dell'esistenza, astrazioni che essa realizza al tempo stesso che trasforma le

cose in pensieri. Essa proietta il mondo sensibile in una regione libera da tutte le forme della sensibilità, in una regione extra - spaziale ed extra - temporale, in modo che le cose perdono, per questa proiezione, questa sorta di dimensione che si chiama il tempo. Come il mondo delle *idee* è un'immagine, al di fuori del tempo, del mondo dei fenomeni, così l'incatenamento delle *idee* è un'immagine, al di fuori del tempo, dell'incatenamento dei fenomeni. Il nexus delle *idee* è un nexus causale; ma la successione cronologica è soppressa e non resta che la successione logica.

Le considerazioni che precedono, è bene di notarlo, non rendono conto che d'una maniera incompleta, e per così dire, a metà, dei grandi sistemi idealisti tedeschi succeduti al kantismo. Vi ha in questa filosofia un principio fondamentale ch'è per se stesso indipendente dalla spiegazione idealista del mondo: è la identificazione della *ratio essendi* con la *ratio cognoscendi*, cioè della derivazione ontologica delle cose con la derivazione logica delle conoscenze nella dimostrazione. Questo principio può legarsi facilmente con l'idealismo, come effettivamente è avvenuto nella filosofia tedesca; ma esso costituisce anche, insieme alla realizzazione dei termini generali che è con esso strettamente connessa, la base su cui si fondano i sistemi di Platone, di Spinoza e di altri filosofi che non sono affatto *idealisti*, nel senso che noi diamo alla parola *idealismo* (cioè una spiegazione del mondo per l'attività immanente del pensiero). In un altro capitolo studieremo nella sua generalità questa forma di metafisica caratterizzata dalla realizzazione dei termini generali e dalla identificazione del *principium essendi* col *principium cognoscendi*, cioè la studieremo per se stessa, indipendentemente dalla sua alleanza con l'*idealismo*. Noi vedremo che il punto di vista di questa forma di metafisica non ha per

se stesso niente di comune con l'antropomorfismo, quantunque anch'esso sia legato, ma d'un'altra maniera, alla ricerca delle cause efficienti. Allora la metafisica di Schelling e di Hegel ci apparirà sotto un altro aspetto. Il principio di questi sistemi è l'identità del pensiero e dell'essere: noi qui li abbiamo veduti dal lato del pensiero, allora li vedremo dal lato dell'essere.

Noi abbiamo passato in rivista le forme generali, sotto cui l'antropomorfismo si è manifestato nella spiegazione della natura. Questa tendenza ad assimilare il modo di produzione di tutti i fenomeni alla nostra propria attività, sembra così caratteristica dello stato metafisico del pensiero umano, che noi potremmo concludere, applicando alla metafisica stessa ciò che un metafisico, Schopenauer, dice di sè: «Dai tempi più antichi si è considerato l'uomo come un microcosmo. Io ho rovesciato la proposizione, e mostrato che è il mondo che è un macrantropo». Quest'attività dell'uomo, a cui viene assimilato il modo di produzione di tutti i fenomeni, è la sua attività psichica: nella più parte dei sistemi antropomorfisti la forma esterna di quest'attività, cioè l'azione volontaria; nell'idealismo la sua forma interna, cioè il pensiero. Noi vedremo in seguito perchè crediamo di spiegare i fenomeni assimilando il modo della loro produzione a un modo dell'attività dell'uomo, e perchè questo è una forma della sua attività psichica.

Art. 6.

Il concetto di causalità dell'antropomorfismo.

§ 21. Ciò che prova di maniera a non lasciar luogo ad alcun dubbio che l'uomo, assimilando i fenomeni della natura ai suoi propri atti, crede di scoprire così le *cause efficienti* e di comprendere, come dice Comte, *il modo essenziale di produzione* di questi fenomeni, è una teoria psicologica sull'origine della nozione di *causa efficiente*, che è prevalsa in tutte le gradazioni della scuola spiritualista, dacchè la curiosità dei filosofi si è rivolta verso le ricerche di questo genere. Io parlo della teoria, secondo la quale, mentre la natura esteriore non ci presenta che delle semplici successioni regolari di fenomeni senza mai scoprirci l'efficienza causale o il nexus che lega gli antecedenti ai conseguenti, noi troviamo invece una vera *efficienza causale*, e non delle semplici uniformità di sequenza, nella nostra attività umana o puramente animale, sia nel movimento volontario sia nelle azioni interiori dello spirito; e che così è la coscienza della nostra propria attività che ci dà immediatamente l'idea di causa efficiente, che per analogia estendiamo in seguito ai fenomeni del mondo esteriore. Si può ben dire che questa dottrina nasce contemporaneamente alle ricerche della filosofia moderna sulla natura e l'origine delle nostre conoscenze, perchè già se ne trova il germe, com'è stato più volte osservato, nel Saggio di Locke sull'intendimento umano: «Se noi vi facciamo attenzione, egli dice nel capitolo Della Potenza (1), i corpi non ci forniscono, per mezzo dei sensi, un' idea così chiara e così distinta della potenza attiva come quella che ne abbiamo per la riflessione che facciamo sulle operazioni del nostro spirito. Siccome ogni potenza ha rapporto all'azione, e non vi hanno, io credo, che due sorta d'azioni di cui abbiamo l'idea, cioè *pensare* e *muovere*, vediamo donde ci viene l'idea più distinta delle potenze che producono queste azioni. In quanto al pensiero, i corpi non ce ne danno alcun'idea, e non è che per mezzo della riflessione (cioè dell'osservazione interiore) che noi l'abbiamo. Noi non abbiamo nemmeno per mezzo del corpo, alcun'idea del cominciamento del movimento..... Noi non abbiamo l'idea del cominciamento del movimento che per mezzo della riflessione che facciamo su quello che avviene in noi stessi quando vediamo per esperienza che volendo semplicemente muovere delle parti del nostro corpo che erano prima in riposo, noi possiamo muoverle. Sicchè mi sembra che le operazioni dei corpi che noi osserviamo per mezzo dei sensi non ci danno che un'idea molto imperfetta e molto oscura della potenza attiva; poichè i corpi non potrebbero fornirci alcun'idea in se stessi della potenza di cominciare una azione, sia pensiero, sia movimento.» In questo luogo l'autore sembra lasciare ai corpi qualche sorta di attività; ma altrove è più esclusivo: la potenza attiva, egli dice, è l'attributo proprio degli spiriti, e la potenza passiva quello dei corpi (2).

Leibnitz nei *N. Saggi* (3) conviene con Loche che l'idea più chiara della potenza attiva ci viene dallo spi-

(1) L. II, c. XXI, paragr. 4.
(2) C. XXIII, par. 28.
(3) L. II, c. XXI.

uto. « Così essa non è, egli dice, che nelle cose che hanno dell'analogia con lo spirito, cioè nelle *entelechie* (che sono le potenze attive delle *monadi*): perchè la materia non denota propriamente che la potenza passiva. » Altrove dice: « Nell'ordine della conoscenza come nell'ordine della realtà le cose spirituali sono anteriori alle materiali, perchè noi percepiamo più interiormente l'anima, che ci è intima, che il corpo, come hanno osservato Platone e Descartes. La forza, voi dite, noi non la conosciamo che per i suoi effetti, e non in se stessa. Io rispondo che sarebbe così, se noi non avessimo un'anima, e non la conoscessimo » (1). E altrove: « È in noi stessi che troviamo le semenze di ciò che apprendiamo, cioè le idee e le verità eterne che ne nascono; e non è sorprendente se, avendo la coscienza di noi stessi, e trovando in noi l'essere, l'unità, la sostanza, l'*azione*, noi abbiamo l'idea di tutte queste cose » (2).

In Berkeley la dottrina ha già la sua forma moderna: egli afferma che la volontà è la sola causa di cui abbiamo qualche esperienza, e perciò egli non ammette che vi sia alcun' altra causalità, alcun' altra potenza, che nell' attività volontaria. L' idea di causa, egli dice nel *De Motu*, ci è fornita dalla coscienza della nostra attività personale, della volontà; l' attività appartiene esclusivamente allo spirito, e i fenomeni sono dei segni, non delle cause, di altri fenomeni. È per metafora che si è potuto parlare, a proposito dei corpi, di sforzi o di tendenze. Noi non conosciamo chiaramente ed evidentemente nei corpi che la figura, il movimento e le proprietà sensibili: se oltre a queste qualità si vuol ammettere in essi un principio del movimento, noi confessiamo che esso è una qualità occulta, e che perciò non conosciamo il principio del movimento..... Queste parole forza, peso, gravitazione, non designano delle qualità fisiche: levate dai corpi l'estensione, la solidità, la figura, non resta più niente; parlare di qualche altra qualità è *vocem proferre et nihil concipere*. Del resto tutti i matematici si accordano a riconoscere che i corpi sono inerti, egualmente indifferenti al riposo e al movimento: è l'anima, la cosa pensante, che ha il potere di mettere il corpo in movimento. Bisogna dunque attribuire allo spirito il principio del movimento, e considerare le cose non pensanti come semplicemente mobili ed inerti.

(1) Epist. ad Berlingium, p. 677, ed. Erdmann.

(2) Lettera ad Hanschius sul platonismo, p. 455 ed. Erdmann.

La teoria volizionale della causazione era dunque stabilita prima delle speculazioni di Hume sul principio di causalità: e nel fatto, quando Hume vuol dimostrare che la nostra idea di un rapporto di causazione si riduce per noi a quella di una uniformità di sequenza, e che noi non abbiamo alcun'idea di un legame necessario o di una causa efficiente, egli si vede obbligato di combattere questa dottrina, secondo cui la coscienza ci attesta che la volontà è una causa efficiente, e l' idea stessa di causa efficiente « deriva dalla *riflessione* (nel senso lockiano di questa parola), poichè essa nasce in noi meditando sulle operazioni dell'anima, e sull'impero che la volontà esercita tanto sugli organi del corpo che sulle facoltà dello spirito » (1).

La teoria volizionale acquista una ben più grande importanza dopo di Hume: è questa teoria che i difensori « delle credenze naturali del genere umano » oppongono alla dottrina empirista fondata dallo scettico inglese, secondo la quale noi non abbiamo nozione di cause

(1) Hume Saggio VII.

efficienti, e la causazione non è altro che una successione invariabile di fenomeni. Reid, come abbiamo visto, conviene con Hume che i fenomeni esteriori non ci mostrano che le sequenze regolari dei fenomeni, e che le scienze fisiche, anche supponendole pervenute all'ultima perfezione, non potrebbero mettere in luce la causa efficiente di un solo fenomeno della natura. Ma ben altro è il caso per i fenomeni dell'attività umana: « Quando io osservo, egli dice, lo sviluppo di una pianta, dal germe in cui essa era nascosta sino alla maturità, io so che deve esservi una causa capace di produrre quest' effetto, ma non vedo nè la causa nè il modo della sua azione. Al contrario, in certi moti del mio corpo e in certe direzioni del mio pensiero, io so non solamente che questo effetto ha bisogno di una causa, ma eziandio che io sono questa causa; io ho la coscienza di ciò che io fo per produrlo. Ciò donde sembra derivare non solo il concetto di una causa (efficiente), ma il concetto più chiaro che noi possiamo formarci dell'attività, o dello sviluppo della potenza attiva, è la coscienza della nostra propria attività. — Il solo concetto distinto che io posso formarmi della potenza attiva si è che essa è in un essere l'attributo in virtù del quale egli può fare certi atti, se lo vuole. — Se dunque alcuno afferma che un essere può essere la causa efficiente d'un'azione, ed aver la potenza di produrla, sebbene esso non possa nè concepirla nè volerla, egli parla una lingua che io non comprendo affatto. — Mi sembra dunque molto propabile che gli esseri dotati di qualche grado d'intendimento e di volontà possono soli posseder la potenza attiva e che gli esseri inanimati sono puramente passivi e non hanno alcuna attività reale » (1).

(1) *Facoltà attive*. Saggio I. c. V.

Iacobi, che in Germania difende le credenze naturali contro di Kant e di Fichte, come Reid in Inghilterra contro di Hume, dice: Se l'uomo non fosse che un essere pensante, s'egli non fosse di più attivo, agente al di fuori, egli non avrebbe l'idea di causa e di effetto. È l'esperienza intima che facciamo della nostra forza, della nostra libera causalità, che ci dà l'idea di causa, e ci fa supporre delle forze da per tutto dove noi vediamo un'azione (1).

Ascoltiamo infine un altro fra i difensori delle credenze naturali, M. de Biran, filosofo al cui nome è legata, più che a quello di qualsiasi altro, la dottrina volizionale. « La nozione di potere o di legame necessario deriva unicamente, dice quest'autore, dalla coscienza interna del nostro potere di agire o dal sentimento della nostra propria causalità appercepita nei movimenti volontari, e per conseguenza in tutti i nostri atti liberi. Il potere e l'energia, cause donde procedono questi movimenti, è un fatto che noi conosciamo immediatamente, *certissima scientia et clamante coscientia;* fatto interiore *sui generis,* distintissimo da tutti gli avvenimenti naturali che l'esperienza comune può rappresentare ai sensi o all'immaginazione come legati gli uni agli altri in un certo ordine abituale di successione; e come questo rapporto di successione differisce (*toto genere*) da quello di causalità, ripugna di dire o di pensare che l'abitudine o l'esperienza ripetuta possa creare il principio (di causalità), o trasformare gli effetti in cause, il contingente in necessario » (2). « Un essere che non avesse mai fatto sforzo non avrebbe in effetto alcuna idea di forza nè per conseguenza di causa efficiente; egli vedrebbe i mo-

(1) *L'idealismo e il realismo.*

(2) *Op. filos* pubbl. da Cousin, t. IV, p. 289-290 *(Opin. di Hume sulla natura e l'origine della nozione di causalità).*

vimenti succedersi, una palla, p. e., colpire e cacciare innanzi a sè un'altra palla, senza concepire nè poter applicare a questo seguito di movimenti questa nozione di causa efficiente o forza agente che noi crediamo necessaria perchè la serie possa cominciare e continuarsi » (1). La forza di cui noi abbiamo l'appercezione interna immediata o la coscienza « serve di tipo esemplare a tutte le nozioni generali e universali di cause, di forze, di cui ammettiamo l'esistenza reale nella natura » (2). Una credenza necessaria e invincibile ci forza, dopo che abbiamo preso la causa o la forza in noi stessi, dove ci è data immediatamente, a trasportarne una simile al di fuori a degli esseri che non possiamo conoscere immediatamente (3). « Una forza motrice, distinta da noi, dalla nostra volontà, non può concepirsi in se stessa, ma solo sul modello della nostra volontà attiva » (4).

Noi non citeremo altri rappresentanti della stessa tendenza filosofica; ci contenteremo di dire con Mill che la teoria volizionale è divenuta da qualche tempo uno dei baluardi della scuola intuizionista (5). Eppure questa teoria sembra difficilmente compatibile con una opinione generalmente ricevuta sulla comunicazione tra l'anima e il corpo. Se questa comunicazione è, come si pretende, il più impenetrabile tra i misteri che noi siamo obbligati ad ammettere sulla fede dell'esperienza, se l'azione della volontà sugli organi del movimento è quindi assolutamente incomprensibile, sembra se ne debba concludere che tra la volizione e il movimento eseguito non

(1) T. 4, p. 353 *(Dottr. filos. di Leibnitz).*

(2) T. 3, p. 5 *(Dell'appercezione immediata).*

(3) T. 3, pzg. 156 *(Distinz. tra i fatti psicol. e fisiol).*

(4) T. 3, p. 334 *(Nota su certi passi di Malebranche e di Bossuet).*

(5) Mill *Filos. di Hamilton* trad. franc. pag. 350.

vi ha un legame necessario, che i due fatti sono in congiunzione ma non in connessione, e che noi non conosciamo la volontà come causa efficiente. Infatti noi abbiamo distinto la causazione metafisica o efficiente dalla causazione fisica o semplice sequenza uniforme per questo carattere, che nel primo caso noi comprenderemmo perchè un tale effetto seguirebbe da una tale causa, (nell'ipotesi che noi prendessimo conoscenza di qualche causa efficiente), mentre nel secondo, cioè nella causazione fisica, noi sappiamo solamente *che* tale effetto segue da tal causa, ma non ne comprendiamo il *perchè*. In verità quest'obbiezione potrebbe anche dirigersi contro noi stessi : noi infatti abbiamo ammesso che se l'uomo eleva naturalmente la propria attività a tipo di tutti i fenomeni della natura, ciò avviene perchè egli crede così di comprendere questi fenomeni e di scoprirne le cause efficienti; ma se la sua stessa propria attività è per l'uomo ciò che vi ha di più incomprensibile, allora assimilando gli avvenimenti del mondo esteriore ai suoi propri atti, lungi di comprendere meglio questi avvenimenti, egli non farebbe che spiegare *obscurum per obscurius*, nè potrebbe quindi per questo mezzo credere di fare alcun passo nella ricerca delle cause efficienti, se come abbiamo stabilito, è tutt'uno comprendere le sequenze dei fenomeni e conoscerne le cause efficienti. Noi risolveremo più tardi questa difficoltà, per quanto essa ci riguarda: per ora c'importa solamente di notare che alcuni filosofi, anche della scuola delle credenze naturali, vi hanno visto un'obbiezione insolubile contro la teoria volizionale, nel senso almeno in cui essa è stata ammessa dai filosofi precedenti, e per conseguenza essi non hanno trovato una causa efficiente nel movimento volontario, ma soltanto nell'attività puramente interiore dello spirito. Di là una modificazione della teoria volizionale, che noi esporremo con le parole di uno di questi filosofi.

« In niuna parte dell'ordine fisico, e al di fuori di noi, dice Degerando, noi vediamo delle cause efficienti. Noi vi scopriamo una successione di fenomeni più o meno generale e costante, e diamo a questi fenomeni il nome di effetti e di cause, perchè la generalità e la costanza di questa successione ci fanno supporre qualche legame nascosto ma reale fra di essi; questo legame, da un'altra parte, ci è impossibile di percepirlo. Nell'azione stessa, che esercitiamo sui nostri organi, nulla percepiamo di più; noi vediamo che il nostro braccio si muove quando abbiamo voluto muoverlo; noi non vediamo in alcun modo che esso si muove perchè l'abbiamo voluto, nè come accade che esso ubbidisca; che sopravvenga una paralisi, l'ubbidienza cessa, senza che potessimo veder di più come e perchè essa ha cessato. Questo legame non è altra cosa che il profondo e impenetrabile mistero dell'unione dell'anima e del corpo, e dei rapporti del morale col fisico. Ma se si penetra più avanti, se l'uomo rimasto solo con se stesso si racchiude nel santuario della sua coscienza; la scena cambia, i veli cadono, l'azione si spiega, il rapporto si scopre; l'anima presente insieme nella potenza che comanda, nell'azione che ubbidisce, percepisce la leva, distingue la molla; perchè essa vede che la volontà si determina pel suo proprio moto, che è l'anima che comanda a se stessa. Finalmente essa contempla una causa (efficiente), causa senza dubbio ancora molto imperfetta e limitata; ma essa ne tira questa nozione feconda di causalità, che trasportata in seguito per le deduzioni della ragione alla cima della scala degli esseri, vi si svilupperà in tutta la sua estensione e in tutta la sua maestà. Che se nei gradi inferiori della scala e nei fenomeni della natura sensibile, noi supponghiamo eziandio delle cause, quantunque non ne conosciamo alcuna che meriti questo nome, che altro è ciò se non una consequenza di questa disposizione ordinaria che ab-

biamo a trasportare sulla scena del di fuori i fenomeni del nostro interno, ed a rivestire delle nostre proprie modificazioni gli oggetti posti fuori di noi? Così noi ci rappresentiamo nella natura degli agenti simili a noi. Vedete nell'infanzia della coltura questo giuoco dell'immaginazione prodursi con tanta semplicità ed energia! Vedete come allora l'uomo, pieno della coscienza delle sue forze, anima i venti, i fiori, le meteore, presta a queste cose delle cause spontanee, e popola l'universo di geni! » (1).

Il Galluppi cerca pure nel sentimento della nostra attività interiore la nozione della causa efficiente; ma egli la trova non solo nella volontà, ma anche e sovratutto nell'attività intellettuale e nelle connessioni neces-

(1) La teoria volizionale modificata, quale è formulata nel luogo citato di Degerando, si trova già in Bossuet. Quest'autore, nel suo Trattato del libero arbitrio, dice che è l'atto interno del volere che è una vera azione, ma non il movimento volontario, non avendo noi alcuna idea dell'azione motrice dell'anima. Se tuttavia noi chiamiamo la volontà causa del movimento, è perchè ordinariamente si dà il nome di causa a « ciò che una volta posto, si vede tosto seguire un certo effetto » (in altri termini, la volontà è un antecedente costante, non una causa efficiente, dei nostri movimenti). Quelli che attribuiscono ai corpi delle virtù attive o delle vere azioni, non ne hanno alcuna idea distinta: ma « essendo abituati a trovare in noi una vera azione, cioè la volontà, congiunta ai movimenti che noi facciamo, trasportiamo ciò che è in noi ai corpi che ci circondano ».

I Cartesiani, i quali non vedevano negli agenti materiali, e nello spirito stesso come agente sulla materia, che delle cause occasionali, non potevano riconoscere, nel mondo dell'esperienza, altra forma di attività reale che quella interna dello spirito. Non pare che essi estendessero sino a questa la loro teoria delle cause occasionali: per altro è evidente che non avrebbero potuto negare allo spirito un'attività reale, senza negare al tempo stesso la dottrina del libero arbitrio.

sarie del pensiero. Così egli scrive: «Si domanda: 1.° Abbiamo noi una nozione della causa efficiente? 2.° Questa nozione può essere derivata dai sentimenti? 3.° Vi sono dei fatti nella natura i quali si mostrano a noi in connessione, non già solamente in congiunzione? Io ho la coscienza di aver composta quest'opera: essa riguardata come un insieme di conoscenze è una cosa che non esisteva nel mio spirito prima che io l'avessi composta; essa è dunque un effetto. Io l'ho composta con l'esercizio della facoltà meditativa del mio spirito; il mio spirito è dunque l'agente che l'ha composto; esso ne è dunque la causa efficiente. Le conoscenze di cui quest'opera è composta sono in connessione tra di esse: le ultime illazioni suppongono quelle che le precedono e da cui derivano, queste ne suppongono delle altre da cui derivano, finchè giungiamo alle prime illazioni, che derivano da alcune premesse. La composizione dunque di una scienza quale che siasi, di un trattato scientifico, di un discorso, è sufficiente a somministrarci la nozione della causa efficiente e dell'effetto, ed a presentarci dei fatti in connessione. Ma che dico io? è a ciò sufficiente un semplice raziocinio: il sentimento del raziocinio è il sentimento del me che ragiona, del me che deduce, del me che pone in lui una conoscenza. Nel raziocinio lo spirito percepisce una connessione fra l'illazione e le premesse: senza questa percezione egli non direbbe *dunque*. Non solamente il raziocinio, ma qualunque giudizio necessario ci può somministrare la nozione di un agente che produce, e quella della connessione necessaria ha due fatti. Quando lo spirito, meditando su l'idea del circolo, vede immediatamente l'uguaglianza dei suoi raggi, egli ha il sentimento del me che agisce nel giudizio, decomponendo e ricomponendo, e che percepisce la connessione tra il predicato e il soggetto. Hume ammette che lo spirito percepisce necessariamente le verità matematiche che consistono nelle relazioni delle sue idee; ma ciò non è forse ammettere nello spirito dei fatti in connessione? Un rapporto è una percezione in noi, e questa percezione è un effetto necessario dello spirito, il quale paragona le sue idee. Ma non abbiamo noi bisogno di allontanarci dai primi istanti della nostra esistenza intellettuale, per ritrovare i dati necessari per la nozione della causalità. Il sentimento dei primi atti dell'attività intellettuale è a ciò sufficiente. Lo spirito affetto da una moltitudine di sentimenti, incomincia subito dal decomporre questo fascetto d'impressioni, ed il primo effetto di quest'azione sono alcune idee sensibili. Ora vi è una connessione necessaria fra l'azione dell'analisi e l'esistenza di una certa porzione di sentimenti, distinta e separata dall'insieme che in noi si trova; quella coscienza più viva di alcuni oggetti è un prodotto necessario dell'azione dell'analisi, che concentra su di essi lo sguardo dello spirito. La divisione, o un pensiero diviso dagli altri, è un effetto necessario dell'atto intellettuale che divide. Similmente la formazione di un'idea complessa, quale che siasi, è un effetto necessario dell'azione combinata dell'analisi e della sintesi. Lo spirito ritrova dunque la nozione della causa efficiente e della connessione necessaria nel sentimento della propria attività intellettuale, e tutta l'armata delle obbiezioni di Hume é distrutta» (1). È notevole che tutte le volte che Galluppi vuol difendere contro di Hume la conoscenza diretta dell'efficienza causale e delle connessioni necessarie tra i fatti, egli ricorre sopratutto ai rapporti necessari tra le idee e alla connessione logica tra le premesse e la conclusione. Osserviamo che l'applicazione delle idee di Galluppi sulla conoscenza diretta della causalità alla spiegazione universale dei fenomeni sarebbe

(1) Galluppi *Saggio filosofico* t. 4, c. 3, paragr. 20.

l'*idealismo*, di cui una delle forme più importanti consiste ad identificare lo sviluppo reale dell'essere allo sviluppo logico del pensiero (1).

Quantunque la più gran parte dei pensatori, che ammettono la teoria volizionale della causazione o qualche altra forma della dottrina che trova nella coscienza della nostra propria attività l'origine e il tipo della nozione della causa efficiente, siano degl'*intuizionisti*, cioè dei filosofi che vogliono fondare sull'intuizione immediata della realtà la legittimità di certe nozioni di cui la filosofia empirista contesta il valore reale o in cui almeno essa non vede dei dati originali ed immediati della coscienza; da ciò non si deve concludere che tali dottrine sul principio di causalità siano proprie esclusivamente alla scuola intuizionista. Anche molti pensatori che rappresentano una tendenza filosofica affatto contraria, ammettono delle dottrine simili. Noi abbiamo visto come nel padre della filosofia sensista si trova già il germe di queste teorie. A Locke possiamo aggiungere Condillac, egli dice: « Vi ha in noi un principio delle nostre azioni, che sentiamo, ma non possiamo definire: esso si chiama *forza*. Noi siamo egualmente attivi rapporto a tutto ciò che questa forza produce in noi, o al di fuori di noi. Noi lo siamo, p. e., allorchè riflettiamo, o allorchè facciamo muovere un corpo. Per analogia noi sup-

(1) Ma Galluppi, oltre che nella coscienza dell' attività interiore dello spirito, trova la conoscenza diretta della causa efficiente nel sentimento di un *fuori di noi* che ci modifica nella percezione. (V. Galluppi *Saq. filos.* t. 2. par. 74, t. 4. par. 21, t. 5. par. 105, ecc.). Quest'idea di Galluppi è legata alla sua dottrina della percezione, secondo la quale vi ha in questa un'intuizione immediata dell'oggetto esteriore, e di più la coscienza di una connessione necessaria fra la sensazione e l'agente esterno causa della sensazione.

poniamo in tutti gli oggetti che producono qualche cangiamento, una forza che conosciamo ancora meno (1) ».

In Condillac, come in Locke, la teoria non s'incontra che allo stato embrionale; ma in alcuni dei sensisti posteriori noi la troviamo completamente sviluppata. Così in Lamoriguiere, che ammette quella forma di essa che trova la nozione della causa efficiente nella sola attività interiore dello spirito. « È in noi stessi, egli dice, che troviamo l'idea di causa. Essa deriva dal sentimento del rapporto fra un'azione dell'anima e un cangiamento dell'anima. L'idea di causa ci viene dunque primieramente dal sentimento della nostra propria forza unito al sentimento delle modificazioni che sono prodotte da questa forza. Essa ci viene dal sentimento di un rapporto fra cose che sono in noi (2) ».

Il nostro Gioia ammette invece l'altra forma della teoria, quella che vede il tipo della causazione nel movimento volontario: « Io non posso dubitare, egli scrive, della realtà delle nostre proprie azioni: io sento dentro di me che io posso muovere e che io muovo il mio corpo o differenti parti del mio corpo, che io posso trasportarmi e che mi trasporto da un luogo ad un altro; che io posso vincere e che vinco la resistenza di differenti corpi duri. Da queste azioni che io sento o di cui io ho in me la *coscienza*, deduco la nozione generale di causa e d'effetto. Io chiamo causa ciò che racchiude in sè il principio dell'azione: io chiamo effetto ciò che risulta immediatamente dall'azione. Quest'effetto è un cangiamento che io produco nel mio corpo, o in differenti parti del mio corpo, e per il mio corpo nei corpi ai quali esso si applica, e per questi sopra altri ancora, ecc. ecc. Questo cangiamento è dovuto all'attività o alla forza motrice di

(1) *Trattato delle sensazioni* parte 1. cap. 2.
(2) *Lez. di filos.* t. 2. lez. 12.

cui l'anima è dotata; io pongo dunque nella forza motrice dell'anima il principio di tutti i cangiamenti ch'essa produce in me o fuori di me, e do a questo principio il nome generale di causa..... La coscienza della mia forza motrice e degli effetti ch'essa produce mi fa riguardare gli esseri che mi attorniano come altrettanti agenti che esercitano gli uni sugli altri delle azioni rinascenti, donde risultano in questi esseri mille cangiamenti d'effetti diversi. Io non riguardo questi cangiamenti sotto il rapporto puramente ideale di *concomitanza* o di *successione*, ma sotto la relazione *intima* ed *essenziale* della *causa* e dell'*effetto*, dell'agente e del paziente, dell'essere modificato e dell'essere modificatore, della forza e del suo prodotto ».

La teoria volizionale della causalità, come era opposta dagli avversari di Hume alla sua analisi dell'idea di causa, così è stata opposta dagli avversari di Mill all'analisi più netta che ne ha fatto questo filosofo. J. Herschell dice: « Malgrado tutti i tentativi fatti da certi *metafisici* per rovesciare la teoria del rapporto fra la causa e l'effetto, e per sostituirle quella di successione regolare e incondizionale, resta evidente che la concezione di un rapporto più reale e più intimo esiste così profondamente nello spirito umano come quella dell'esistenza d'un mondo esteriore; ed è una cosa strana a dire che il trionfo di questa verità abbia potuto essere riguardato come un progresso di gran valore nel dominio ldea filolosofia. Al momento in cui mettiamo la forza in opera per imprimere il movimento alla materia, o per necetralizzare un'altra forza, la coscienza immediata d'uno sforzo apparisce, e ci dà la convinzione intima di potere e di causazione (efficiente) in ciò che riguarda il mondo esteriore. » « Nel senso mentale di sforzo che può apprezzare ogni uomo che compie un atto di volontà, e che proviamo allorchè passiamo dalla determinazione di fare

una cosa alla sua esecuzione, noi troviamo la concezione di una causazione (efficiente) immediata e personale che non si può negare. »

Fra gli autori contemporanei che ammettono la teoria volizionale della causalità, basterà di ricordare Wundt e Renouvier, alle cui dottrine abbiamo accennato in un paragrafo precedente (1).

§ 22. Un esame introspettivo applicato alle conoscenze che noi abbiamo dei vari rapporti di causazione tra i fenomeni, ci mostra che la teoria volizionale e le altre forme della dottrina che vede nella nostra propria attività il tipo e la sorgente dell'idea di *efficienza causale*, non sono prive affatto di una base psicologica. Confrontiamo infatti questa proposizione: « la nostra volontà ha il potere di muovere le nostre braccia » con quest'altra: « i corpi hanno la forza di attirarsi in ragione inversa del quadrato della loro distanza », o con un'altra qualsiasi che esprima una di queste conoscenze sulle leggi della natura che noi dobbiamo unicamente agl'insegnamenti della scienza. È evidente che, quantunque le dee proposizioni confrontate non indichino l'una e l'altra che dei rapporti costanti, delle sequenze uniformi tra certi fenomeni, e quantunque perciò, al punto di vista obbiettivo, possa non esservi, e secondo noi non vi è certamente, alcuna differenza tra la successione regolare della volizione e del movimento e un'altra qualunque delle successioni regolari o rapporti di causazione che noi conosciamo nella natura; la cosa però cangia d'aspetto, se noi portiamo la quistione sul terreno psicologico, cioè se noi esaminiamo, non più in che possano distinguersi le due sequenze di fenomeni considerate in se stesse, ma invece se vi sia una differenza nell'impres-

(1) V. § 17, pag. 195.

sione che le due conoscenze fanno nel nostro spirito. Ora in ciò vi hanno certamente fra i due rapporti di causazione delle differenze importanti. 1.° Il legame fra la volizione e l'esecuzione del movimento voluto ci sembra affatto naturale, mentre il rapporto tra la esistenza simultanea di due corpi a una certa distanza reciproca e il movimento di attrazione dei due corpi l'uno verso l'altro ci pare semplicemente arbitrario. Noi avremmo difficoltà a concepire un mondo, in cui tutte le volte che gli uomini avessero la volontà di muovere un membro, ne muovessero invece un altro: al contrario noi immaginiamo facilmente che la natura avrebbe potuto essere costituita in modo che da queste stesse condizioni da cui attualmente segue un movimento di attrazione, ne seguisse invece un'altra specie di movimento, p. e. di repulsione, ovvero l'assenza di qualsiasi nuovo movimento; quest'ultima ipotesi sembrerebbe anche più naturale di quella che si verifica nel mondo reale. I primi newtoniani dichiaravano che la scoverta della legge della gravità dimostrava che le leggi della natura non sono d'un'esistenza necessaria, ma dipendono unicamente dalla volontà e dalla libertà del Creatore. Per questa legge, della stessa maniera che per le altre leggi della natura che ha scoverto la scienza, noi costatiamo semplicemente che i fatti si succedono così, ma non vediamo che *devono* succedersi così e non altrimenti. Neanche il legame tra la volizione e la produzione del movimento voluto ci sembra, a dir vero, strettamente necessario, cioè tale che il contrario sia assolutamente inconcepibile. Ciò è perchè la proposizione, come tutte quelle che concernono l'esistenza (e non semplicemente dei rapporti di somiglianza o di differenza) è di origine empirica, e una proposizione empirica non è mai strettamente necessaria. Inoltre l'esperienza ci obbliga ad ammettere che vi hanno dei casi in cui le membra non

ubbidiscono al comando della volontà. Tuttavia in questi casi noi pensiamo, non che la volontà non abbia *naturalmente* il potere di produrre il movimento voluto, ma che vi hanno delle circostanze che contrariano l'esercizio di questo potere, degli ostacoli che impediscono la sua manifestazione, senza che esso sia perciò meno *naturale*. Così io credo che chiunque vorrà paragonare queste due proposizioni, l'una che afferma che « la materia ha *per sua natura* il potere di attirare la materia » (o se non essa, qualsiasi altra delle proposizioni che noi non abbiamo apprese che per gl'insegnamenti della scienza), e l'altra che afferma che « la volontà ha *per sua natura* il potere di produrre il movimento voluto », non esisterà a riconoscere, purchè sia sufficientemente abituato all'osservazione psicologica, che la seconda, quantunque non sia rigorosamente una proposizione necessaria, si accosta, assai più che la prima, a una proposizione necessaria. 2°. Esaminando l'idea della volizione e quella della esecuzione del movimento voluto, ci sembra che, per la semplice inspezione delle idee dei due fatti, noi vediamo che l'uno, come effetto, conviene all'altro, come causa, che è conforme alla ragione che da tal causa segua tal effetto, e ripugnante che ne seguisse un effetto differente. Fra le idee dei due fatti vi ha, direbbe Locke, *convenienza;* noi siamo portati a credere che, indipendentemente dall'esperienza, potremmo scoprire, per il semplice paragone delle loro idee, il rapporto da cui i due fatti sono legati nell'ordine reale delle cose. Niente di simile per la legge dell'attrazione : noi non l'ammettiamo che come un fatto positivo che l'esperienza ci obbliga ad ammettere; noi non troviamo alcun legame razionale tra la causa e l'effetto; e lungi di credere che nell'idea della causa vi sia qualche cosa che possa suggerirci a priori l'idea dell'effetto, siamo anzi inclinati a pensare che l'attrazione, considerata come proprietà primitiva della ma-

teria, è qualche cosa di assurdo e d'inconcepibile. 3° La produzione del movimento per la volontà ci sembra un fatto che si spiega da se stesso; la causa ci fa comprendere il suo effetto, e per ispiegare questo non chiediamo niente di più. Al contrario, il rapporto tra l'esistenza simultanea delle molecole materiali a delle distanze determinate e la loro attrazione reciproca ci sembra che abbia bisogno di una spiegazione; che occorra un intermediario tra i due fatti, tra cui l'esperienza ha costatato una relazione uniforme, perchè questa relazione divenga intelligibile; e che quest'intermediario debba essere tale, che il suo rapporto col fenomeno che si tratta di spiegare sia uno di quei rapporti di causazione che si spiegano da se stessi, e che producono sul nostro spirito quella stessa impressione particolare per cui, come abbiamo visto, la legge di causazione che lega la volontà al movimento si distingue da quella della gravitazione universale e da qualsiasi altra legge della natura di cui dobbiamo unicamente la conoscenza alle scoverte e agl'insegnamenti della scienza. In conclusione quali sono i caratteri psicologici per cui il rapporto costante tra la volizione e la produzione del movimento voluto si distingue dalle altre leggi di causazione? Sono appunto i caratteri psicologici per cui avevamo già distinto la causazione *metafisica* dalla causazione *fisica*, la *causalità efficiente* dalla semplice uniformità di sequenza. Se vi hanno dunque cause efficienti, la volontà è una causa efficiente; se vi ha una differenza reale tra una causa efficiente e un semplice antecedente invariabile, l'attività volontaria differisce essenzialmente dalle uniformità di sequenza ordinarie, e non può mettersi allo stesso rango con esse. Ciò che abbiamo detto dell'attività dello spirito come forza motrice può ugualmente dirsi della sua attività puramente interiore: se vi hanno dei fatti che sono in connessione e non semplicemente in congiunzione, noi non

possiamo al certo supporre una connessione tra fatti che sia più intima e più intelligibile del *nexus* che lega le idee successive le une alle altre nello spirito che ragiona.

Quello che la teoria volizionale della causazione e le altre teorie affini hanno ben compreso è che sarebbe impossibile di rendere conto della nozione di causa efficiente, se la esperienza non ci offrisse qualche tipo sul quale noi modelliamo la nozione generale. Se noi infatti sappiamo che gli antecedenti invariabili che noi osserviamo nelle sequenze della natura non sono delle cause efficienti, e supponiamo perciò che le cause efficienti si trovano al di là e restano occulte alla esperienza sensibile, noi dobbiamo formarci una certa nozione generica, ma definita, di questa qualche cosa che resta al di là; noi dobbiamo sapere in che una causa efficiente differisca da un semplice antecedente di una sequenza invariabile. Ora donde ci sarebbe venuta questa nozione? Se noi sappiamo che le cause osservabili, cioè le condizioni costanti degli effetti della natura, non sono quelle che *producono* questi effetti, perchè non li *spiegano*, ed essi esiggono perciò qualche cosa di più, delle cause inosservabili capaci di *spiegarli* (ed è così che nasce l'idea di cause efficienti poste al di là dell'esperienza), noi dobbiamo sapere almeno che cosa intendiamo dire con le parole: una causa che può spiegare l'effetto. Se noi non avessimo mai conosciuta una causa che avesse spiegato il suo effetto, se la nostra intelligenza non avesse mai avuto l'esperienza di questo fatto mentale che si chiama spiegazione di un effetto per la sua causa, su qual fondamento immagineremmo noi che esistono delle cause capaci di spiegare i loro effetti? ben più che senso potremmo noi legare alle parole: una causa capace di spiegare il suo effetto? Inoltre, se non vi fosse alcun rapporto tra certi fatti della nostra propria attività e la nozione della

causalità efficiente, come comprenderemmo noi questa tendenza dello spirito umano, di cui parla A. Comte, a spiegare, assimilandoli a questi fatti, tutti i fenomeni della natura? È certo che l'uomo non potrebbe credere di scoprire le cause efficienti dei fenomeni esteriori, o, come dice Comte, il loro modo essenziale di produzione, quando immagina che sono prodotti da volontà analoghe alla sua, s'egli non credesse che la sua volontà è essa stessa una causa efficiente, e che egli comprende il modo essenziale di produzione delle proprie azioni di cui la sua volontà è la causa.

Non vi ha dubbio adunque che in certi fatti dell'attività umana noi troviamo l'idea di cause efficienti e di connessione tra fenomeni. Ma questa distinzione fra una causa efficiente e un semplice antecedente invariabile, fra una connessione e una semplice congiunzione tra fenomeni, ha un valore obbiettivo? Precisiamo prima di tutto la quistione. Noi abbiamo visto che la nozione di un rapporto tra una causa efficiente e il suo effetto si distingue da quella di una semplice uniformità di sesequenza per tre caratteri. Primo, tra la causa efficiente e il suo effetto vi ha un legame *necessario*, ciò che manca fra l'antecedente e il conseguente di una semplice sequenza invariabile. Questa *necessità* del legame in una causazione efficiente significa al fondo che una proposizione che enunciasse una causazione tale, sarebbe una proposizione *necessaria*. Verità o proposizione *necessaria* è, nel senso stretto, quella il cui contrario è inconcepibile: tuttavia la più parte dei filosofi considerano anche come necessarie delle verità o pretese verità, il cui contrario non è assolutamente inconcepibile, ma solamente difficile a concepire. Nessuna verità sul reale, sull'esistente, potendo essere strettamente necessaria, e una causazione efficiente essendo una verità sul reale, sull'esistente, il primo carattere distintivo della causazione efficiente si riduce

dunque a questa necessità relativa, che consiste in ciò, che il contrario di una verità non si concepisce che con un certo sforzo, con una certa difficoltà. Noi supponiamo che il contrario di una causazione efficiente, se questa fosse conosciuta e rappresentata, non potrebbe concepirsi che con difficoltà, mentre il contrario di una semplice sequenza invariabile è così facile ad immaginare, anzi talvolta più facile, che la realtà stessa, essendovi delle sequenze invariabili (p. e. l'attrazione universale), la cui negativa ci sembrerebbe più naturale, meno strana, del fenomeno reale, che noi troveremmo certamente inverisimile, se non fossimo costretti ad ammetterlo come vero. Ora questa prima differenza fra una causazione efficiente e una semplice sequenza invariabile non è evidentemente che subbiettiva. Essa non consiste che in un legame più o meno stretto, più o meno forte, fra le nostre idee. Quando vi ha una tale associazione fra due idee, che la prima chiama la seconda d'una maniera irresistibile, noi diciamo che vi ha là una verità assolutamente necessaria: più forte è la tendenza della prima idea ad evocare la seconda, più la verità di cui le due idee sono gli elementi, si avvicina ad una verità assolutamente necessaria.

Secondo, noi siamo inclinati naturalmente a credere che, trattandosi di una causalità efficiente, potremmo scoprire il rapporto tra la causa e l'effetto per il solo paragone delle idee, mentre una semplice uniformità d sequenza è una verità di cui nessuno penserebbe a negare l'origine empirica. Ma anche questa è una differenza puramente subbiettiva. Vi ha certamente una tendenza naturale a credere che certi rapporti di causazione (qual è quello tra la volontà e il movimento) abbiano un'evidenza intrinseca, o, ciò che vale lo stesso, siano conosciuti a priori o d'una maniera intuitiva: ma tutti coloro che hanno riflettuto su queste materie am-

metteranno indubbiamente che sarebbe un'ipotesi oziosa quella di ricorrere a delle necessità primordiali del pensiero per ispiegare delle conoscenze di cui l'esperienza rende conto perfettamente. Ma quand'anche una uniformità di sequenza fosse conosciuta a priori, ciò importerebbe forse una differenza obbiettiva fra essa e le uniformità di sequenza conosciute per l'esperienza? La differenza non concernerebbe che l'origine di queste conoscenze, e non sarebbe evidentemente che psicologica.

Fra le tre differenze per cui abbiamo distinto la causazione efficiente da una semplice sequenza invariabile, non sarebbe dunque che la terza che avrebbe un'importanza al punto di vista obbiettivo. Se si ammette che la causa efficiente è qualche cosa di più che l'antecedente di una semplice sequenza invariabile, ciò equivale ad ammettere che, mentre la prima spiega il suo effetto, e non vi ha perciò bisogno, per rendere intelligibile il legame fra essa e l'effetto, di una terza cosa, cioè di un intermediario esplicativo, al contrario il secondo non spiega il suo effetto, vale a dire il suo conseguente, e vi ha perciò bisogno, affinchè il legame tra l'antecedente e il conseguente sia intelligibile, di supporre l'intervento di una terza cosa, cioè di una causa efficiente che possa servire d'intermediario esplicativo. Se invece la differenza tra una causa efficiente e un semplice antecedente di una sequenza invariabile non è che subbiettiva, non vi ha più luogo allora a supporre l'intervento di un intermediario esplicativo, cioè di una ipotetica causa efficiente, sia d'altronde conoscibile sia inconoscibile, allo scopo di spiegare quelle uniformità di sequenza che non sembrano portare in se stesse la propria spiegazione. Infatti, se si crede di aver bisogno di aggiungere alle cause costatate, vale a dire agli antecedenti di sequenze invariabili, altre cause supposte, cioè le efficienti, quali intermediari esplicativi, ciò avviene perchè si ammette che una vera causa produttiva deve non solo essere seguita invariabilmente dal suo effetto, ma avere altresì la capacità di farlo comprendere, di spiegarlo, mentre un semplice antecedente di una sequenza invariabile, che non spiega il suo effetto, non è una vera causa produttiva di quest'effetto; in altri termini perchè si ammette che una vera causa produttiva è realmente qualche cosa di più di un semplice antecedente di una sequenza invariabile, e che vi ha una differenza ontologica, e non psicologica soltanto, tra ciò che noi consideriamo come una connessione causale e ciò che consideriamo come una semplice uniformità di sequenza. Così ecco la quistione sola importante al punto di vista obbiettivo: questa credenza naturale al nostro spirito, secondo cui ammettiamo che quelle uniformità di sequenza che non ci sembrano evidenti per se stesse, e che perciò noi non consideriamo come niente altro di più che delle semplici uniformità di sequenza, devono essere spiegate mediante altre uniformità di sequenza che ci sembrano evidenti per se stesse (o che, quantunque sconosciute, supponiamo che ci sembrerebbero tali se le conoscessimo), e che perciò consideriamo come qualche cosa di più che delle semplici uniformità di sequenza, chiamando gli antecedenti cause efficienti; questa credenza, si domanda, ha o no un valore reale? e la tendenza che ne segue a spiegare certi fatti per certi altri fatti, corrisponde a una necessità obbiettiva nella natura delle cose, o è una semplice necessità subbiettiva del nostro spirito senza rapporto con la verità?

Noi non saremo che più tardi in grado di dare una soluzione completa di questa quistione: per ora ci basterà di osservare che la teoria che vede nel movimento volontario la sorgente e il tipo unico dell'efficienza causale, e le dottrine affini sul principio di causalità, non possono giustificare il valore obbiettivo, nel senso che noi abbiamo indicato, della nozione di causa efficiente.

L'insufficienza della teoria volizionale si mostra al primo colpo d'occhio in ciò che essa pretende di fondare sopra l'esperienza di un sol caso un principio universale. Questa obbiezione, che essa non può spiegare l'universalità del principio di causazione, è stata fatta a questa dottrina da filosofi della stessa scuola intuizionista (1). In verità quelli che sollevavano questa obbiezione pensavano che essa poteva dirigersi contro tutte le dottrine che fondano questo principio sull'esperienza: essi l'applicavano contro la teoria volizionale, in quanto vedevano in essa una forma della dottrina sperimentale sull'origine del principio di causalità. Ma contro la teoria volizionale l'obbiezione regge, anche respingendo la tesi di questi suoi avversari che l'esperienza non può servire di base ad alcun principio universale. È evidente che se noi ammettiamo, sulla fede dell'esperienza, come legge universale della natura, il principio della causazione fisica (uniformità di sequenza), è perchè gli uomini hanno osservato che tutte le classi dei fenomeni della natura si conformano a questa legge. Una esperienza non meno uniforme sarebbe necessaria per istabilire il principio della causazione metafisica (cause efficienti) come legge universale: ma la teoria volizionale dall'osservazione di un sol caso, che potrebbe essere semplicemente eccezionale, pretende inferire l'universalità della legge.

(1) P. e. Hamilton—citato da Mill *Filos. di Hamilton*, trad. franc. p. 352 in nota. — Cousin, pur facendo adesione alla dottrina di Biran sull'origine della nozione di forza o causa efficiente, trova nondimeno che essa non può spiegare l'universalità e necessità del principio. «Senza dubbio, egli dice, il principio di causalità non si svilupperebbe, se prima una nozione positiva di causa individuale non ci fosse data nella volontà; ma una nozione individuale e contingente che precede un principio necessario, non lo spiega e non può tenerne luogo.» (Prefaz. al t. 4 delle opere di Biran, p. XXXIV).

Ora la teoria volizionale, non potendo giustificare l'universalità del principio delle cause efficienti, non può nemmeno giustificare l'obbiettività di questa nozione. Ciò è una conseguenza dell'osservazione precedente. Noi abbiamo osservato che se vi ha una differenza obbiettiva tra la causa efficiente e il semplice antecedente di una sequenza invariabile, è che, ammettendo il valore reale della nozione di causa efficiente, bisogna, dapertutto dove noi non vediamo che sequenze uniformi di fenomeni, supporre, oltre questi fenomeni stessi, delle cause efficienti come intermediari esplicativi. Ora ciò suppone l'applicazione universale del principio delle cause efficienti. Se noi ci limitiamo a non ammettere altre cause efficienti che quelle di cui costatiamo l'esistenza per l'osservazione, senza supporne anche là dove non possiamo costatarle per l'osservazione stessa, allora la causa efficiente non differisce che psicologicamente dal semplice antecedente di una sequenza invariabile. Accordiamo alla teoria volizionale che la volontà è la causa efficiente dei nostri movimenti, perchè tra essa e il suo effetto vi ha un legame naturale e necessario, mentre nelle ordinarie uniformità di sequenza non vi ha tra l'antecedente e il conseguente alcun legame simile. Se il rapporto di causazione efficiente che esperimentiamo nel movimento volontario, differisce dai rapporti di causazione che osserviamo nelle ordinarie uniformità di sequenza, al punto di vista obbiettivo e non al semplice punto di vista psicologico (cioè solo per la differente impressione che l'uno e gli altri producono sulla nostra intelligenza), ciò è in quanto noi consideriamo la volontà come una spiegazione sufficiente dei nostri movimenti, senza supporre niente di altro, mentre, per ispiegare le uniformità ordinarie di sequenza, noi ammettiamo il bisogno dell'intervento di un'altra cosa, vale a dire di un intermediario esplicativo. Ma se noi non ci crediamo autorizzati a supporre questi in-

termediari esplicativi là dove noi non costatiamo che delle semplici uniformità di sequenze, se noi non ammettiamo altre cause efficienti che le nostre volizioni che producono i nostri movimenti, allora, chiamando la nostra volontà una causa efficiente e le altre cause semplici antecedenti di sequenze invariabili, noi non denotiamo, per questa differenza di denominazione, una differenza obbiettiva tra le cose, ma solo una differenza psicologica tra le nostre idee. Per conseguenza, la teoria volizionale, non potendo giustificare la estensione della nozione di causa efficiente, dall'atto volontario, in cui noi ne abbiamo l'esperienza, agli altri fatti della natura, non riesce a dare un valore obbiettivo a questa nozione, non può stabilire, in altri termini, sopra una base solida che la differenza tra una causa efficiente, quale è la volontà, e un semplice antecedente di sequenza invariabile, quali sono le altre cause dell'esperienza, è obbiettiva o ontologica, e non semplicemente subbiettiva o psicologica.

Così ciò che vi ha di certo nella teoria volizionale e teorie affini sul principio di causalità non è che un fatto psicologico: cioè che vi ha una classe di sequenze uniformi che producono sulla nostra intelligenza un'impressione particolare; che in queste sequenze noi possiamo chiamare gli antecedenti cause efficienti (perchè vi troviamo i caratteri che, al punto di vista *subbiettivo*, distinguono una causazione efficiente dalle ordinarie uniformità di sequenza); e che nella nostra propria attività noi troviamo gli esempi di tali sequenze e di tali cause. Possiamo noi contentarci di costatare questo fatto psicologico, considerandolo come un fatto isolato, come un fatto ultimo e inesplicabile della nostra intelligenza? Evidentemente no: noi dobbiamo procedere più oltre; costatato il fatto, noi dobbiamo cercarne la ragione.

A. Comte, che, come la teoria volizionale della causazione, trova nella volontà umana il tipo su cui noi ci formiamo naturalmente la concezione di tutte le forze o cause efficienti della natura, non risolve la nostra quistione: perchè noi consideriamo la volontà come una causa efficiente e non come un semplice antecedente invariabile? Ecco che cosa troviamo su ciò nel *Corso di filosofia positiva:* « Quantunque si sia giustamente segnalato, dopo lo slancio speciale del genio filosofico, la difficoltà fondamentale di conoscere se stesso, non bisogna tuttavia attaccare un senso troppo assoluto a quest'osservazione generale, che non può essere che relativa ad uno stato già molto avanzato della ragione umana. Lo spirito umano ha dovuto in effetto pervenire a un grado notevole di raffinamento nelle sue meditazioni abituali prima di potere sorprendersi dei suoi proprii atti, riflettendo su se stesso un'attività speculativa che il mondo esteriore doveva dapprima sì esclusivamente provocare. Se da una parte l'uomo si riguarda necessariamente all'origine come il centro di tutto, egli è allora da un'altra parte non meno inevitabilmente disposto ad erigersi pure a tipo universale. Egli non potrebbe concepire altra spiegazione primitiva a qualsiasi fenomeno che di assimilarlo, per quanto sia possibile, ai suoi propri atti, i soli di cui egli possa mai credere di comprendere il modo essenziale di produzione, *per la sensazione naturale che li accompagna direttamente* ». Niente di più giusto di questa osservazione di Comte, che è necessario che l'uomo sia pervenuto ad un grado avanzato di coltura, perchè esso possa sorprendersi dei suoi propri atti, e farne quindi l'oggetto della sua attività speculativa. Questa incapacità primitiva dell'uomo di sorprendersi dei suoi propri atti e questa disposizione primitiva ad erigersi a tipo universale non sono che due aspetti d'uno stesso fenomeno: se l'uomo primitivo credesse di vedere un *mistero* nella sua propria attività, egli non la eleverebbe a spiega

zione universale delle cose. Ma qui sta appunto la quistione. Perchè l'uomo vede naturalmente nei propri atti dei fenomeni perfettamente naturali, che non hanno bisogno di essere spiegati, e che possono servire di spiegazione universale degli altri fenomeni? Ciò avviene, dice Comte, *per la sensazione naturale che li accompagna direttamente;* in altri termini, (se ben comprendiamo) perchè dei propri atti, che si conoscono per la coscienza, si ha o si crede di avere una conoscenza più diretta e immediata che delle cose esteriori, che si conoscono per gli organi dei sensi. (1) Sforzandomi di comprendere il pensiero dell'autore, io non trovo che questo senso alle sue parole: l'uomo sapendo di conoscere i suoi propri atti il più direttamente possibile, crede perciò di conoscerli intimamente nella loro natura (nel loro modo essenziale di produzione), più intimamente almeno che i fenomeni esteriori, di cui sa di aver una conoscenza più indiretta. Vi sarebbe molto da dire (ammesso che sia questo il pensiero dell'autore) intorno al legame che Comte stabilisce tra questi due fatti: il sapere di conoscere una cosa direttamente, e l'illudersi di conoscere l'*essenza* di questa cosa. Ma accordando anche all'autore che il primo fatto sia una ragione sufficiente del secondo, resta sempre che il suo ragionamento manca di base, perchè non è ammissibile che l'uomo primitivo, l'uomo naturale, creda di conoscere i suoi propri atti d'una

(1) È nello stesso senso che sembrano pure doversi comprendere queste parole di colore oscuro di Mill: « Primitivamente la tendenza o l'istinto degli uomini è di assimilare tutte le azioni che essi osservano nella natura alla sola *di cui essi abbiano direttamente conoscenza*, alla propria attività volontaria. » (*A. Comte e il positivismo*, trad. franc., p. 19). Mill non ignora, come vedremo a suo luogo, la vera ragione del fatto, ma qui parla da discepolo di A. Comte.

maniera più diretta e immediata che le cose esteriori. Il filosofo può credere così, non l'uomo della natura. Il filosofo, per cui l'oggetto diretto della percezione sensibile non è la cosa in sè, ma una rappresentazione più o meno fedele, più o meno ingannevole, di questa cosa, può ammettere che la coscienza sia una conoscenza più diretta che la percezione sensibile: ma l'uomo della natura identifica le sue sensazioni con gli oggetti; egli crede che i suoi sensi colgano direttamente e immediatamente le cose stesse; gli oggetti familiari che lo circondano, che s'imprimono fortemente sui suoi sensi, e che egli può guardare e toccare a suo agio, non possono essere da lui considerati come oggetti di una conoscenza meno diretta e meno intima che i suoi propri atti, visti alla luce debole e incerta della coscienza.

Noi non faremo altre considerazioni a questo proposito: solo osserveremo che la soluzione, che A. Comte dà alla nostra quistione, suppone che vi sia nelle cose un'essenza occulta, un modo essenziale di produzione inaccessibile all'esperienza, in altri termini, suppone la realtà delle cause efficienti. Noi abbiamo già visto che questo filosofo non può se non gratuitamente ammettere la realtà di questa nozione, perchè non avendo noi avuto mai, secondo la sua stessa dottrina, esperienza di una causa efficiente, ma solo di antecedenti costanti dei fenomeni, è impossibile dare una prova dell'esistenza delle cause efficienti. Sicchè la nozione di cause efficienti sconosciute essendo altrettanto subbiettiva quanto quella della volontà come causa efficiente, ne segue che la soluzione di A. Comte della nostra quistione: perchè noi consideriamo la volontà come una causa efficiente? non va certamente al fondo delle cose: una soluzione radicale della quistione dovrebbe infatti farci comprendere, non solamente l'origine di una nozione particolare che gli uomini si sono formata intorno alle cause effi-

cienti, quale è l'assimilazione del modo essenziale di produzione dei fenomeni esterni agli atti della volontà umana, ma quella di tutte le nozioni dello spirito umano relative alle cause efficienti, comprese queste cause efficienti sconosciute, questo occulto modo essenziale di produzione delle cose, che Comte ammette senza prova, in virtù forse della stessa tendenza istintiva a cui si deve la prima nozione sulle cause metaempiriche nello stato primitivo del pensiero umano.

È adunque questa tendenza primordiale del nostro spirito, di cui tutte le nostre concezioni relative alle cause efficienti sono delle manifestazioni, che noi dobbiamo cercare di mettere in luce: compresa una volta questa tendenza nel suo carattere generale, noi potremo comprendere allora ciascuna delle sue manifestazioni. Ma intanto il nostro punto di partenza noi non possiamo trovarlo che in queste manifestazioni particolari; non è che l'esame dei casi particolari che può condurci alla nozione generale, alla legge. In questo capitolo noi abbiamo studiata una classe di questi casi particolari; nel capitolo seguente ne studieremo un' altra: dopo di ciò, paragonando queste due classi di fatti, cercheremo il loro punto di contatto, il loro carattere comune; e dopo aver messa così in evidenza questa nozione generale che noi cerchiamo, potremo in seguito sostituire al metodo induttivo il metodo deduttivo, e spiegare, riconducendoli a questa nozione, gli altri fatti dello stesso ordine che la storia del pensiero filosofico presenta alla attenzione dello studioso dello spirito umano.

CAPO III.

LA FILOSOFIA MECCANICA O IMPULSIONISTA

§ 1. Tra i fenomeni puramente fisici non ve ne ha che un solo che abbia servito alla spiegazione universale della natura: è il fenomeno dell'impulsione, la comunicazione del movimento da un corpo ad un altro che avviene dopo la collisione di due corpi. Così è del più grande interesse, per la nostra quistione del valore e dell'origine della nozione della causa efficiente, di mettere in confronto con la spiegazione antropomorfistica dei fenomeni la spiegazione *meccanica* (designando con questo nome la dottrina che spiega tutte le azioni fisiche per il movimento propagato per mezzo dell'impulsione), essendo queste le due grandi soluzioni che lo spirito umano ha dato spontaneamente al problema delle cause efficienti.

La spiegazione meccanica occupa nella storia della filosofia un posto che è solo inferiore per importanza alla spiegazione antropomorfistica. Nella filosofia greca, essa fu in verità preceduta da alcuni rudimentari abbozzi di fisica, e non divenne una spiegazione sistematica e universale della natura che ad un certo grado dello sviluppo del pensiero speculativo, con Leucippo e Democrito, rappresentando, con quest'ultimo, la forma più matura della fisica degli antichi Greci. Ma mentre gli altri sistemi di fisica anteriori o contempo-

ranei caddero, il sistema *meccanico* di Leucippo e Democrito sopravvisse, e, con la scuola di Epicuro, costituì, per un lungo periodo storico, l'unica concezione naturalista del mondo, di fronte alla concezione teologica, rappresentata dalla scuola rivale degli Stoici. Dopo un lungo ecclissi che coincideva con l'ecclissi di ogni filosofia indipendente, la concezione meccanica del mondo ricomparve, alla rinascenza del pensiero filosofico, e mediante Cartesio e gli altri grandi pensatori suoi contemporanei, ottenne (ma alleata il più spesso alla concezione teologica, e non sua rivale come nei meccanisti antichi) un dominio incontrastato sugli spiriti emancipati dal giogo del peripatetismo scolastico. Il dominio della concezione meccanica fu per qualche tempo scosso dal trionfo definitivo delle dottrine di Newton; ma la recente scoverta della conversione mutua delle forze fisiche (dopo che l' etere aveva acquistato dritto di cittadinanza nella fisica moderna per la vittoria dell' ipotesi delle ondulazioni sull' ipotesi neuwtoniana delle emanazioni nella spiegazione dei fenomeni della luce) ha occasionato un ritorno alla spiegazione meccanica, cioè impulsionista, di tutti i fenomeni fisici, che la più parte dei fisici contemporanei inculcano sotto il nome di teoria dell'Unità delle forze fisiche; dottrina secondo la quale tutti i fenomeni, in cui si vedeva già la manifestazione di varie forze distinte e indipendenti, si spiegano unicamente per l'azione di cause agenti d'una maniera meccanica, considerandoli come effetti dei movimenti della materia ponderabile e di quelli di questa sostanza impalpabile e imponderabile chiamata etere, da cui i corpi si suppongono circondati.

È il fenomeno della gravità che, nella storia del pensiero moderno, costituisce il campo principale di battaglia nelle lotte combattute pro e contro la teoria meccanica. Gli antichi meccanisti, Democrito ed Epicuro,

non vedevano nel peso una difficoltà: essi non cercavano di spiegarlo, ritenendolo evidentemente come un fatto perfettamente intelligibile, che non avesse bisogno di essere spiegato; anzi Epicuro lo faceva servire alla spiegazione radicale di tutti i fenomeni, come un complemento necessario della teoria meccanica, credendo di trovare in esso la prima sorgente o la causa prima del movimento, che già la filosofia antropomorfistica avea cercato, con Platone ed Aristotile, nell'attività di un principio spirituale. Ma nei moderni (e noi mostreremo in seguito il perchè di questa differenza), la gravità è considerata come il più oscuro di tutti i fenomeni della fisica, ed è a spiegare questa proprietà della materia e i fenomeni che vi si riattaccano, che sono stati diretti i più grandi sforzi dei moderni filosofi e fisici meccanisti. All'epoca in cui apparve la grande scoverta di Newton, i fenomeni di cui questa dava la chiave erano attribuiti immediatamente a cause meccaniche. La filosofia cartesiana spiegava la gravità così bene che i movimenti planetari con la ipotesi dei vortici, vedendo nel movimento dei corpi pesanti verso il centro della terra l'effetto della spinta dei corpuscoli eterei (1): alcun filosofo o fisico eminente non ammetteva, in quell' epoca, la possibilità di cause di un' altra natura. Così prima che la teoria dell'attrazione universale potesse definitivamente stabilirsi, essa dovette lottare lungamente per vincere la ripugnanza che si aveva ad ammettere un'azione che non fosse a contatto: i cartesiani e gli altri avversari di questa teoria vedevano in essa un ritorno alle qualità occulte del peripatetismo scolastico; quegli stessi che accettavano la teoria come un fatto provato dall'osservazione, pensavano non meno

(1) Materia sottile. V. *Princ. della filos.* 4 parte, n. 20-27.

dei suoi avversari che una vera azione a distanza fosse per se stessa incomprensibile ed anche assurda. Le prevenzioni contro l'azione a distanza non cessarono dopo la vittoria definitiva della teoria di Newton: non si contestò più, come aveano fatto i suoi primi oppositori, il valore della legge come semplice generalizzazione dei fenomeni dell' esperienza, ma si sono continuamente proposte delle ipotesi per ispiegare questa legge meccanicamente, considerandola come un effetto sia dell'urto di corpuscoli solidi sia della pressione d'un fluido (1), ovvero la si è ammessa come un fatto ultimo, ma

(1) Diamo un cenno delle ipotesi di Lesage (astronomo e fisico ginevrino del principio del secolo passato) e del p. Secchi sulla gravità. Lesage suppone che lo spazio è costantemente attraversato da corpuscoli piccolissimi moventisi con una rapidità eccessiva e in tutte le direzioni. Se vi fosse un atomo unico (di materia comune), esso sarebbe urtato egualmente da questi corpuscoli in tutti i sensi, e perciò resterebbe in riposo, perchè gli effetti degli urti ricevuti da lati opposti si neutralizzerebbero. Invece due atomi sarebbero spinti l' uno verso l' altro, perchè si servirebbero reciprocamente di riparo, in modo che le loro superficie situate di rimpetto non sarebbero più colpite nella direzione della linea che le congiungerebbe, e perciò gli effetti degli urti ricevuti in senso contrario non essendo neutralizzati, questi spingerebbero i due atomi l'uno verso l'altro.

Il Secchi suppone che ogni molecola ponderabile è un centro di moto permanente, che mette in agitazione la massa illimitata di etere da cui è circondata, e la conforma in maniera che la densità minima al centro vada crescendo verso la circonferenza. Supponiamo due molecole, cioè due centri di agitazione, in due punti qualunque di questo milnogo etereo così costituito: l'una di queste molecole incontrerà dal lato dell'altra degli strati di etere meno densi che dal lato opposto, e quindi una resistenza minore al movimento. Ne seguirà che le due molecole tenderanno ad avvicinarsi l'una all'altra, perchè ciascuna, urtando due strati di etere di densità ineguale, si sposterà più

come un fatto la cui possibilità resta incomprensibile, quantunque l' esperienza ci obblighi ad ammetterne la esistenza. Lo stesso che per l'attrazione universale, è naturalmente accaduto per tutte le altre azioni a distanza, sia attrattive sia ripulsive; esse hanno in comune con quella lo svantaggio di non essere delle azioni meccaniche, cioè a contatto, e perciò o si sono affatto respinte, cercando di spiegare i fenomeni rispettivi per delle azioni meccaniche, ovvero si sono ammesse come dei fatti di cui la possibilità e il modo di produzione sono inesplicabili.

I sostenitori della dottrina dell'unità delle forze fisiche non pretendono che le diverse azioni apparentemente non meccaniche siano state spiegate d' una maniera definitiva: gli autori stessi di queste spiegazioni non le danno come verità dimostrate, ma come semplici ipotesi; e fra le diverse ipotesi destinate alla spiegazione di un dato fenomeno, p. e. della gravità, non ve n'è ancora alcuna a cui i fisici di questa scuola si siano accordati a dare la preferenza. I meccanisti non sono d'accordo che sul principio della loro teoria, cioè che l'attrazione universale e le altre attrazioni apparenti, quali la coesione e l' affinità chimica, e in generale tutte le azioni fisiche, non possono esser prodotte che

dal lato dello strato in cui la densità è minore che dal lato di quello in cui la densità è maggiore, come, quando un corpo urta due altri di masse ineguali, più si sposta dal lato del minore che del maggiore.

L'ipotesi di Secchi è analoga a una congettura di Newton, il quale nell'ultima edizione dell'Ottica propone questo problema: se non vi ha attorno dei corpi un milnogo etereo sempre di più in più denso secondo la distanza, e perciò causa dell'attrazione, «ciascun corpo sforzandosi di andare dalle parti più dense del milnogo alle più rarefatte.»

da cause meccaniche, che si possa d'altronde o no spiegare distintamente il meccanismo da cui risulta ciascuno di questi fenomeni. Questo principio ha necessariamente per loro un grado di certezza superiore alle diverse ipotesi con cui si cerca di realizzarlo, perchè non è che l'applicazione di una pretesa verità evidente per se stessa, vale a dire che l'impulsione è la sola azione fisica tra i corpi che ci sia intelligibile, donde segue che tutte le azioni apparentemente diverse da essa devono ad essa ricondursi, a meno di restare per sempre inintelligibili.

Questa pretesa verità evidente per se stessa è anche riconosciuta in un senso dalla più parte di coloro che non ammettono la teoria meccanica. Si afferma infatti da essi che l'attrazione e ogni altra azione a distanza è appunto e sarà sempre un fatto inintelligibile. Ora se si cerca la ragione di tale affermazione, non se ne troverà altra che questa, che l'attrazione e ogni altra azione a distanza sembra inintelligibile perchè non si può ridurre all'impulsione, che è il solo fenomeno fisico che sembri intelligibile. Ciò in cui i non meccanisti si accordano ancora coi meccanisti è la supposizione che i fenomeni dell'attrazione e gli altri fenomeni fisici diversi dall'impulsione sono degli effetti, le cui vere cause sfuggono all'osservazione: alle cause fisiche dei secondi i primi sostituiscono delle cause iperfisiche, le *forze*, ed è evidente che essi non hanno altra ragione per ammettere l'intervento di queste cause occulte, se non la pretesa inintelligibilità dei fenomeni, che s'immagina che queste cause renderebbero intelligibili, se esse potessero essere da noi conosciute.

Ciò che è importante per il nostro argomento non è di discutere la validità delle ipotesi *meccaniche* sull'attrazione o in generale sulle azioni a distanza (quistione per la quale d'altronde non avremmo alcuna competenza), ma di segnalare le affermazioni dogmatiche, che i meccanisti prendono per base, e che vengono accettate, dentro certi limiti, da quelli stessi che non ammettono la spiegazione meccanica. La forma assiomatica di queste affermazioni e l'unanimità con cui vengono accettate mostra che il fondamento della teoria meccanica si trova in una tendenza istintiva del nostro spirito, tendenza che noi dobbiamo sforzarci di mettere in evidenza, per il rapporto che essa ha con la nostra quistione dell'origine dell'idea di causa efficiente.

L'affermazione che serve di base alla teoria meccanica, e che è sino ad un certo punto ammessa dai suoi stessi avversari, è come abbiamo detto, questa: che l'impulsione è, un fatto intelligibile in se stesso, mentre ogni altra azione tra i corpi non lo è, e non potrebbe divenir tale che mediante un intermediario esplicativo. Secondo i meccanisti questo intermediario esplicativo è accessibile ai nostri mezzi di conoscere, e non è altra cosa che il fatto stesso dell'impulsione; secondo gli altri, esso è al di là delle nostre facoltà conoscitive, ma non esiste meno per ciò; è una forza occulta nella sua natura e nel suo modo di azione, di cui noi non abbiamo esperienza, ma che dobbiamo ammettere per intendere la possibilità delle azioni o dei movimenti di cui abbiamo esperienza. Noi possiamo sostituire ai termini « intelligibile in se stesso » ed « intermediario esplicativo » il termine « causa efficiente », e tradurre così: L'urto di un corpo è la causa efficiente del movimento del corpo urtato; esso produce questo movimento, e non ne è il semplice antecedente; ma in ogni altra azione fra i corpi, p. e. nelle azioni così dette a distanza, le condizioni date le quali avviene il movimento, non sono le cause che producono questo movimento, ma semplici antecedenti di esso, a cui esso segue regolarmente. Che queste condizioni siano la causa

efficiente che produce il movimento, è, secondo gli uni e gli altri, intrinsecamente impossibile : perciò, dicono i meccanisti, una vera azione a distanza, o in generale ogni azione fisica che non possa ridursi all'impulsione, è impossibile e assurda, e bisogna necessariamente ammettere che l'impulsione è la causa unica che produce tutti i movimenti. Secondo i non meccanisti, un'azione a distanza, o, in generale, irriduttibile all'impulsione, non è impossibile perchè è un fatto costatato dall'osservazione, ma è impossibile e assurdo che nei fenomeni di questa natura le condizioni osservabili del movimento siano le cause immediatamente produttrici di questo movimento; per conseguenza, dovendo ammettersi qualche causa produttrice o efficiente del movimento, e questa causa non essendo l'impulsione, è necessario, secondo essi, di supporre che il movimento è prodotto da forze occulte, la cui natura e il cui modo d'azione ci sono affatto sconosciuti. Dall'impossibilità di spiegare i movimenti per l'impulsione, i non meccanisti inferiscono ch'esso è dovuto a cause occulte, le *forze;* dalla inintelligibilità di queste *forze*, i meccanisti inferiscono la necessità di attribuire il movimento all'impulsione. La supposizione comune che serve di base così ai meccanisti che ai non meccanisti, è che una causa produttrice di un movimento è qualche cosa di più che la condizione o l'insieme delle condizioni, date le quali il movimento accade invariabilmente; o, in generale, che la causa efficiente di un fenomeno è qualche cosa di più che le condizioni o gli antecedenti da cui il fenomeno è invariabilmente seguito. Ma se noi ammettiamo che la causa di un fenomeno non è altra cosa che l'insieme delle condizioni o antecedenti a cui il fenomeno segue invariabilmente, in altri termini che la distinzione tra causa efficiente e antecedente d'una sequenza invariabile non ha alcun valore reale, e che

perciò assegnare la causa d'un fenomeno non è niente di più che costatare le condizioni precise date le quali noi vediamo il fenomeno accadere invariabilmente; allora non vi ha più alcuna ragione per ammettere che l'azione a distanza, o in generale ogni azione tra i corpi distinta dall'impulsione, è incomprensibile e assurda per se stessa; non vi ha più quindi necessità di supporre, per intenderne la possibilità, l'intervento di un intermediario esplicativo, conoscibile o inconoscibile; e noi non siamo più costretti nell'alternativa, pretesa inevitabile, o di spiegare tutte le azioni tra i corpi per l'impulsione, o di ricorrere a delle forze misteriose e trascendenti, che, come dicono i meccanisti, sono effettivamente delle supposizioni inintelligibili e delle parole vuote di senso.

Siccome la dottrina filosofica attualmente predominante è che tutti i fenomeni indistintamente sono egualmente incomprensibili, e che l'esperienza non ci presenta alcun esempio di efficienza causale; noi dobbiamo giustificare la nostra asserzione che l'impulsione viene naturalmente considerata come una causa efficiente. In verità quest'asserzione potremmo crederla sufficientemente giustificata dall'esame comparativo che ciascuno può fare delle sue proprie nozioni dei diversi modi di azione fisica tra i corpi : ma noi preferiamo delle prove più obbiettive. Noi mostreremo dunque con esempi che i più eminenti pensatori si sono accordati a ritenere che l'impulsione è la sola azione fisica che possa essere considerata come una causa produttrice del movimento, o, ciò che vale lo stesso, che la propagazione del movimento per l'impulsione è in se stessa intelligibile, mentre ogni altra azione fisica tra i corpi non lo è, e ha bisogno, per divenirlo, di qualche intermediario esplicativo. Perciò sarà anche mostrato al tempo stesso che questo è, in ultima analisi, il fondamento della teoria meccanica, come spiegazione universale della natura.

§ 2. Cominciando da colui che è stato detto il padre della filosofia moderna, cioè da Cartesio, osserviamo il rapporto fra la teoria meccanica, di cui fu il principale promotore, e il suo metodo filosofico. Il principio fondamentale della filosofia cartesiana è in questa regola del suo metodo: « *credidi me pro regula generali sumere posse omne quod valde dilucide et distincte concipiebam, verum esse* ». Per questa regola il criterio della verità era riposto nell' evidenza intrinseca d' una proposizione piuttosto che nei fatti di esperienza che si potevano addurre in suo appoggio. Il meccanismo cartesiano, la proposizione che l'impulsione è l'unica azione fisica tra i corpi, non è che un' applicazione di questo criterio: questa proposizione non è il risultato di una generalizzazione scientifica, ma un principio ammesso a priori; Cartesio trova la comunicazione del movimento per l'impulso intelligibile, e perciò l'ammette, trova ogni altra azione fra i corpi inintelligibile, e perciò la respinge (1).

Gli altri filosofi eminenti dell'epoca, tutti partigiani del meccanismo, non procedono altrimenti. Hobbes ammette l'impulsione come causa unica del movimento, perchè ogni altra causa gli sembra impossibile: « *causa motus*, egli dice, *nulla esse potest in corpore nisi contiguo et moto* » (2). Spinoza, in una sua lettera ad Oldenbourg, disapprova Boyle che avea cercato di provare sperimentalmente che tutto nella natura si fa meccanicamente (cioè per impulsione): egli pensava, come osserva Leibnitz, che questa conclusione avrebbe dovuto prenderla invece per principio, che si può rendere certo per la sola ragione, e non mai per le esperienze, qualunque numero se ne faccia (1). Per riconoscere l'importanza al punto di vista della nostra tesi di questo concetto degli autori citati e di altri che noi citeremo in seguito, che il legame tra questi due fatti, il movimento come effetto e l' impulsione come causa, è una verità razionale, cioè necessaria e a priori, bisogna tener presente che uno dei caratteri della causa efficiente è il *legame necessario* tra essa e il suo effetto, e che si suppone anche, il più spesso, che questo legame deve essere, oltre che necessario, conoscibile *a priori* (2).

(1) V. *Princ. della filos.*, 4 parte, n. 198, n. 203, ecc.

(2) *De corpore* c. 9. art. 7.

(1) V. Spinoza, *Opera*, ed. Car. Herm. Brud., vol. 2. Epist. VI. e Leibnitz *N. S. sull'int. un.* l. 4 c. 12 verso la fine.

(2) Anche Malebranche, quantunque dichiari ripetutamente che l'urto non è, come tutte le altre cause naturali, che una semplice causa *occasionale* del movimento, ammette nondimeno anch'egli che la comunicazione del movimento per l'urto è una verità a priori, e che noi non dobbiamo ammettere altra azione fisica che quella dell'impulsione, perchè è la sola di cui abbiamo delle *idee chiare e distinte*, o in altri termini, la sola che ci sia intelligibile. Così nelle *Leggi generali della comunicazione dei movimenti*, (2 parte, n. 16) dice: « Se non si vuol ragionare dei corpi e delle loro proprietà che sulle idee chiare che noi ne possiamo avere, non si attribuirà mai alla materia altra forza o altra azione che quella che essa trae dal suo movimento ». E nel c. 8, parte 2 del Metodo (*Ricerca della verità*): « L'impenetrabilità dei corpi fa chiaramente concepire che il movimento si può comunicare per impulsione, (noi incontreremo ancora più volte quest'idea che la comunicazione del movimento per l'urto deriva dall'impenetrabilità della materia) e l'esperienza prova senz'alcuna oscurità che effettivamente si comunica per questa via. Ma non vi ha alcun *ragionamento* nè alcuna esperienza che dimostri chiaramente il movimento d'attrazione. Così non bisogna fermarsi ad altra comunicazione del movimento che a quella che si fa per impulsione, poichè questa maniera è certa e incontestabile, e vi ha dell' *oscurità* nelle altre che si potrebbero immaginare. Ma quando si potesse anche dimostrare

Come i meccanisti del nostro tempo vogliono bandite dalla fisica le *forze*, a cui i non meccanisti attribuiscono le cause dei movimenti (di quelli almeno che non sono prodotti da un'impulsione osservabile), così i cartesiani e gli altri avversari della scolastica facevano la guerra alle qualità occulte. Le qualità occulte d' allora, come le forze d'oggi, erano le cause sconosciute dei fenomeni, e gli scolastici le ammettevano in virtù dello stesso principio per cui i fisici moderni ammettono le forze e i filosofi l'Inconoscibile, cioè in virtù del principio che i fenomeni devono avere delle cause efficienti: siccome l'esperienza non ci dà delle cause di questa natura, se ne conclude, non che esse non esistono, ma che noi non possiamo conoscerle. Se i cartesiani e gli altri avversari della scolastica credevano che la spiegazione meccanica dei fenomeni eliminava le qualità occulte, è che essi pensavano che l'impulsione è una causa efficiente, e che era inutile di supporre delle cause efficienti sconosciute, quando si aveva già una causa efficiente conosciuta. Non si aveva da sciegliere che tra l'impulsione e le qualità occulte, fra la causa efficiente conoscibile e le cause efficienti inconoscibili: l'alternativa sembrava inevitabile, e i cartesiani respingevano, come abbiamo detto, l'attrazione newtoniana perchè essi vi vedevano un ritorno alle qualità occulte già bandite della filosofia peripatetica.

---

che vi ha nelle cose puramente corporali altri principii del movimento che l'incontro dei corpi, non si potrebbe ragionevolmente rigettare questo; si deve anche fermarvisi preferibilmente ad ogni altro, poichè esso è il più chiaro e il più evidente.....» Se l'impulsione non è per Malebranche che una causa *occasionale* (cioè un semplice antecedente invariabile), è tuttavia, fra tutte le cause *occasionali* a cui gli effetti della natura potrebbero attribuirsi, quella che più somiglia ad una causa *efficiente*.

Quest'alternativa s'impose allo stesso Newton: era evidente secondo lui che la legge della gravità non dava la causa del fenomeno, ma solo gli effetti di questa causa; semplicemente egli non decideva se questa causa fosse l'impulsione di una materia sottile o qualche forza immateriale di una natura sconosciuta. « Io ho spiegato sin qui, egli dice nei *Principii*, i fenomeni celesti e quelli del mare per la forza della gravitazione, ma non ho assegnato in alcuna parte *la causa* di questa gravitazione. Questa forza viene da qualche causa che penetra sino ai centri del sole e dei pianeti, senza diminuzione della sua attività, essa agisce non secondo la quantità delle superficie delle particole su cui agisce, come fanno le cause meccaniche, ma secondo la quantità della materia solida, e la sua azione si estende da tutte le parti sino alle distanze più grandi, descrescendo sempre in ragione duplicata delle distanze... Io non ho ancora potuto inferire dai fenomeni la ragione di queste proprietà della gravità, e non immagino ipotesi » (1). E nell' *Ottica:* « Io non ricerco qui a quale causa efficiente siano dovute queste attrazioni. Quella che io chiamo attrazione può essere prodotta per impulso o per qualche altro mezzo a noi sconosciuto. Per questa parola attrazione qui non intendo indicare se non una qualche forza per cui i corpi tendono l'uno verso l'altro, qualunque sia d'altronde la causa a cui questa forza debba attribuirsi » (2). E nella III lettera a Bentley: « Non si può comprendere come una materia bruta e inanimata possa, senza l' intervento di qualche altra cosa non materiale, agire sopra un' altra materia e modificarla, senza essere in contatto con essa. Questo intanto è quello che bisognerebbe supporre, se si am-

---

(1) *Prin. matem. della filos. natur.* Scolio gener. verso la fine.
(2) *Ottica* Quest. 23.

mettesse che la gravità è inerente ed essenziale alla materia come voleva Epicuro. Era questo uno dei motivi che io aveva per pregarvi di non attribuirmi l'opinione della gravità innata. Pretendere che la gravità sia innata, inerente ed essenziale alla materia, di guisa che un corpo agisca sopra un altro a distanza, a traverso il vuoto, senza l'interposizione di qualche cosa, per il cui mezzo l'azione e la forza possano essere trasmesse dall'uno all'altro, mi pare un'assurdità sì grande, che essa non può, io credo, cadere nello spirito di alcun uomo che abbia qualche competenza in filosofia. La gravità deve venire da un agente che operi costantemente secondo certe leggi; ma se questo agente sia materiale o immateriale, io lasciai nella mia opera ai lettori il considerarlo ».

§ 3. Quando nella scuola di Newton si cominciò ad ammettere che la gravità è una proprietà primitiva ed essenziale della materia, si poneva non pertanto una differenza tra questa proprietà e quella di dare e di ricevere l'impulsione: quest'ultima proprietà sembrava appartenere necessariamente alla materia, mentre la prima era evidentemente dovuta all'arbitrio del Creatore. Il matematico Cotes, nella prefazione della II edizione dei Principii di Newton, ammetteva la gravità come una forza fondamentale di ogni materia: ma egli opponeva il sistema newtoniano, che fa derivare le leggi della natura dalla volontà e libertà di Dio, al sistema dei materialisti che fanno tutto nascere per necessità e niente per la volontà del Creatore. Non è la necessità che egli vede nelle leggi della natura, ma bensì le prove del disegno più saggio. L'idea di una causa efficiente distinta dai fenomeni osservati non è dunque abbandonata dai newtoniani che ammettono il peso come proprietà essenziale della materia; semplicemente a una spiegazione meccanica si sostituisce una spiegazione antropomorfistica. Anche Newton non comprenderebbe l'azione a distanza, se invece di « una materia bruta e inanimata » si trattasse di una materia vivente ed animata?

Quando Locke scrisse il Saggio sull'intendimento umano, egli ammetteva la teoria meccanica in tutta la sua estenzione: così nel l. 2, c. 8, par. 11 alla quistione: qual è la maniera onde i corpi producono in noi le idee? rispondeva: « È evidente che è per impulsione, perchè questa è la sola maniera in cui noi possiamo concepire che i corpi possano agire ». In seguito egli abbracciò la dottrina di Newton, ma non abbandonò il principio che l'impulsione è la sola maniera d'agire dei corpi che sia concepibile. Nella risposta alla II lettera del vescovo di Worcester (col quale agitava la quistione: se la materia può pensare), egli dice: « Io confesso che io ho detto (*nel Saggio sull' intendim. umano*) che il corpo opera per impulsione, e non altrimenti. Così era il mio sentimento quando lo scrissi, e ancora presentemente io non potrei concepire un'altra maniera di agire. Ma poi io sono stato convinto dal libro incomparabile del giudizioso sig. Newton che vi ha troppa presunzione a voler limitare la potenza di Dio per le nostre concezioni limitate. La gravitazione della materia verso la materia per delle vie che mi sono inconcepibili è non solo una dimostrazione che Dio può, quando gli piace, mettere nei corpi delle potenze e maniere d'agire che sono al disopra di ciò che può essere derivato dalla nostra idea del corpo, o spiegato per ciò che noi conosciamo della materia; ma è ancora una prova incontestabile ch'egli lo ha fatto effettivamente ». Quantunque l'opinione di Locke sia che noi non possiamo in generale scoprire alcuna connessione tra i fenomeni, nè comprendere come le cause producano i loro effetti, tuttavia egli pensa che vi ha molta differenza a questo

riguardo tra la produzione del movimento per l'impulsione e altre azioni dei corpi, quali la loro mutua attrazione o la maniera in cui essi producono in noi delle sensazioni. Noi non possiamo affatto comprendere come i corpi siano capaci di esercitare queste ultime azioni; ma « noi possiamo comprendere molto bene che la grossezza, la figura e il movimento d'un corpo producano del cangiamento nella grossezza, nella figura e nel movimento d'un altro corpo. Che le parti di un corpo siano divise in conseguenza dell'intrusione di un altro corpo, e che un corpo sia trasferito dal riposo al movimento per l'impulsione d'un altro corpo, queste cose ed altre simili ci paiono avere qualche legame l'una con l'altra » (1).

A Leibnitz la *pretesa* virtù attrattiva dei newtoniani sembra « un rinnovellamento delle chimere già bandite » « Noi disapproviamo, egli dice, il metodo di quelli che suppongono, come facevano già gli scolastici, delle qualità irragionevoli, cioè a dire delle qualità primitive che non hanno alcuna ragione naturale, spiegabile per la natura del soggetto a cui questa qualità deve convenire. Noi accordiamo e sosteniamo con essi (coi newtoniani), che i grandi globi del nostro sistema sono attrattivi fra di loro; ma siccome sosteniamo che ciò non può accadere che d'una maniera spiegabile, cioè a dire per un'impulsione dei corpi più sottili, non possiamo ammettere che l'attrazione è una proprietà primitiva essenziale alla materia, come questi signori lo pretendono » (2). Non vi ha secondo Leibnitz altra causa intelligibile di un fenomeno fisico che l'impulsione: « Io non voglio, dice nelle sue Osservazioni contro Stahl, sovvertire le eccellenti dottrine dei moderni filosofi, per cui si è giu-

(1) L. 4, c. XI, par. 13.

(2) Opera Dut., t. 2, p. I, p. 330. *Lett. a Bourguet 5 ag. 1715.*

stamente stabilito che niente si fa nei corpi che non consti di ragioni meccaniche, cioè intelligibili ». E nella risposta alle osservazioni di Stahl: « Tutto nella natura deve farsi meccanicamente, e la ragione di ciò è che tutto deve farsi nei corpi in modo che sia possibile di spiegarlo distintamente per la loro natura, cioè per la grandezza, la figura e le leggi del movimento ». Al cominciamento delle osservazioni contro Stahl egli stabilisce che la teoria meccanica è una conseguenza del principio di ragion sufficiente. « Uno dei principii del ragionamento (è così che questo scritto comincia) è che non vi ha niente senza ragione, cioè che non vi ha alcuna verità della quale chi intende perfettamente la cosa non possa dare la ragione..... È una conseguenza di questo principio che ogni affezione delle cose, e tutto ciò che avviene in esse, può derivarsi dalla natura e dallo stato delle cose stesse; e, in ispecie, che tutto ciò che avviene nella materia nasce dallo stato precedente della materia per le leggi dei cangiamenti. Ed è ciò che vogliono o devono volere quelli che dicono che tutto nei corpi può spiegarsi meccanicamente. Supponiamo che alcuno ponga nella materia una certa virtù di attrazione primitiva o misteriosa (ἄῤῥητον), egli peccherà contro questo gran principio del ragionamento. Confesserà infatti non potersi spiegare, neppure da un onnisciente, come avvenga che la materia attragga altra materia, e questa a preferenza di quella. E in realtà egli ricorrerà tacitamente al miracolo; l' attrazione infatti in questo caso non si potrebbe spiegare altrimenti se non supponendo che Dio stesso, al disopra della natura della cosa, per una provvidenza particolare fa che la materia che deve essere attratta tenda verso un'altra materia. Ma se la spiegazione deve ricavarsi d'una maniera intelligibile dalla natura stessa della cosa, essa si deriverà da ciò che si concepisce in questa distinta-

mente, così nella materia dalla figura e dal moto in essa esistente; e allora si vedrà che l' attrazione apparente non è altro in realtà che una occulta impulsione» (1). Un'attrazione non derivante dall'impulsione non può essere secondo Leibnitz che o un miracolo o una qualità occulta. Alcuni credono che il miracolo non è che una eccezione delle leggi generali che Dio ha stabilite arbitrariamente; ma non tutto ciò che avviene per leggi generali si fa senza miracolo. «Il carattere dei miracoli è che non si potrebbero spiegare per la natura delle cose create. È perchè se Dio facesse una legge che portasse che i corpi si attirassero gli uni gli altri, non ne potrebbe ottenere l'esecuzione che per dei miracoli perpetui». «Così non basta per evitare i miracoli che Dio faccia una certa legge, s'egli non dà alle creature una natura capace d'eseguire i suoi ordini: è come se alcuno dicesse che Dio ha ordinato alla luna di descrivere liberamente nell'aria o nell'etere un cerchio intorno al globo della terra, senza che vi sia nè angelo nè intelligenza che la governi, nè orbe solido che la porti, nè turbine o orbe liquido che la trascini, nè peso, magnetismo o altra causa *spiegabile meccanicamente* che l'impedisca d'allontanarsi dalla terra e d'andarsene per la tangente del cerchio. Negare che quello fosse un miracolo sarebbe ricorrere alle qualità occulte, assolutamente inesplicabili e screditate oggi con molta ragione». «Lo stesso sarebbe se qualcuno dicesse che Dio ha dato ai corpi delle gravità naturali e primitive, per cui ciascuno tende al centro del suo globo, senza essere

(1) Vedi anche la risposta alla IV replica di Clarke, nel paragr. 46, in cui paragona l'attrazione alla declinazione degli atomi di Epicuro, perchè come quella è una violazione del principio di ragion sufficiente; e confronta la lettera ad Hartsocker *Op. omn.* ed. Dutens, t. II. p. II. pag. 62.

spinto da altri corpi: questo sistema a mio avviso avrebbe bisogno di un miracolo perpetuo, o almeno dell'assistenza degli angeli». «Bisogna mettere una distanza infinita tra l'operazione di Dio che va al di là delle forze delle nature, e le operazioni delle cose che seguono le leggi che Dio loro ha dato, e che egli ha reso capaci di seguire per le loro nature, quantunque con la sua assistenza. È perciò che cadono le attrazioni propriamente dette e altre operazioni inesplicabili per le nature delle creature, che bisogna fare effettuare per miracolo, o ricorrere alle assurdità, cioè alle qualità occulte scolastiche, che ora si cominciano a spacciare sotto lo specioso nome di forze, ma che ci riconducono nel regno delle tenebre. È *inventa fruge glandibus vesci*» (1). Noi abbiamo già notato la differenza fra queste due dottrine sulla natura del miracolo: quella combattuta da Leibnitz si fonda sopra un principio che è assai vicino alla teoria dell'empirismo moderno sulla legge di causalità, perchè essa ammette che una legge della natura non è altra cosa che una congiunzione costante tra due fenomeni. Leibnitz respinge questa dottrina, perchè una causa non deve essere secondo lui un semplice antecedente di una sequenza invariabile, ma deve ancora spiegare l'effetto, o contenerne la ragion sufficiente. Ma una causa che spiega l'effetto o ne contiene la ragion sufficiente è una causa *efficiente*, nel senso in cui noi intendiamo questa parola: risulta dunque dalla polemica di Leibnitz contro la dottrina che considera l'attrazione come un fatto primitivo, che secondo lui

(1) *Saggi sulla bontà di Dio* ecc. II parte 207. *Op. omnia* ed. Dutens, t. 2, p. 1, pag. 101 *(Risp. alle obbiez. dell'aut. del lib. della conosc. di se stesso)*, pag. 77 *(Lett. all'aut. della storia delle opere dei sapienti* ecc.*)*, pag. 167 *(Risposta alla 4 Replica di Clarke*, nel § 43).

ciò che costituisce la superiorità della teoria meccanica su questa dottrina è che quella ci dà le cause efficienti dei fenomeni, mentre questa non ci darebbe che i semplici antecedenti di cui i fenomeni sarebbero un seguito costante.

Tuttavia, quantunque Leibnitz dica espressamente che una causa meccanica è una causa efficiente, e la sola causa efficiente che vi sia nel modo fisico (1), si potrebbe ragionevolmente dubitare s'egli dà veramente a questa parola il senso in cui noi la prendiamo. E infatti secondo la sua dottrina dell'armonia prestabilita, tra una causa esterna finita e un cangiamento che ne segue in un'altra cosa distinta, non vi ha che una semplice coincidenza, e non un vero rapporto di causalità, ciascun essere sviluppando spontaneamente dal proprio fondo tutte le sue modificazioni. Sembra dunque che vi sia qui una contraddizione in Leibnitz: ma essa si spiega, se noi ricordiamo che l'armonia prestabilita, nel sistema di questo filosofo, è, come abbiamo detto, una conseguenza del suo panpsichismo, e che il panpsichismo è un'ipotesi destinata a risolvere, non il problema della causa efficiente, ma quello della cosa in sè. Quando Leibnitz cerca nella natura esteriore le cause efficienti, egli trova nella causa meccanica una causa efficiente: ma quando egli cerca la cosa in sé corrispondente al fenomeno materia e trova che questa non è che spirito, allora gli sembra impossibile che un essere agisca sopra un altro essere, e arriva alla dottrina dell'armonia prestabilita. Il seguito di questo scritto rischiarerà d'una maniera più completa questa difficoltà del sistema leibnitziano.

(1) Risposta alla IV replica di Clarke, n. 92, 124, Animadversiones circa assertiones aliquas Stahlii Dutens t. II p. II p. 132 e p. 134, Responsiones ad Stahlianas observationes ad XXI (n. 1), Monadol. n. 79, ecc.

Nella polemica che ebbe luogo tra Leibnitz e Clarke, uno dei soggetti di controversia fu naturalmente l'attrazione. La prima cosa che noi incontriamo di notevole per questo riguardo nelle Repliche di Clarke, è lo stesso pensiero di Cotes, che il materialismo è direttamente combattuto dai *principii matematici* della filosofia (è il titolo dell'opera fondamentale di Newton). « Allorchè io ho detto, (è così che Clarke spiega una sua affermazione antecedente) che i principii matematici della filosofia sono contrari a quelli dei materialisti, io ho voluto dire che mentre i materialisti suppongono che la struttura dell'universo può essere stata prodotta dai soli principii meccanici della materia e del movimento, della necessità e della fatalità, i principii matematici della filosofia fanno vedere al contrario che lo stato delle cose (la costituzione del sole e dei pianeti) non ha potuto essere prodotto che da una causa intelligente e libera » (1). All'obbiezione di Leibnitz, che l'attrazione sarebbe un miracolo perpetuo, ecco cosa risponde Clarke: « Se un corpo ne attirasse un altro, senza l'intervento d'alcun mezzo, sarebbe, non un miracolo, ma una contraddizione, perchè sarebbe supporre che una cosa agisce dove non è » (2). « Gli è affatto irragionevole di chiamare l'attrazione un miracolo, e di dire che è un termine che non deve entrare nella filosofia, quantunque noi (i newtoniani) abbia-

(1) *Replica 2 di Clarke*. 1. Quando si attribuisce la necessità alle cause meccaniche, e le altre leggi della natura, quali la gravità, si fanno invece riposare sulla semplice libertà del Creatore, ciò equivale ad affermare che le cause *meccaniche* sono delle cause efficienti, e che le altre non sono che degli antecedenti di sequenze invariabili. Infatti il carattere della causa efficiente è questo legame necessario che si ammette tra essa e l'effetto.

(2) *Repl. 4 di Clarke*. 45.

mo sì spesso dichiarato, d'una maniera distinta e formale, che, servendoci di questo termine, non pretendiamo esprimere la *causa che fa che i corpi tendono l'uno verso l'altro*, ma solamente l'effetto di questa causa, o il fenomeno stesso e le leggi o le proporzioni secondo cui i corpi tendono l'uno verso l'altro, quali si scoprono per l'esperienza, qualunque ne possa essere la causa » (1). « Se noi diciamo che il sole attira la terra, a traverso d'uno spazio vuoto, cioè che la terra e il sole tendono l'uno verso l'altro (qualunque ne possa essere la causa) con una forza che è in ragion diretta delle loro masse o delle loro grandezze e densità prese insieme, e in ragione inversa del quadrato della loro distanza; e che lo spazio che è tra questi due corpi è vuoto, cioè che non vi ha niente che resista sensibilmente al movimento dei corpi che lo traversano; tutto ciò non è che un fenomeno o un fatto attuale scoverto per l'esperienza. É vero senza dubbio che questo fenomeno non è prodotto senza mezzo, cioè senza una causa capace di produrre tal effetto. I filosofi possono dunque ricercare questa causa, e cercare di scoprirla, se ciò loro è possibile, sia che sia *meccanica* o *non meccanica*. (Qui l'autore sembra ammettere la possibilità di una causa naturale e conoscibile non meccanica). Ma se essi non possono scoprire questa causa, ne segue che l'*effetto* stesso o il fenomeno scoverto per l'esperienza—che è tutto ciò che si vuol dire per le parole attrazione e gravitazione—ne segue, io dico, che questo fenomeno sia meno certo e meno incontestabile? Una qualità evidente deve essere chiamata *occulta*, perchè la causa immediata ne è forse *occulta*, o *non è stata ancora scoverta?* Quando un corpo si muove in un cerchio, senza allontanarsi per la tangente, vi ha certamente qualche cosa che ne lo

(1) *Repl. 5 di Clarke*, 110-116.

impedisce: ma se in qualche caso non è *possibile di spiegare meccanicamente* la causa di quest'effetto, o se essa *non è ancora stata scoverta*, ne segue che il fenomeno sia falso? Questa sarebbe una maniera di ragionare assai singolare » (1). (Qui invece l'autore pare che supponga che la causa dell'attrazione o è meccanica, e in questo caso potrà in seguito essere scoverta, o non è meccanica, e in quest'altro caso resterà sempre una *causa occulta*).

§ 4. Se in Inghilterra, andandosi al di là del pensiero di Newton, la gravità *innata, inerente ed essenziale alla materia* divenne ben presto una dottrina incontestata, questa dottrina invece sollevò delle proteste continue tra i matematici e fisici del continente. Huyghens trova assurdo il principio dell'attrazione newtoniana, e dice: « Le cause di tutti gli effetti naturali devono concepirsi meccanicamente *(per rationes mechanicas)*, se non vogliamo abbandonare ogni speranza di comprendere qualche cosa nei fenomeni fisici » (2). Bernouilli chiama la supposizione di una facoltà attrattiva « rivoltante per gli spiriti abituati a non ricevere in fisica che dei principii incontestabili ed evidenti », e adotta la teoria cartesiana dei vortici, modificandola. Eulero nella Lettera 68 ad una principessa d'Alemagna scrive: « Poichè è certo che considerando due corpi qualunque l'uno è attirato verso l'altro, si domanda la *causa* di questa tendenza mutua: è su ciò che i sentimenti sono molto divisi. I filosofi inglesi sostengono che è una proprietà essenziale di tutti i corpi d'attirarsi mutuamente, che è come una tendenza naturale che tutti i corpi hanno gli uni per gli altri, in virtù di cui i corpi si sforzano di avvicinarsi mutua-

(1) *Repl. 5 di Clarke*, 118-123.
(2) *Tractatus de lumine*.

mente, *come se fossero dotati di qualche sentimento o desiderio.* Altri filosofi riguardano questo sentimento come assurdo e contrario ai principii di una filosofia ragionevole ». « Gli uni dicono che è la terra che attira i corpi per una forza che le appartiene in virtù della sua natura; gli altri dicono che è l'etere o altra materia sottile e invisibile che spinge i corpi in basso, di sorta che l'effetto è nondimeno lo stesso nell'uno e l'altro caso. L'ultimo sentimento piace di più a quelli che amano dei principii chiari nella filosofia, poichè non vedono come due corpi lontani l'uno dall'altro possono agire l' uno sull' altro, a meno che non vi sia qualche cosa tra loro ». « Supponiamo che avanti la creazione del mondo Dio non avesse creato che due corpi lontani l'uno dall' altro, che non esistesse fuori di loro assolutamente niente, e che questi corpi fossero in riposo; sarebbe possibile che l'uno si avvicinasse all'altro, o che avessero una tendenza ad avvicinarsi? *come l'uno sentirebbe l'altro da lontano? come potrebbe avere un desiderio d' avvicinarsene?* Sono delle idee che rivoltano: ma dacchè si suppone che lo spazio fra i corpi è riempito d'una materia sottile, si comprende subito che se questa materia può agire sui corpi spingendoli, l'effetto sarebbe lo stesso come se essi si attirassero mutuamente ». Così Eulero non concepisce che due possibilità sulle cause dell'attrazione: o il meccanismo o l'antropomorfismo: se non si vuole l'uno, si deve accettare l' altro. È che queste sono quasi esclusivamente le due forme immediate sotto cui lo spiritto umano concepisce le cause efficienti. Io prego il lettore di confrontare questo luogo d'Eulero con gli ultimi che ho citati di Leibnitz e con quelli di Secchi e Saigey che citerò appresso, oltre quelli degl' ilozoisti, già citati nel 2° capitolo, articolo 3° (1).

(1) È pure sotto l' una o l' altra di queste due forme che i Greci concepivano la causa di quei fenomeni attrattivi che loro

Oltre queste due supposizioni sulle cause dell'attrazione, quella della impulsione d'un miluogo, ch'egli adotta (1), e quella della materia dotata di sentimento e di desiderio (alla quale si potrebbe fors'anche aggiungere quella di Dio che *spinge immediatamente i corpi gli uni verso gli altri*) (2), Eulero non concepisce che una terza supposizione: cioè che la causa dell'attrazione sia una forza inconoscibile ed inintelligibile, una *qualità occulta.* « Sembra più ragionevole, segue egli a

presentava immediatamente l'osservazione. Nell'attrazione esercitata dalla calamita e dall' ambra Talete vedeva un segno che tutto era animato (v. c. 2. § 13). Empedocle, Platone, Democrito, Epicuro spiegano invece gli stessi fenomeni per l'azione di una corrente di materia sottile che trascina verso questi corpi quelli che sembrano attratti da essi (V. Martin *Il Timeo*, vol. II nota 173. § 2, Lange *Stor. del mater.* vol. 1, parte 1, c. 5 verso la fine. Timeo di Locri 102, a, b, Lucrezio *De rer. nat.* VI v. 1000 e seg., ecc.).

(1) In verità tra le cause materiali anche la trazione sembra ad Eutero una causa concepibile dell'attrazione (una causa naturalmente dello steszo valore che il sentimento e il desiderio della materia, cioè una causa che sarebbe *capace di spiegare l'effetto*, se, caso impossibile, essa esistesse). I filosofi inglesi, egli dice nella Lettera 54, « convengono che non vi ha nè corde nè alcuna delle macchine di cui ci serviamo ordinariamente per tirare, di cui la terra possa servirsi per attirare a sè i corpi e causarvi il peso; ancora meno scoprono qualche cosa tra il sole e la terra, di cui si possa credere che il sole si serva per attirare la terra. Se si vedesse un carro seguire i cavalli senza che vi fossero attaccati, e non vi si vedesse nè corda nè altra cosa propria a mantenere qualche comunicazione tra il carro e i cavalli, non si direbbe che il carro fosse tirato dai cavalli: si sarebbe piuttosto portato a credere che il carro fosse spinto da qualche forza, quantunque non se ne vedesse niente, a menochè non fosse il giuoco di qualche strega. Tuttavia i signori Inglesi non abbandonano il loro sentimento ».

(2) V. nella stessa lettera il tratto che precede l'ultimo citato

scrivere, d'attribuire l'attrazione dei corpi a un'azione che l'etere vi esercita, quantunque la maniera ci sia sconosciuta, che di ricorrere a una qualità inintelligibile. Gli antichi filosofi si sono contentati di spiegare i fenomeni del mondo per questa sorta di qualità ch'essi hanno chiamate occulte, dicendo p. e. che l'oppio fa dormire per una qualità occulta che lo rende proprio a conciliare il sonno: era dire niente del tutto, o piuttosto era voler nascondere la propria ignoranza; si dovrebbe dunque pure riguardare come una qualità occulta l'attrazione, in quanto la si dà per una proprietà essenziale dei corpi ».

D'Alembert trova esorbitante l'affermazione di Cotes che la gravità è così essenziale alla materia come l'impenetrabilità e l'estensione: se l'attrazione è una legge primitiva, essa non può, egli dice, avere per causa che la volontà di un essere sovrano (1). Le leggi del movimento sono di verità necessaria; ma le leggi del peso sono contingenti, e dipendono dalla volontà del Creatore; supposto però che la gravità non possa spiegarsi per l' impulsione (2). Quest'azione a distanza tra due corpi e la ragione secondo cui avviene sono egualmente incomprensibili (3). Vi hanno due sorte di cause capaci di produrre o cangiare il movimento. Di queste cause noi conosciamo le une direttamente: esse si riducono all'impulsione, la quale risulta dalla impenetrabilità dei corpi (4). Ma le altre cause non ci si

(1) *Princ. delle conoscenze umane* XVII.

(2) Ivi XVI.

(3) Ivi XVII.

(4) Anche Eulero afferma che ogni forza, cioè ogni causa capace di cangiare lo stato dei corpi (e sappiamo che non vi ha altra causa tale che l'urto) deriva dalla impenetrabilità della materia. (V. *Lettera 77 ad una principessa d'Alemagna*). Siccome l'impenetrabilità si riguarda come contenuta nella nozione

fanno conoscere che per i loro effetti: così è la gravità (1).

I filosofi più eminenti, anche nella patria di Newton, hanno continuato a pensare che non vi ha altra azione possibile se non a contatto, o almeno che una vera azione a distanza è inconcepibile. Reid crede che uno dei motivi che hanno fatto respingere la credenza della percezione immediata dei corpi, e adottare in sua vece la dottrina filosofica delle idee rappresentative, è l'opinione che nella percezione vi ha un'azione degli oggetti sullo spirito o di questo su quelli, e che per conseguenza bisogna che vi sia una specie di contatto tra lo spirito e ciò che egli percepisce immediatamente. Reid non nega la legittimità della conseguenza, perchè gli sembra evidente che una cosa non può agire dove non è, ma contesta invece la verità della premessa, cioè che vi sia azione tra lo spirito e gli oggetti. « Io convengo, egli dice, che una cosa non può agire immediatamente ove essa non è. perchè io penso, con Newton, che noi non concepiamo un potere che non apparterrebbe ad una sostanza. Segue di là che ogni impressione suppone la presenza d'un agente, ed è ancora un punto che io accordo. Ma resta a provare che nella percezione gli oggetti agiscano su noi o che noi agiamo su loro. Ora è ciò che non mi sembra punto evidente per se stesso, ciò di cui non ho mai incontrato prova e che mi pare inammissibile ».

La massima che ogni azione deve essere a contatto, non che il principio per cui si pretende dimostrarla che

stessa della materia, affermare che i fenomeni dell'impulsione derivano (cioè si deducono) dall'impenetrabilità, equivale ad affermare che questi fenomeni sono delle verità necessarie ed a priori.

(1) *Princ. delle conoscenze umane*, XVI.

una cosa non può agire dove non è, non sono evidentemente che una generalizzazione dell'azione meccanica tra i corpi. Queste massime sono state talmente accreditate presso i filosofi, che noi le troviamo dove meno dovremmo aspettarcele. Hume (anche Hume!) ha detto: « Tutti gli oggetti che sono considerati come cause ed effetti sono contigui. Nulla può agire in un tempo o in un luogo in cui non esiste, per quanto piccola sia la distanza che lo separa. Noi possiamo dunque considerare la relazione di contiguità come essenziale a quella di causa ». Dugald-Stewart osserva su queste proposizioni di Hume: « Sebbene questa massima (che una cosa non può agire che nel luogo e nel tempo in cui esiste) deve essere ammessa per le *cause efficienti*, che, come tali, hanno un legame necessario coi loro effetti, non vi ha ragione di applicarla alle *cause fisiche*, di cui non sappiamo niente altro se non che sono i precursori o segni di certi effetti naturali ». Egli conviene che i filosofi in generale hanno pensato diversamente « Essi hanno manifestato della ripugnanza anche in fisica a chiamare un avvenimento la causa d'un altro, quando i due avvenimenti erano separati dal minimo intervallo di spazio o di tempo. Quando si tratta d'*impulsione*, essi non si fanno scrupolo di dire che l'urto è la causa del movimento di un altro corpo, ma hanno qualche ripugnanza a dire che un corpo è la causa del movimento di un altro corpo collocato a qualche distanza da esso, a meno che non vi sia fra questi due corpi un legame stabilito con l'aiuto di qualche mezzo... Questa distinzione fra il movimento prodotto dall'urto e gli altri fenomeni della natura si fonda in gran parte sulla confusione delle cause *efficienti* e *fisiche* ». Dugald-Stewart non ammette che l'urto sia una causa efficiente, perchè secondo la dottrina della scuola scozzese la natura non ci presenta mai una vera connessione causale;

ma perchè egli suppone che il rapporto di contiguità deve trovarsi nell' azione delle cause *efficienti* o *metafisiche?* Siccome la nozione che egli si fa di cause metafisiche e oltrepassanti l'esperienza non può avere in definitiva la sua base che nell'esperienza, noi abbiamo il dritto di ammettere che ciò è perchè egli si forma la concezione delle cause metafisiche dei fenomeni fisici sul tipo dell'azione meccanica piuttosto che su quello di qualsiasi altra azione fisica.

Hamilton, l' altro eminente rappresentante della scuola del *senso comune*, dice: Una azione a distanza può bene esserci imposta come fatto, ma la sua possibilità non resta perciò meno inconcepibile. Galluppi pensa che la comunicazione del movimento per l'impulsione è una verità necessaria e a priori, di cui egli pretende di dare la dimostrazione (1). « Ma che cosa dobbiamo pensare, si domanda, dell' attrazione? In questa i corpi non operano gli uni sugli altri per impulso. Intendendo per attrazione il moto naturale di un corpo verso di un altro, l'attrazione è un fatto primitivo di cui ignoriamo la causa» E continua citando, e naturalmente approvandolo, un tratto di d'Alembert, in cui questi vuol mostrare che non potrebbe scoprirsi a priori alcuna ragione per cui un corpo tosto che non è sostenuto sia obbligato a discendere (2). Rosmini dice: « Niente mi prova la necessità di ammettere attrazione fra corpi distanti, e m'induce a negarla la ripugnanza che mi par giacere nel suo concetto » (3).

Nei filosofi ultimamente citati il principio che è la base della teoria meccanica, cioè che l'impulsione è una causa efficiente del movimento e la sola tra le

(1) *Saggio filos.*, t. VI, par. 90.
(2) VI, 93.
(3) *Psicologia* 593.

azioni fisiche che sia intelligibile, non si trova, per dir così, che d'una maniera incosciente; ma esso è espresso della maniera più esplicita in queste parole che Cuvier scrive nella sua Storia del progresso delle scienze naturali: « Una volta usciti dai fenomeni dell'urto, noi non abbiamo più idea netta dei rapporti di causa e di effetto. Tutto si riduce a raccogliere dei fatti particolari e a ricercare delle proposizioni generali che ne abbraccino il più gran numero possibile. È in ciò che consistono tutte le teorie fisiche, e a qualunque generalità sia stata portata ciascuna di esse, si è troppo lungi ancora dal ricondurle alle leggi dell'urto, che sole potrebbero cangiarle in vere spiegazioni ».

§ 5. I meccanisti del nostro tempo non dichiarano meno nettamente dei meccanisti antichi che il vero motivo della loro dottrina e di assegnare le cause produttrici dei movimenti che le leggi generali a cui la scienza riconduce i fenomeni fisici lasciano nel mistero, e di spiegare così queste leggi generali che senza di ciò resterebbero incomprensibili. Ascoltiamo il p. Secchi: I fisici ora cercano di conoscere la *causa* della gravità, quantunque la nessuna necessità di conoscerla e la grande difficoltà di assegnarne un'*origine ragionevole* l. distolsero sino a poco tempo fa da queste speculazioni (1). « Per noi è assurdo (salvo sempre come si è detto il caso d'intervento degli enti spirituali) che il moto nella materia bruta abbia altra origine che dal moto. Noi rigettiamo quei principii detti *forze*, che non sono nè spirito nè materia, dei quali non è stata mai provata l'esistenza: essi ci sembrano mere astrazioni realizzate. Noi cercheremo di ridurre tutti i fenomeni a mero scambio e comunicazione di moto e assumeremo questo scambio come un fatto primitivo la cui spiegazione sta nella

(1) *Unità delle forze fis.*, 3 ediz., l. IV, c. 4.

natura della materia » (1). Ai critici che gli obbiettano che la comunicazione del moto anche a contatto è un fatto pure misterioso, egli risponde: « Noi lo riceviamo come un fatto, e a questo *come più facile a comprendersi* cerchiamo ridur l'altro che dicesi da essi fatto a distanza » (2). La spiegazione meccanica dei fenomeni fisici può solo permettere secondo il p. Secchi di fare a meno di questi agenti oscuri e metafisici che si chiamano *forze*. Parlando della coesione, dice: « Quel legame pertanto o è formato da forze astratte operanti a vera distanza ovvero dall'azione di un mezzo. Le prime sono per noi inconcepibili perchè la piccolezza delle distanze non toglie l'essere loro assurde e perciò resta la seconda » (3). (L'alternativa è inevitabile: o il meccanismo o le *forze*). « Uno studio più profondo delle proprietà della materia ha mostrato che le forze che costituiscono i corpi e danno loro una forma determinata e diconsi comunemente attrazioni molecolari non dipendono da legami materiali posti fra le parti costituenti *nè da principii astratti la cui azione a distanza è assurda*, ma che devono considerarsi semplicemente come effetto dei movimenti di cui sono dotate le masse elementari e dell'influenza del mezzo in cui sono distribuite » (4). « La sua esistenza (dell'etere) ci ha suggerito congetture sulla struttura interna dei corpi *per fare a meno delle forze astratte* ammesse finora per ispiegare i fenomeni della coesione dei corpi: queste, lo prevediamo, incontreranno grande opposizione da parte di quelli che seguaci delle vecchie scuole pretendono che nei corpi vi sia alcuna cosa di più che materia e moto, e credono grave errore

(1) *Unità* ecc., 1 ediz., c. 1. par. 2.
(2) *Unità* ecc., ediz. 3. l. 4. c. 1.
(3) *Unità* ecc., 3 ediz., l. 4. c. 3.
(4) Ediz. 3. v. 2. p. 374, Conclusione.

negare le forze, che essi poi non sanno dirci in che consistano. Come per ispiegare certi fatti, invece della causa occulta detta l'orrore del vuoto che era una *forza* ai suoi tempi, noi ammettiamo la pressione atmosferica, così presentemente mediante l'etere crediamo potersi spiegare molti di quei fenomeni che vengono attribuiti a cause egualmente occulte» (1). La teoria atomica «è indipendente dalla teoria delle forze che determinano l'unione di questi atomi, perchè restar può ad arbitrio di ciascuno l'immaginare o che essi siano determinati al moto da cause occulte e potenze intrinseche, ovvero che tutte le loro unioni si compiano per l'azione estrinseca di un mezzo in movimento. Il fornirli di forze astratte è certamente la cosa più comoda, ma in più luoghi abbiamo veduto la complicazione che porta un tale sistema, e l'infinito numero di forze che bisogna ammettere. Per dir poco, è quasi mestieri applicare a questi atomi una certa intelligenza per arrivare a sapere se debbano agire o no; e qualche cosa che li avvisi che sta presente il soggetto su cui esercitare l'azione! Questa forza poi che cosa è? Come non si esaurisce mai? Come è che stando essa sempre in attività e disposta ad agire su tutti i corpi, quando gliesene presentano due insieme, sull'uno agisce e sull'altro no? Ha essa intelligenza da scegliere? Potremmo di leggieri moltiplicare queste domande sicuri di non averne risposta, e perciò inutilmente, quindi sarà miglior partito cercare di svolgere il concetto delle forze supponendole derivate dal moto di cui è animata la materia» (2). Ai luoghi citati dell'opera di Secchi se ne potrebbero aggiungere molti altri; ma ci contenteremo di un solo, in cui l'autore ritorna sulla supposizione dell'animazione

(1) 1 ediz., cap. 2, par. 10.
(2) 1 ediz., c. 4, par. 2.

della materia, considerandola come la sola causa immaginabile (se pur non vogliasi ricorrere all'azione diretta di Dio (1) o a quella di altri enti spirituali separati) capace di spiegare le azioni fisiche che non possono o non vogliono ricondursi alla comunicazione del movimento per l'impulsione. «Abbiamo già detto altre volte che una forza attrattiva in istretto senso, cioè come principio attivo risedente nelle molecole e operante a traverso un vuoto assoluto, a noi riesce inconcepibile, perchè tale azione dovrebbe esercitarsi dai corpi a distanza, il che è assurdo e l'esser le distanze grandi o piccole non muta la difficoltà. Se poi guardiamo la cosa in concreto, dovremmo ammettere nelle medesime molecole e nel medesimo tempo forze attrattive e ripulsive, e operanti con certa scelta, le quali da positive verso un corpo diventino negative verso un altro, e spesso verso lo stesso corpo a diverse distanze, o a mutate temperature, o per la presenza di un altro corpo; dei quali effetti è piena la fisica e la chimica. Così dovrebbero moltiplicarsi questi principii nei singoli atomi in modo prodigioso, e dotarsi di una certa facoltà di sapere quando occorra attrarre o respingere e a tale o tal altra distanza e in certa direzione! Queste sono cose inconcepibili e assurde: e d'altra parte l'esperienza mostra che a mano a mano che si conosce la vera causa dei fenomeni tali supposte tendenze svaniscono ogni dì più» (2).

Noi insistiamo su quesra opposizione tra la teoria meccanica e la dottrina delle *forze*, opposizione che, nella fisica moderna, corrisponde, come abbiamo notato, alla lotta dei filosofi meccanisti, all'epoca del rinascimento della filosofia, contro le qualità occulte degli ultimi scolastici, e a quella degli avversari di Newton contro

(1) V. 3 ediz., v. 2, p. 262.
(2) 1 ediz. c. 4, par. 3.

l'attrazione universale che essi condannavano come una qualità occulta. I meccanisti del nostro tempo si accordano a pensare, non meno che i loro predecessori dell'epoca di Cartesio e di Newton, che la spiegazione meccanica dei fenomeni è la sola che possa bandire dalla fisica queste cause occulte che si chiamano *forze*. « Non si potrebbe dubitare, scriveva Lamè, che l'intervenzione dell'etere (la quale permette di spiegare meccanicamente i fenomeni fisici) troverà il secreto o la vera *causa* degli effetti che si attribuiscono al calorico, all'elettricità, al magnetismo, all'attrazione universale, alla coesione, alle affinità chimiche; perchè tutti questi esseri misteriosi e incomprensibili non sono al fondo che delle ipotesi di coordinazione utili senza dubbio alla nostra ignoranza, ma che i progressi della scienza finiranno di detronizzare » (1).

Saigey nel suo libro *La fisica moderna*, che è una esposizione popolare delle odierne dottrine meccaniche: « Ciascuna volta che un movimento ci apparisce come la continuazione o la trasformazione di un altro movimento, noi possiamo passarci dell'idea di forza, e noi dovremmo riservare questa nozione per i movimenti di cui l'origine ci resta assolutamente nascosta » (2). « La nostra ipotesi bandisce le etità fallaci, (forze) di cui la fisica può essere imbarazzata » (3). « Quando un movimento d'una certa specie è rimpiazzato da un altro di specie differente, la ragione di questo cangiamento ci sfugge d'ordinario, ed è a causa di quest'ignoranza che abbiamo ricorso alla nozione di forza; noi diciamo che una forza si manifesta e produce tal effetto, perchè non possiamo capire i movimenti anteriori da cui quest'ef

(1) *Teor. matemat. dell'elasticità.*
(2) P. 33.
(3) P. 222.

fetto risulta. — La nozione di forza fisica, dovrebbe dunque disparire, se gli elementi della meccanica molecolare fossero conosciuti » (1). — S. Robert « Secondo questa maniera di vedere (la spiegazione meccanica) ciò che noi chiamiamo *forza* non esisterebbe nella natura; la forza sarebbe semplicemente la trasmissione di movimento. Noi saremmo così liberati da queste forze a cui certi fisici attribuiscono non so qual esistenza speciale, riguardandole come degli elementi costitutivi dell'universo » (2). — Chevrier: « Dopo avervi mostrato come questa bella teoria dell'unità delle forze fisiche (che attribuisce all'urto la causa di tutti i movimenti) *bandisce le entità misteriose, le cause occulte che oscurano la scienza*, io non ho bisogno di dirvi che la fisica attuale non ha affatto la pretensione d'aver risoluto nè

(1) P. 219. — Diamo in questa nota un tratto del libro di Saigey che corrisponde ai due ultimi che abbiamo citati del p. Secchi. « Se le molecole si portano le une verso le altre in virtù di una causa che è in esse, come venite a dire che esse sono inerti? Esse sono attive al contrario, e tutto l'edifizio che voi avete elevato sull'idea d'inerzia crolla sin dalla sua base. — Che saàr dunque se dalla gravità noi passiamo all'affinità chimica? Se le molecole si scelgono in virtù d'un principio che è in esse, esse hanno dunque un'iniziativa propria, esse hanno delle volontà, dei capricci! La chimica diviene lo studio delle passioni molecolari. Noi andiamo a trovarvi delle simpatie e degli odii, degl'istinti vili e dei nobili sentimenti, delle tenerezze legittime e degli ardori colpevoli, dei matrimoni felici e delle unioni discordi, delle sorde inimicizie e delle lotte che scoppiano! Ecco gl'idilli e i drammi che ci presenta la chimica, se noi alloggiamo nelle molecole un principio repulsivo e un principio attrattivo, come si alloggia talvolta lo spirito del bene e lo spirito del male nelle anime umane » (p. 141).

(2) *Cosa è la forza?* nel volume *Balfour-Stewart Conservazione dell'energia*, p. 202.

di risolvere mai *d'una maniera completa* il problema dell'universo» (1).

E come da una parte si abbraccia la teoria meccanica per eliminare le cause occulte dei fenomeni fisici cioè le *forze*, così dall'altra parte si abbracciano le *forze*, perchè una spiegazione meccanica dei fenomeni si ritiene impossibile. Hirn, avversario della teoria meccanica e difensore delle *forze* considerate come entità reali distinte dai fenomeni, divide gli scienziati moderni in due campi opposti. « Noi possiamo, egli dice, ricondurre a due proposizioni antagoniste l'enunziato della quistione (sulla natura delle forze fisiche) in tutta la sua nettezza. 1.° Il movimento della materia non può nascere che da un movimento anteriore d'un'altra parte di materia, e che per contatto immediato di materia a materia. 2.° Il movimento della materia non nasce mai direttamente e per contatto immediato. Esso si deve sempre all'azione d'un elemento specificamente distinto dalla materia, che quest' elemento ne sia d'altronde separabile o no. Queste due affermazioni si opposte dividono e divideranno ancora gli scienziati in due campi; la prima ha oggi per sè l' immensa maggioranza. Si è creduto fare una semplificazione e un progresso considerevoli sostituendo alla forza, essere mistico e incomprensibile, si dice, il movimento della materia... » (2).

Questa pretesa della teoria meccanica di sostituirsi alle *forze*, di eliminarle perchè rese inutili da essa, è per noi la prova più concludente del fatto che l'impulsione è ritenuta, secondo questa teoria (ed anche, in un certo senso, secondo gli avversari di questa teoria), una causa effi-

(1) *L'unità delle forze fisiche* in *Rev. scient.*, ser. 1. t. 6.

(2) *La noz. di forza nella scienza mod.*, Rev. scient., ser. 3. t. 10, p. 131.

ciente del movimento, una causa che è capace di spiegare i suoi effetti, di farne comprendere la ragion sufficiente, e non che è semplicemente un antecedente a cui questi effetti seguono d' una maniera invariabile. Infatti, se noi supponiamo che i fenomeni fisici sono dovuti alle *forze*, cioè a cause sconosciute inaccessibili all' esperienza, ciò avviene perchè noi crediamo che, oltre le *cause fisiche* di questi fenomeni, cioè oltre gli antecedenti delle sequenze invariabili che ci presenta l'esperienza, vi hanno delle *cause efficienti* di questi fenomeni, alle quali l'esperienza non può attingere; e se noi crediamo che queste cause efficienti dei fenomeni sono altra cosa che le loro condizioni empiriche a cui essi seguono invariabilmente, è perchè noi non troviamo alcuna connessione, alcun legame necessario e intelligibile fra queste condizioni e i fenomeni che loro seguono, in una parola perchè le leggi generali a cui la scienza riconduce i fenomeni fisici, ci sembrano incomprensibili. Per conseguenza una spiegazione di questi fenomeni che pretende di rendere inutile la supposizione delle forze e di sostituirle, è una spiegazione che pretende di far conoscere le cause efficienti, di scoprire la connessione o il legame necessario tra i fenomeni, di dare la ragion sufficiente delle leggi dell' esperienza, che senza di essa (cioè di questa spiegazione) resterebbero incomprensibili.

Per altro i meccanisti contemporanei dichiarano, non meno esplicitamente dei loro predecessori, che questo è il presupposto della loro dottrina, cioè che l'impulsione è un fatto dhe si comprende da se stesso, mentre ogni altra azione fisica è incomprensibile ed anche assurda a meno che non si riconduca all'impulsione. Per mostrare ciò, ai tratti riportati del p. Secchi ne aggiungeremo qualche altro di altri autori. Challis dice: « Quando un corpo è messo in movimento senza

contatto apparente nè pressione d'un altro corpo, si può tosto concludere che il corpo che pressa, quantunque invisibile, esiste, a meno d'essere disposti ad ammettere che vi hanno delle operazioni fisiche che sono e saranno incomprensibili per noi » (1). Moigno: « Ciò che è certo è che i corpi non si attirano... Se l'attrazione esistesse, sarebbe un miracolo perpetuo (cioè un fatto superiore alla nostra ragione, incomprensibile) » (2). Balfour-Stewart: « L'ipotesi di azione a distanza può essere fatta per rendere conto di qualche cosa; ma è impossibile (come Newton l'indicava, or è lungo tempo, nella sua celebre lettera a Bentley) per qualcuno « che ha in materia filosofica una facoltà di pensare competente » di ammettere un istante la possibilità di una tal azione » (3). Naville: « la comunicazione del movimento per via d'impulsione o di contatto è la sola che ci sia intelligibile perchè essa si *deduce* dall'idea stessa della materia di cui l'essenza è d'occupare l'estensione » (4). Taine (trattando la quistione se ogni fatto o legge ha la sua ragione esplicativa): Probabilmente tutti i cangiamenti fisici si riducono a dei movimenti che hanno per condizioni altri movimenti. Se questa riduzione fosse vera, tutti i problemi concernenti un corpo effettivo qualunque sarebbero problemi di meccanica, e tutto negli oggetti reali avrebbe la sua ragion d'essere (vale a dire potrebbe spiegarsi) (5). Nè l'azione a distanza ha cessato di sembrare assurda anche a quelli che non pretendono del resto ricondurre tutti i fenomeni fisici all'impulsione: basterà di citare

(1) *Phil. mag.*, 4 ser., vol. XXXI, p. 467.
(2) Dissertaz. sull'essenza della materia.
(3) *L'universo invisibile*, 3 ediz., p. 100.
(4) *Orig. della fis. mod.* in *Rev. scientif.*, 2 ser., t. 8, p. 1081.
(5) Taine, *L'intelligenza*, II parte, lib. 4, c. 3, par. 3, II.

Spencer, che dice « positivamente inconcepibile » la concezione che la materia agisce sulla materia a traverso lo spazio assolutamente vuoto (1), e Du Bois-Reymond, che nel suo celebre discorso al congresso scientifico di Lipsia ha affermato che « la concezione di forze agenti a distanza a traverso il vuoto è in sè inintelligibile e anche contraddittoria » (2).

§ 6. Fra le affermazioni contenute nei tratti degli autori che abbiano citati, ve ne ha una che è importante di esaminare, perchè potrebbe spargere qualche dubbio sul fatto che abbiamo voluto costatare, cioè che il motivo per cui si ritiene indispensabile di ricondurre all'impulsione tutti i fenomeni fisici, a meno di credere che questi sono e saranno per sempre inintelligibili, è che l'impulsione è la sola fra le condizioni generali del movimento, che sia considerata come una causa efficiente. L'affermazione di cui parliamo è che nell'azione a distanza vi ha un'impossibilità intrinseca, che essa è inconcepibile, assurda e contraddittoria. Come abbiamo detto, quest'impossibilità intrinseca dell'azione a distanza si è preteso dimostrarla, ponendo come premessa il principio che una cosa non può agire dove non è. Ma questa dimostrazione, come tutte le pretese dimostrazioni di una cosa di fatto, di cui la sola esperienza può stabilire la verità o la falsità, non può essere che o un sofisma fondato sull'equivoco o una petizione di principio. In fatto quando si dice che una cosa non può agire dove non è, di che sorta d'azioni s'intende parlare? La parola azione ha due sensi differenti: vi hanno delle azioni immanenti, p. e. io mi muovo, e delle azioni transeunti, p. e. io muovo un corpo differente da me. Se si tratta di azioni immanenti, è certo che

(1) *Primi principii*, paragr. 18.
(2) V. *Rev. scient.*, II ser., t. 7, pag. 339.

una cosa non può agire dove non è, p. e. io non posso muovermi dove non sono, e la ragione è che il modo di essere non può esistere separatamente dall'essere, l'accidente dalla sostanza. Ma non vi ha alcuna impossibilità di questa natura, che proibisca di pensare che una cosa può esercitare un'azione *transeunte* dove essa non è, cioè determinare, mediante un suo proprio cangiamento o anche per la semplice presenza, un cangiamento qualsiasi in una cosa situata in un altro posto che quello in cui essa è. Che un oggetto determina per mezzo di un suo cangiamento o per la sua presenza un cangiamento in un altro oggetto, vuol dire semplicemente che il cangiamento di questo secondo oggetto segue costantemente alla presenza o al cangiamento del primo oggetto: una tale sequenza può essere incomprensibile o inesplicabile, ma non contraddittoria e in trinsecamente impossibile, perchè noi possiamo in ogni caso formarcene una concezione chiara e distinta, ciò che non potremmo se vi fosse impossibilità intrinseca o contraddizione. La proposizione dunque che una cosa non può agire dove non è, è necessaria e tale che la sua contraria implica contraddizione o impossibilità intrinseca, ma quando si tratta di azioni immanenti: se da questa proposizione si vuol concludere che è ugualmente contraddittorio o intrinsecamente impossibile che una cosa eserciti un'azione transeunte sopra un'altra cosa che non è nel luogo in cui essa è, cioè che non è in contatto con essa, allora si equivoca sul senso della parola azione, passando nella conseguenza all'azione transeunte, mentre nel principio si parlava di un'azione immanente. Se invece per il principio che una cosa non può agire dove non è s'intende, non solo che una cosa non può fare delle azioni immanenti al di fuori di sè, ma ancora che essa non può fare delle azioni transeunti, cioè determinare dei cangiamenti, in

un'altra cosa che non è a contatto con essa, allora la dimostrazione si risolve in una petizione di principio, pretendendosi di dare come il risultato di una prova ciò che immediatamente si assume come un postulato.

Una cosa di fatto non può stabilirsi nè confutarsi a priori, per delle ragioni puramente logiche: quando si afferma che l'azione a distanza è intrisecamente impossibile, che è un' inconcepibilità, un'assurdità o una contraddizione, è a temere che si confonda con un'impossibità logica ciò che è semplicemente una ripugnanza, senza dubbio naturale, ad ammettere un fatto. Per mostrare la cosa d'una maniera più chiara, bisognerà determinare il senso di questi termini: contradditorio, assurdo, inconcepibile.

Niente di più facile, a prima vista, che il determinare il senso della parola contraddittorio. Contraddittoria è una proposizione in cui si nega e si afferma al tempo stesso una stessa cosa: è questo, nel senso più stretto, il significato della parola contraddizione, ed è evidente che l' azione a distanza non può essere contraddittoria in questo senso. Ma v'è un altro caso per cui si è discusso se si deve o no considerarlo come una contraddizione: è quando a uno stesso oggetto vengono al tempo stesso dati, non due attributi di cui l' uno è la negazione dell'altro, come quadrato e non quadrato (nel qual caso ci tratterebbe di una contraddizione nel primo senso), ma due attributi di cui l' uno è incompatibile con l' altro, senza esserne però la negazione diretta: p. e. quadrato e rotondo, o tutto bianco e tutto nero. Quantunque sia controverso, come abbiamo detto, se in tali casi si tratti di una vera contraddizione, è certo tuttavia che nel linguaggio ordinario delle cose come un quadrato rotondo e un oggetto al tempo stesso tutto bianco e tutto nero passano per contraddizioni belle e buone; noi possiamo perciò conformarci all'uso comune, e chia-

mare contraddittorio un concetto, quando esso è costituito di elementi incompatibili fra di loro. Ma quando è che questi elementi sono incompatibili fra di loro? è, come abbiamo detto nel Saggio 1° (1), quando ci è impossibile di farci la rappresentazione concreta, l'immagine, di un oggetto di cui potessero predicarsi gli attributi che noi diciamo incompatibili. A parlar propriamente, una cosa avente degli attributi incompatibili, come gli esempi che abbiamo recati di un oggetto al tempo stesso quadrato e rotondo o tutto bianco e tutto nero, non può essere pensata, ma solo espressa con parole: noi possiamo comporre insieme i nomi di questi attributi incompatibili, ma a questi nomi così riuniti non corrisponde alcun pensiero, non corrisponde almeno alcun pensiero concreto, voglio dire alcuna rappresentazione o immagine di un oggetto concreto. Lo spirito umano ha avuto, o piuttosto ha creduto di avere, molte nozioni che sono contraddittorie in questo senso; ma, evidente che l'azione a distanza non appartiene a questo genere di nozioni. Che due cose distanti agiscono l'una sull'altra vuol dire semplicemente, come abbiamo detto, che l'una mediante un suo proprio cangiamento o per la sua semplice presenza determina un cangiamento nell'altra; cioè che al cangiamento o alla presenza dell'una segue il cangiamento dell'altra, e che questa sequenza non è un caso fortuito, ma avviene secondo una legge o una regola invariabile di sequenza tra i fenomeni. È chiaro che noi possiamo avere la rappresentazione o l'immagine dei fatti concreti corrispondenti alla nozione di azione a distanza, quale noi l'abbiamo espressa in termini generali: l'azione a distanza non è dunque per niente una nozione contradditoria, cioè composta di elementi incompatibili. Noi dobbiamo nondimeno osserva-

(1) V. p. 431-432. Cfr. p. 529 e 532-533.

re che se per azione a distanza non s'intende una semplice sequenza invariabile, ma s'intende invece che il corpo agente a distanza sia la causa efficiente del cangiamento determinato nell'altro corpo distante, allora l'azione a distanza potrebbe benissimo essere considerata come una nozione contraddittoria, cioè composta di elementi incompatibili: infatti ci sarebbe impossibile di rappresentarci un caso concreto di un rapporto di causazione tra fenomeni fisici, in cui della causa potesse dirsi al tempo stesso che essa è distante dall'effetto e che è una causa efficiente o produttrice di quest'effetto. Ma in questo senso dire che l'azione a distanza è una nozione contraddittoria sarebbe semplicemente enunziare il fatto che noi abbiamo voluto costatare, cioè che lo spirito umano non può considerare come causa efficiente un corpo agente a distanza, ma solo un corpo agente a contatto e d'una maniera meccanica.

Passiamo ora al vocabolo «assurdo». Assurdo è in primo luogo ciò che è contraddittorio: ma in secondo luogo assurdo è anche ciò che, senza essere contraddittorio in se stesso, è in contradddizione con qualche verità assiomatica. Così i geometri dicono di aver dimostrato una proposizione per l'assurdo, quando essi hanno mostrato che, facendo una supposizione contraria alla proposizione, si cade in contraddizione con qualche assioma: in verità nelle dimostrazioni per l'assurdo basta per mostrare l'assurdità di una supposizione di far vedere che essa è in contraddizione con un teorema già dimostrato, ma siccome non si potrebbe negare una proposizione dimostrata senza contraddire agli assiomi che sono le premesse ultime di ogni dimostrazione, così l'assurdità consiste in ogni caso ad essere in contraddizione con qualche assioma. Per sostenere dunque che l'azione a distanza è assurda, bisognerà ammettere (per non tornare sul caso, di cui abbiamo già parlato, in cui l'as-

surdità consiste in una contraddizione intrinseca) che l'azione a distanza è in contraddizione con una verità assiomatica. E in fatto quelli che dichiarano assurda l'azione a distanza ammettono come verità assiomatica, cioè evidente per se stessa, che ogni azione deve essere a contatto. Ma questa pretesa verità assiomatica non è che l' espressione della tendenza naturale del nostro spirito a ricondurre ed assimilare tutti i fenomeni fisici all' azione meccanica; e così quest'assurdità che si trova nell'azione a distanza non è al fondo che un' altra manifestazione del fatto che noi cerchiamo di mettere in evidenza, cioè che l'impulsione è la sola tra le azioni fisiche che sia naturalmente considerata come causa efficiente, e quindi pure come il solo intermediario esplicativo possibile che possa rendere ragione di tutte le altre. Se la nozione di causa efficiente ha un valore obbiettivo, cioè, come abbiamo altra volta spiegato, se questa tendenza psicologica a spiegare le sequenze regolari tra fenomeni di cui non consideriamo l' antecedente come una causa efficiente, per quelle di cui consideriamo l' antecedente come causa efficiente, ha un valore logico e noi dobbiamo seguirla, allora bisogna ammettere che il principio del meccanismo è una verità assiomatica, che una vera azione a distanza è realmente assurda. Se al contrario la nozione di causa efficiente non ha un valore obbiettivo, se tra una causa efficiente e un semplice antecedente di una sequenza invariabile non vi ha una differenza reale ma solo psicologica, allora la pretesa evidenza a *priori* del principio del meccanismo è un sofisma a *priori*, e la pretesa assurdità dell'azione a distanza una conseguenza di questo sofisma. Il nostro oggetto non è per ora di risolvere questa quistione, ma solo di trovare un dato necessario per questa soluzione, vale a dire qual è il carattere generale, che distingue le sequenze uniformi in cui consideriamo l'antecedente come causa efficiente, da quelle in cui non lo consideriamo come causa efficiente. È solamente dopo aver compreso questo carattere generale che potrà vedersi se la tendenza del nostro spirito ad assimilare e ricondurre le sequenze del secondo genere a quelle del primo ha un valore logico, o se è soltanto un fenomeno psicologico, da cui è necessario di tenersi in guardia per evitare di scambiare le leggi subbiettive del nostro pensiero con le leggi obbiettive della natura reale.

Passando infine alla parola « inconcepibile », noi distingueremo con Stuart-Mill due sensi di questo termine. Vi ha un'inconcebilità assoluta, e vi ha un'inconcepibilità relativa, che non è un'inconcepibilità propria, ma una difficoltà a concepire, o piuttosto a credere. Una proposizione è assolutamente inconcepibile quando ci è affatto impossibile di formarci effettivamente il pensiero corrispondente alle parole di cui la proposizione è composta. L'assolutamente inconcepibile è dunque un non senso: noi non possiamo averne, a parlar propriamente, un'idea, ma solo (come dice Spencer) una pseudo-idea, o (come dice Wolf) un'idea illusoria, cioè possiamo, per illusione, credere di avere un'idea determinata corrispondente alle parole pronunziate o scritte, mentre, in realtà, a queste parole non corrisponde alcun' idea. Vi hanno parecchi casi di questa specie d'inconcepibilità. Il primo caso è quello di una contraddizione in senso stretto: noi possiamo concepire separatamente, come inerenti al soggetto, i due attributi di cui l' uno è la negazione dell'altro, ma non possiamo concepirli come inerenti simultaneamente. A questo caso si deve aggiugero l'altro, a cui, come abbiamo detto, si dà pure comunemente il nome di contraddizione: è quando a uno stesso oggetto si attribuiscono due predicati incompatibili. Noi abbiamo visto che in questo caso è impossibile di formarci la rappresentazione di un oggetto

concreto a cui convengano simultaneamente i due predicati. Da questo secondo caso bisogna infine distinguerne un terzo: è quando ci è impossibile di legare l'una all'altra due rappresentazioni, non perchè vi sia tra di esse una incompatibilità diretta e meno ancora una contraddizione in senso stretto, ma perchè l'una di queste rappresentazioni è inseparabilmente legata con una terza che è contraddittoria o inconpatibile con l'altra. Come esempio di questo terzo caso d'inconcepibilità assoluta può servire la proposizione: $2+2=5$. Eguale a 5 non è direttamente incompatibile con $2+2$, degli attributi incompatibili dovendo appartenere allo stesso genere, come rotondo e quadrato, che appartengono al genere figura, tutto bianco e tutto nero al genere colore, uomo e cavallo al genere animale o corpo: ma $2+2$ e $=5$ non appartengono allo stesso genere, perchè il primo indica degli oggetti assoluti, mentre il secondo indica un'eguaglianza cioè una relazione. Se noi non possiamo legare l'idea di eguaglianza con le idee di $2+2$ e di 5, è perchè le idee di $2+2$ e di 5 sono inseparabilmente legate con un'idea che è incompatibile con quella di eguaglianza, cioè con l'idea della relazione di maggiore e minore. È in questo terzo caso di inconcepibilità assoluta che dovrebbero rientrare, se ve ne fossero, le inconcepibilità derivate da ciò che i filosofi inglesi chiamano un'associazione inseparabile, cioè una necessità assoluta di pensare determinata da un'esperienza invariabile: ma si può dubitare se l'esperienza e le leggi dell'associazione delle idee possano determinare un'assoluta necessità di pensare e quindi un'assoluta inconcepibilità.

Come il terzo caso d'inconcepibilità assoluta deriva da una necessità assoluta di pensare, così quella che noi abbiamo chiamato inconcepibilità relativa deriva da una necessità relativa di pensare. Una proposizione contraria a un'altra assolutamente necessaria è una proposizione assolutamente inconcepibile; una proposizione contraria a un'altra relativamente necessaria è una proposizione relativamente inconcepibile. Vi ha una necessità relativa di pensare e una corrispondente inconcepibilità relativa, quando vi ha tra alcune idee un legame che non è così forte da impedire che esse siano separate, ma che è nondimeno tale che noi non possiamo separarle senza uno sforzo mentale. Di là segue una difficoltà analoga a congiungere con una di queste idee un'altra che è incompatibile con alcuna di quelle che le sono legate. Questa difficoltà a disgiungere le idee porta con sè una difficoltà a credere che i fatti rappresentati da queste idee non siano congiunti realmente nella natura; e la corrispondente difficoltà a congiungere le idee porta con sè una difficoltà analoga a credere che i fatti rappresentati da queste idee siano congiunti realmente nella natura. Un esempio classico di questa specie d'inconcepibilità, portante con sè una difficoltà a credere che non era giustificata da prove, è quella che aveva per oggetto gli antipodi. È evidente che gli antipodi non erano inconcepibili nel primo senso, cioè di una inconcepibilità propria ed assoluta. « Si poteva, dice Stuart-Mill, figurarseli nell'immaginazione; si poteva rappresentarli per la pittura e modellarli in argilla. Lo spirito poteva riunire le parti delle concezione; ma non poteva figurarsi che questa combinazione esistesse nella natura. L'incapacità proveniva da ciò che l'esperienza avea prodotto negli spiriti una tendenza possente ad attendersi la caduta d'un corpo che, senza proprietà adesiva, si trovasse in contatto con la faccia inferiore d'un altro corpo. Senza dubbio si concepiva che una persona potesse trovarsi agli antipodi, e lo spirito poteva rappresentarsela con la testa in basso e i piedi in alto, ma non si concepiva che fosse possibile di tener-

visi senza cadere, a meno d'essere inchiodato o incollato per i piedi ». La inconcepibilità dell' azione a distanza é un' inconcepibilità della stessa natura. Noi possiamo perfettamente rappresentarci dei corpi che, coesistendo nello spazio l' uno con l' altro, si muovono per andare l'uno verso l'altro, e con una forza tanto maggiore quanto più i corpi sono vicini : ma come, nel caso degli antipodi , vi ha una difficoltà naturale a concepire e a credere il fatto (difficoltà che tuttora persiste in uno spirito senza coltura), perchè l'associazione delle idee determina una forte tendenza ad attendersi che un corpo, quando non vi fosse niente che lo trattenesse, dovrebbe discendere nella direzione che va dalla nostra testa ai nostri piedi; così, nel caso dell' attrazione, vi ha una difficoltà analoga a concepire e a credere il fatto, perchè l'associazione delle idee determina una tendenza press'a poco egualmente forte ad attendersi che niun cangiamento debba avvenire nello stato di un corpo per l'influenza di un altro corpo distante, e a figurarsi, quando un corpo passa dalla quiete al movimento, la presenza di un altro corpo in contatto immediato con esso o ad esso congiunto per qualche legame materiale, che lo spinge *a tergo* o lo tira.

Una necessità assoluta di pensare e la corrispondente inconcepibilità assoluta sono necessariamente per noi, che che ne dica il Mill, un criterio del vero e del falso; essendoci impossibile di non credere o di mettere in dubbio ciò che noi non possiamo fare a meno di pensare, e di credere ciò che siamo affatto impossibilitati a pensare. Ma una semplice tendenza a credere, per quanto naturale, derivante da una necessità relativa di pensare e dalla corrispondente inconcepibilità relativa, non può essere una prova della verità. Oltre all' esistenza degli antipodi vi hanno tante altre verità che sono state provate e che vengono generalmente ammesse, quantunque

a *priori* sembrassero incredibili perchè aventi contro di sè questa specie d'inconcepibilità di cui parliamo. La tendenza irresistibile del nostro spirito ad obbiettivare le nostre sensazioni porta certamente con sè un'inconcepibilità relativa della proposizione, ammessa nondimeno da tutti i filosofi, che il colore e le altre proprietà sensibili dei corpi esistono solamente nel nostro spirito, e non negli oggetti esteriori. Nè vi ha dubbio che la tendenza , risultante da questa inconcepibilità relativa , ad ammettere la credenza volgare su questo soggetto , e non la dottrina filosofica, non sia nè meno forte nè meno naturale che quella ad ammettere che ogni azione tra i corpi è per contatto, e nessuna a distanza (1).

(1) Mill biasima Hamilton di aver introdotto un terzo senso della parola inconcepibilità, differente al tempo stesso da quella che noi abbiamo chiamato inconcepibilità assoluta e da quella che abbiamo chiamato inconcepibilità relativa. Hamilton dice che noi non possiamo « concepire la possibilità » di una cosa, quando non possiamo « concepire la cosa come il conseguente di una causa ». Tutte le verità ultime della scienza, tutti i fatti ultimi, sono per Hamilton inconcepibili in questo senso , che perciò sembra a Mill una perversione completa del significato della parola : noi non possiamo concepire la loro possibilità, quantunque siamo obbligati ad ammetterli come fatti, perchè non possiamo concepirli come una conseguenza di qualche causa. Ma questo che a Mill sembra un terzo senso dell'inconcepibilità ci pare identico al secondo senso, a ciò che abbiamo chiamato inconcepibilità relativa. Così quando Hamilton dice che « la possibilità dell'azione a distanza è inconcepibile, quantunque essa possa esserci imposta come un fatto », egli vuol dire certamente che noi non possiamo concepire l'azione a distanza come la conseguenza di qualche causa, cioè che non vi ha alcuna causa *efficiente* immaginabile a cui l' azione a distanza possa venire attribuita come un effetto. Ma dicendo così Hamilton non si allontana dal secondo senso della parola inconcepibile. L'inconcepibilità *relativa* dell'azione a distanza e l' assenza di una

Si potrebbe non pertanto cercare di giustificare la pretensione dell' inconcepibilità anche relativa ad erigersi a criterio del vero e del falso per la ragione che una necessità del pensiero corrispondente a un' inconcepibilità rappresenta, in ultima analisi, il risultato dell'esperienza: è con questa ragione che Spencer ha preteso giustificare il criterio dell' inconcepibilità della negativa, che per lui è l'unico criterio della verità. Ma « bisogna, dice ottimamente Bain, tener conto pure di questa circostanza, che, in ragione dei limiti della nostra esperienza, la forza del legame non rappresenta la ripetizione reale dei fatti, a meno che noi non fossimo posti in modo da incontrare questi fatti tutte le volte che si producono. Ciò che è il più familiare per la natura può non essere ciò che è il più familiare per noi. Noi non consideriamo sempre l'universo dall'alto di un punto di vista centrale e dominante » (2). Per vedere che ciò che è il più familiare per la natura può non essere ciò che è il più familiare per noi, basta confrontare il gran numero di fenomeni d' attrazione che conosce la scienza, col piccolo numero che ne può conoscere il fanciullo e l'uomo senza cultura. Questi si riducono quasi unicamente all' attrazione esercitata dall'ambra e dalla calamitata, fenomeni che si osservano con la più viva curiosità, perchè riguardati d' una natura singolare e

causa efficiente che possa farcela comprendere, non sono che due aspetti d'uno stesso fatto. Tutti i fatti inesplicabili, cioè di cui non possiamo immaginare la causa efficiente, sono relativamente inconcepibili; quindi tutti i fatti ultimi sono relativamente inconcepibili. Questo fenomeno psicologico, che ha l'aria di un paradosso, è stato ben conosciuto da Bacone, il quale dice che le *interpretazioni della natura*, all'opposto delle *anticipazioni dell'esperienza*, « sembrano strane, incredibili, malsonanti e come altrettanti articoli di fede ».

(2) *Logica* t. I. Appendice, D.

assolutamente eccezionale. I fenomeni dell' attrazione universale, della coesione, dell'affinità chimica, per non parlare degli altri fenomoni di attrazione dovuti all' elettricità e al magnetismo, non contano per nulla nell' esperienza dell' uomo che si limita a raccogliere passivamente le impressioni degli oggetti circostanti. La frequenza di questi fenomeni nella natura, supposto che essi non possano ricondursi, come vogliono i meccanisti, all'azione a contatto, non sarebbe inferiore a quella dei fenomeni d'impulsione e di trazione: tuttavia l'influenza di questi ultimi nel determinare le associazioni delle nostre idee resterebbe sempre estremamente più grande che quella dei primi, perchè essi sono i soli che ci colpiscono ad ogni momento nella nostra esperienza giornaliera. Quanto le nostre necessità di pensare e le nostre inconcepibilità (le relative) potrebbero essere differenti, se noi fossimo gli spettatori continui delle traslazioni dei grandi corpi dell' universo e delle piccole molecole, come lo siamo di quelle degli oggetti familiari che ci stanno d'attorno! Allora l'inconcepibilità dell'azione a distanza potrebbe, non solo disparire, ma anche essere sostituita da un' inconcepibilità contraria, cioè avente per oggetto l' azione a contatto. Se infati noi ammettiamo le idee della fisica moderna sulla costituzione molecolare della materia, non vi ha alcuna contiguità reale fra le parti di un corpo che ci sembra continuo: la contiguità percepita dai nostri sensi non è dunque che apparente; ma allora ogni contatto tra i corpi potrebbe essere illusorio, e ogni apparente azione a contatto potrebbe essere in realtà, come del resto molti fisici credono, una azione a distanza. La teoria meccanica è stata sottoposta a una critica fatta coi criteri della filosofia dell' esperienza nell'opera di Stallo *La materia e la fisica moderna:* non sarà inopportuno di citare quest' autore, dopo averne citati tanti che in-

culcano i principii di questa teoria come verità evidenti e necessarie. « La stessa percezione, egli dice, primitiva, sommaria ed incompleta dei dati dei sensi (che secondo lui ha dato luogo all' ipotesi della solidità assoluta della materia nei suoi elementi costitutivi) ha fatto nascere quest'altra ipotesi che ogni azione fisica è dovuta a un urto. La sola azione mutua tra icorpi che sia direttamente apprezzabile dalla vista e il tatto, è il cangiamento per collisione nel loro stato di riposo o di movimimento. L'urto è dunque la più antica e la più familiare di tutte le azioni osservabili di un corpo su di un altro. Quando l' urto si produce tra due solidi moventisi con prestezze differenti, o (ciò che è lo stesso) tra un solido in movimento e un altro solido in riposo, l'osservatore ordinario non vede niente di più che lo spostamento d'un corpo per l'altro e il trasporto diretto di movimento. Questo spostamento e questo trasporto sono supposti immediati, e i corpi sono supposti assolutamente rigidi. Ma quost' osservazione del fatto è tanto grossolana quanto l'interpretazione ne è inesatta. Uno studio più attento dei fenomeni mostra che non vi ha alcuno spostamento immediato; che non vi ha trasporto diretto di movimento; che i corpi non sono assolutamente rigidi; che l'urto dei solidi, semplice in apparenza, forma tutta una serie molto complessa di circostanze, comprendente non solo l' azione e la reazione diretta, ma pure la compressione e l'espansione alternativa, la tensione e il rilassamento dei legami di coesione e di cristallizzazione, la trasformazione dei movimenti rettilinei in movimenti vibratori, dei movimenti di traslazione in movimenti molecolari, lo spiegamento e l' assorbimento dell'energia: in breve, dei cangiamenti, momentanei, se non durevoli, di tutte o quasi tutte le proprietà dei corpi fra i quali l'urto si produce. In presenza di tutto ciò, che domanda la teoria atomo-meccanica,

parlando di non ammettere tra i corpi altra azione mutua che l'urto? Essa domanda che le prime impressioni rudimentarie e non ragionate del selvaggio senza cultura siano per sempre la base di ogni scienza possibile» (1).

Ma la quistione del valore dell' inconcepibilità (relativa) come criterio del vero e del falso non è, nel caso dell'azione a distanza come in una gran parte degli altri casi, che un aspetto della quistione fondamentale se la nozione di causa efficiente abbia o no un valore obbiettivo. Ciò è perchè l' inconcepibilità (relativa) e la corrispondente necessità (pure relativa) di pensare non sono, nel caso dell'azione a distanza come in una gran parte degli altri, che uno degli aspetti di questo fenomeno del nostro spirito, di cui il concetto di causa efficiente è l'espressione astratta. Perchè infatti l' azione a distanza è inconcepibile? Noi abbiamo visto che ciò è perchè non vi ha alcun legame tra l'idea della presenza di un corpo o di un suo cangiamento e quella di un cangiamento nello stato di un altro corpo distante separato dal primo per un intervallo vuoto; mentre vi ha invece un legame molto forte fra l' idea del movimento di un corpo e quella di un altro corpo che, mettendosi in contatto con esso, lo spinga o lo tiri — il quale legame se non è tale da determinare un'inseparabilità assoluta tra le due idee e quindi una necessità assoluta di pensare, basta però a determinare una difficoltà a separare le due idee e quindi una necessità relativa di pensare—. Ora dire che non vi ha alcun legame tra l'idea dell'antecedente e quella del suo convegnente equivale a dire che il primo non è considerato causa efficiente del secondo; come dire che fra l'idea dell'antecedente e quella del conseguente vi ha un forte legame che determina una *necessità* di pensare equivale a dire che quest' an-

(1) Stallo, *La materia e la fisica moderna*, cap. 11.

tecedente è considerato causa efficiente. Infatti il carattere distintivo della causa efficiente (che la differenzia dal semplice antecedente di una sequenza invariabile) è appunto il legame *necessario* fra la causa e l'effetto, e questo non può essere che un legame mentale, perchè nel reale stesso, indipendentemente dal nostro pensiero, non vi ha *necessità* nè *possibilità,* ma solamente *realtà.*

CAPO IV.

ORIGINE E SVILUPPO DELL'IDEA DI CAUSA EFFICIENTE

§ 1. I principî su cui è fondata la filosofia meccanica costituiscono la prova più concludente contro la teoria volizionale della causalità. Poichè l' impulsione è naturalmente anch' essa considerata come una causa efficiente, cade ogni pretesa di considerare la volontà come il fatto unico che ci dà la percezione della causa efficiente e perciò come il tipo unico di questo modo di causazione. Se non vi fosse che un fenomeno unico, come pretende la teoria volizionale, a cui gli uomini attribuissero il carattere di causa efficiente, all'opposto di tutte le altre cause, che verrebbero semplicemente riguardate come gli antecedenti di sequenze invariabili, non sembrerebbe forse tanto incalzante la quistione: quale sia questo carattere essenziale che si trova in questa sequenza unica, il cui antecedente è una causa efficiente, e non si trova nelle altre sequenze, i cui antecedenti non sono cause efficienti. Ma giacchè noi conosciamo più sequenze di diversa specie in cui si manifesta questo rapporto di efficienza causale, noi vediamo subito che deve trovarsi egualmente in tutte queste sequenze una circostanza comune, per cui esse si distinguono dalle altre sequenze in cui non si manifesta alcun rap-

porto di efficienza causale. Si sarà forse contenti di dire che questa circostanza comune che si trova nelle prime sequenze e non si trova nelle seconde, è appunto questo carattere o questo complesso di caratteri, per cui la nozione di causa efficiente si distingue da quella di semplice antecedente di una sequenza invariabile? Ma questi caratteri sono puramente psicologici: essi non appartengono alle sequenze considerate obbiettivamente, ma considerate rapporto al soggetto conoscente; in altri termini essi sono delle circostanze che accompagnano non le sequenze stesse, ma le nostre concezioni di queste sequenze. Queste circostanze, come abbiamo detto, si riducono alle tre seguenti: 1° La causa efficiente, si dice, all'opposto di un semplice antecedente di una sequenza invariabile, ha con l'effetto un rapporto necessario. Ciò significa che quando noi concepiamo una sequenza invariabile di cui consideriamo l'antecedente come causa efficiente, la nostra concezione è accompagnata da un certo sentimento di necessità, sentimento che manca negli altri casi. Ora la necessità non consiste in altra cosa che in un forte legame tra le nostre idee, legame di cui la forza è tale nei casi estremi, cioè quando la necessità è *assoluta*, da rendere le idee assolutamente inseparabili: la necessità dunque, ch' essa sia assoluta o relativa, non è che un fenomeno mentale; la sua presenza o la sua assenza non è un carattere distintivo delle cose, ma delle idee di queste cose. 2° Una legge della natura, una sequenza invariabile tra fenomeni, di cui l'antecedente è considerato causa efficiente, ci sembra intelligibile ed evidente per se stessa: le altre leggi, cioè le altre sequenze invariabili, ci sembrano incomprensibili ed inesplicabili, sinchè almeno non siano state ricondotte alle prime. Ora la comprensibilità e l'incomprensibilità non sono auch'esse se non fenomeni mentali: togliete il soggetto intelligente, e non vi sarà più differenza tra il

comprensibile e l'incomprensibile. III. Noi abbiamo una tendenza a credere che le sequenze, il cui antecedente è considerato come causa efficiente, sono delle conoscenze puramente razionali, cioè a priori: che questa *apriorità* sia reale o illusoria, si tratta sempre d'un carattere subbiettivo, appartenente alle nostre concezioni, e non alle cose concepite. Così tutti i caratteri, che l'analisi della nozione di causa efficiente può fornirci per distinguere le sequenze invariabili di cui l' antecedente è considerato causa efficiente, dalle altre sequenze invariabili, non consistono che in un'impressione determinata che le prime fanno sul nostro spirito a differenza delle seconde: ora non dobbiamo noi ammettere che questa differenza di effetti mentali abbia un perchè nelle sequenze stesse, cioè che vi sia una circostanza determinata, che trovandosi nelle prime, e non trovandosi nelle altre, fa che solo le une a differenza delle altre, siano proprie a produrre nel nostro spirito tali effetti determinati? Cerchiamo questa circostanzza comune nei due grandi tipi di efficienza causale che ci presenta la storia del pensiero, vale a dire l'azione volontaria e la comunicazione del movimento per l'impulsione.

Se astrazion facendo dai caratteri puramente mentali, cioè la intelligibilità, la necessità e l'apriorità, vera o supposta, del rapporto tra la causa e l'effetto, noi cerchiamo in che la volontà e l'impulsione, come cause del movimento, differiscono dalle altre cause, che sono considerate, non come cause efficienti, ma come semplici condizioni o antecedenti a cui il movimento segue invariabilmente, noi non troviamo che una circostanza comune per cui le prime si distinguono dalle altre: la produzione del movimento per la volontà o per l'impulsione sono delle sequenze regolari di fenomeni, in cui non può scoprirsi niente di più che nelle altre sequenze regolari di fenomeni; semplicemente esse ci sono assai più

familiari che tutte le altre, questa è tutta la differenza. Questi modi di produzione del movimento possono nella natura non avere più importanza degli altri, essi possono essere anche dei fenomeni rari ed eccezionali; ma per la nostra esperienza di tutti i giorni essi costituiscono la regola, noi siamo infinitamente più abituati ad essi che a tutti gli altri. È per questa grande familiarità che l'azione volontaria e l'azione meccanica ci sembrano intelligibili in se stesse, e tali da non aver bisogno di spiegazione e da poter servire anzi di spiegazione a tutti gli altri fenomeni della natura.

Una sequenza di fenomeni, che ci è molto familiare, ci sembra spiegarsi da se stessa; noi non ne domandiamo il perchè, poichè essa sembra portare in se stessa la sua ragion sufficiente (1): in quanto alle altre sequenze, noi sentiamo il bisogno di spiegarle, e come? assimilandole e riconducendole a quelle che ci sono molto familiari; se quest' assimilazione ci è impossibile, esse ci sembrano inesplicabili e misteriose. Non vi ha forse un fenomeno psicologico più importante per la teoria della conoscenza e per la intelligenza della storia del pensiero.

Non bisogna credere che l' atto volontario e l' impulsione siano i soli fenomeni intelligibili e che portano in se stessi la propria spiegazione: tutti i fenomeni familiari sono tali, solamente non ve n'è alcun altro che sia proprio come i due primi a servire da intermediario esplicativo universale per gli altri fenomeni. Noi abbiamo visto che delle forme dell'attività interiore dello spirito,

(1) « Assiduitate quotidiana et consuetudine oculorum assuescunt animi: neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum quas semper vident, perinde quasi novitas non magis quam magnitudo rerum debat ad exquirendas causas excitare ». Cicero De Natura deorum. II, 95.

come l'attività costruttrice dell' immaginazione e l'attività razionale che lega le conclusioni alle premesse, sembrano anch'esse dei fenomeni intelligibili, in cui i conseguenti hanno con gli antecedenti una connessione evidente e naturale, e che l'intelligibilità che troviamo in questi fenomeni è la base di una spiegazione del mondo (l'idealismo). Or è chiaro che tali azioni interne dello spirito non sono meno familiari che la sua azione esterna sul mondo dei corpi, e che noi possiamo perciò attribuire anche in questi casi l'intelligibilità del fenomeno alla sua familiarità. In quanto alle azioni puramente fisiche, ricordiamo che Locke trova la divisione di un corpo per la intrusione di un altro un fatto così intelligibile come l'impulsione (1): anche qui la familiarità del fenomeno spiega perfettamente la sua intelligibilità. La trazione, che tra le azioni fisiche è pure una di quelle che ci sono più familiari, non ci sembra anch'essa meno intelligibile dell'impulsione, nè meno capace di servire da intermediario esplicativo. Se potessimo supporre,come dice Eulero (2), che il sole, per attirare la terra, si serve di una corda o di alcun altro dei mezzi di cui noi ci serviamo per tirare, ovvero, come dice Galileo, (3) che ciò che obbliga la luna a seguire la terra è che questi due globi sono legati insieme con una catena o infilzati ad un'asta (ammettendo, come i primi astronomi, che i movimenti dei corpi celesti siano circolari); è certo che queste supposizioni, se esse fossero possibili, spiegherebbero i fenomeni dell'attrazione d'una maniera *non meno intelli-*

(1) V. c. III § 3.

(2) V. c. III § 4.

(3) *Dialoghi sui massimi sistemi*, giornata terza, nota 1—nota importante in cui Galileo, precorrendo Newton, identifica al peso dei corpi terrestri l'attrazione che la terra esercita verso la luna—.

gibile che l'ipotesi dell'impulsione di corpuscoli invisibili. La coesione non sarebbe spiegata meno intelligibilmente, se potessimo supporre, come dice il p. Secchi (1), dei legami materiali fra le molecole, o se l'atomistica moderna potesse ammettere, come l'antica, che i corpi solidi sono costituiti di atomi terminanti ad uncini, che s'intralciano gli uni negli altri; noi comprenderemmo allora perfettamente perchè, spostando alcuna delle parti costitutive di un solido, tutte le altre devono seguirla. Lo stesso sarebbe se potessimo ammettere che questo solido è realmente continuo, e non costituito di molecole separate, come vuole la fisica moderna; anche allora cesserebbe di essere un mistero perchè tutte le altre parti costitutive del corpo siano obbligate a seguire quelle, che qualche forza esteriore, ad esse applicata, ha per effetto immediato di muovere. La coesione non è un mistero che nell'ipotesi delle molecole separate; essa è perfettamente intelligibile in quella della continuità assoluta: perchè? perchè una simile azione esercitata tra masse separate non è per noi un fatto familiare, mentre è un fatto familiarissimo, esercitata tra le parti di una massa continua. È perciò che il meccanista sente il bisogno di spiegare la coesione tra le particole che costituiscono un corpo sensibile, ma non sente alcun bisogno di spiegare la coesione tra le parti che costituiscono un atomo: egli considera quest'ultima come un fatto perfettamente intelligibile e che si spiega da se stesso, perchè tali ci sembrano i fenomeni che ci sono molto familiari, e la coesione tra le parti di un continuo è uno di questi fenomeni. Notiamo che il mistero che la teoria della costituzione molecolare dei corpi introduce nella coesione, si estende necessariamente anche alle due altre azioni fisiche che per l'intelligibilità abbiamo paragonate all'impulsione, cioè la trazione e la divisione di un corpo per l'intrusione di un altro, per il rapporto che questi fenomeni hanno con la coesione — Oltre la coesione tra le parti dell'atomo, vi ha un altro fenomeno indipendente dall'impulsione che l'antica filosofia meccanista ammette come primitivo, cioè come intelligibile per sè stesso, e non aveste bisogno di spiegazione: è, lo abbiamo già detto, il peso (1), fenomeno che forniva ad Epicuro la spiegazione dell'origine prima del movimento. Che un corpo debba cadere all'ingiù, quando non vi ha niente che lo trattenga, è un fenomeno dei più familiari, e perciò sembrava ai meccanisti greci una cosa perfettamente naturale e che si comprende da

(1) V. c. III § 5.

(1) Comte dice: « . . i fatti più semplici e più comuni sono stati sempre riguardati come soggetti a leggi naturali invece d'essere attribuiti alla volontà arbitraria degli agenti soprannaturali. L'illustre A. Smith ha p. e. molto felicemente osservato, nei suoi saggi filosofici, che non si trovava, in alcun tempo nè in alcun paese, un dio per il peso. È così in genere, anche a riguardo dei soggetti più complicati, verso tutti i fenomeni assai elementari e assai familiari perchè la perfetta invariabilità delle loro relazioni effettive abbia dovuto sempre colpire spontaneamente l'osservatore meno preparato ». Comte conclude da questo fatto « che il germe elementare della filosofia positiva è certamente così primitivo al fondo che quello della filosofia teologica stessa, quantunque non abbia potuto svilupparsi che molto più tardi ». (*Corso di fil. posit.* v. IV, lez. 51). Sarebbe forse invece più giusto di vedervi non il germe della filosofia positiva, ma piuttosto quello di una filosofia d'un'indole opposta, ed essenzialmente identica alla filosofia teologica nel suo principio fondamentale, che è di non contentarsi dei rapporti generali tra i fenomeni, ma di cercarne *il modo essenziale di produzione*, seguendo questa tendenza del nostro spirito, per cui crediamo naturalmente che i fatti più familiari si comprendono da se stessi, e che tutto il resto deve essere spiegato per mezzo di questi fatti.

se stessa: a noi sembra invece un fenomeno per se stesso incomprensibile, e che ha bisogno d'un intermediario esplicativo, perchè la scienza moderna l'ha ricondotto all'attrazione universale, che è un fenomeno che non è per niente familiare (1).

§ 2. I rappresentanti più insigni della filosofia empirista hanno perfettamonte compreso quest'importante fenomeno psicologico. Bain dice: « I fenomeni che ci sono familiari ci sembrano non aver bisogno di spiegazione e anche poter servire alla spiegazione di tutti i fatti che possono loro essere comparati ». « L'azione volontaria, in ragione della sua familiarità, è stata lungo tempo riguardata come sì semplice, che serviva per ispiegare tutte le altre azioni » (2). E altrove: « È perchè il peso non può essere assimilato all'impulsione prodotta da un urto, da un colpo, che si è disposti a considerarlo come misterioso. In fatto nondimeno non vi ha più mistero da un lato che dall'altro. L'attrazine a grandi distanze

(1) In verità, prima ancora che il peso venisse ricondotto all'attrazione universale, esso avea già cessato di essere il fenomeno familiare della nostra esperienza giornaliera. Quando si conobbe che i gravi non cadono *all'ingiù*, ma verso il centro della terra, il peso cominciò a divenire incomprensibile, perchè noi non siamo familiari che col fatto che i corpi cadono all'ingiù, cioè nella direzione dalla nostra testa ai nostri piedi: la inconcepibilità degli antipodi si riduceva al fondo alla incomprensibilità di questo fatto che, in quel lato del globo, i gravi invece di discendere dovevano salire (cioè andare nella direzione dai nostri piedi alla nostra testa), contrariamente alle nostre esperienze più familiari. Così la tendenza a spiegare meccanicamente il peso è anteriore alla scoverta dell'attrazione universale, perchè anche prima di questa scoverta il peso era già divenuto incomprensibile per se stesto, benchè non così misterioso come dopo.

(2) Bain *Logica*, t. 2, l. 3, c. 12, n. 10.

è una forma della produzione della forza; la repulsione a distanze vicine ne è un'altra forma. L'ultima ci è più familiare: ecco tutto » (1). Stuart Mill nel capitolo della *Logica* che ha per titolo *Spiegazione delle leggi della natura*, dopo aver mostrato che spiegare un fatto particolare è stabilire la legge o le leggi di causazione di cui la sua produzione è uno dei casi, e che spiegare una legge della natura è indicare un'altra o delle altre leggi, di cui essa non è che un caso particolare, e da cui essa potrebbe dedursi, dice: « La parola spiegazione è qui presa nel suo senso filosofico. Spiegare una legge della natura per un'altra è solamente, come suol dirsi, sostituire un mistero ad un altro; il corso generale della natura non ne resta meno misterioso, perchè noi non possiamo di più assegnare un perchè alle leggi più generali che alle leggi parziali. *La spiegazione può mettere un mistero divenuto familiare e che per conseguenza sembra non essere più un mistero, al posto di un altro che è ancora strano per noi; e nel linguaggio usuale questo é tutto ciò che s'intende per una spiegazione.* Ma il processo di cui si tratta qui fa spesso tutto il contrario; esso risolve un fenomeno che ci è familiare in un altro che noi conosciamo poco o punto; come p. e. allorchè il fatto volgare della caduta dei corpi pesanti è ridotto alla tendenza di tutte le molecole materiali le une verso le altre. Bisogna dunque non mai perdere di vista che quando, nella scienza, si parla di spiegare un fenomeno, ciò vuol dire (o dovrebbe voler dire) assegnare a questo fine, non un fenomeno più familiare, ma solamente un fenomeno più generale, di cui il fatto a spiegare è un esempio parziale, ovvero alcune leggi di causazione che lo producono per la loro azione combinata o successiva, e per le quali, per conseguenza, le sue condizioni pos-

(1) L. 3, c. XII, 7.

sono essere deduttivamente determinate ».— Osserviamo che la spiegazione metafisica (cioè quella, non solo dei metafisici, ma anche di quei fisici che sono sordi all'ammonimento di Newton: Fisica, guardati dalla metafisica!) è una spiegazione, non nel senso *filosofico* (cioè scientifico), ma nel senso *popolare*, come la causalità metafisica non è il concetto scientifico, ma il concetto *popolare*, della causalità —.

Stuart Mill non ha mancato di assegnare quest'origine alla teoria volizionale della causalità e alla spiegazione del mondo che corrisponde a questa teoria. « La successione del volere e del movimento, egli dice, è una delle sequenze più dirette e più istantanee che ci offra l'osservazione, e di cui l'esperienza ad ogni istante ci è familiare sin dall'infanzia, più familiare che alcuna successione d'avvenimenti esteriori al nostro corpo e sovratutto che alcun altro caso d'apparente generazione (e non di semplice comunicazione) di movimento. Ora è una tendenza naturale dello spirito di cercare a facilitarsi la concezione dei fatti che non gli sono familiari assimilandoli ad altri che lo sono. Per conseguenza, i nostri atti volontari essendo per noi i casi di causazione più familiari di tutti, sono sin dall'infanzia e nella gioventù presi spontaneamente per tipi della causazione in generale, e tutti i fenomeni sono supposti prodotti direttamente dalla volontà di qualche essere senziente ». Questa tendenza spontanea dell'intelligenza, continua il Mill, a spiegarsi tutti i casi di causazione assimilandoli agli atti d'agenti volontari simili all'uomo, costituisce la filosofia istintiva dello spirito umano nella sua prima fase, prima che si sia familiarizzato con le successioni invariabili tra i fenomeni esteriori; e anche dopo, « le suggestioni della vita di tutti i giorni essendo più forti che quelle della riflessione scientifica, la filosofia instintiva originale

conserva il suo terreno sotto i rampolli ottenuti dalla coltura, e li impedisce costantemente di radicarsi profondamente nel suolo. È di questo substratum che si alimenta la teoria che io combatto (cioè la teoria secondo la quale « la produzione d'un avvenimento per causa di una volizione porta con sè la sua spiegazione, mentre l'azione della materia sulla materia esige qualche cosa di più per essere spiegata, e non è concepibile che supponendo l'intervento di una volontà tra la causa apparente e il suo effetto apparente»). La sua forza non risiede negli argomenti, ma nella sua alleanza con una tendenza tenace dell'infanzia dello spirito umano» (1).

(1) Log. l. 3. cap. 5, paragr. 9.— In queste parole di Mill, in cui si sente l'influenza della teoria dei tre stati di A. Comte, teoria a cui il filosofo inglese aderisce, vi hanno delle asserzioni che non mi sembrano vere se non ristrette dentro certi limiti. Il Mill parla di questa tendenza ad assimilare i fenomeni della natura ai nostri atti volontari, e a credere che quest'assimilazione costituisce la spiegazione di questi fenomeni, come se essa fosse propria particolarmente dall'infanzia dello spirito umano (sia nella vita della specie che in quella dell'individuo). Io non so se questa tendenza sia più forte nella nostra infanzia e nella nostra gioventù che nella nostra età matura; ma è certo che essa si manifesta con più energia nei primi stadi della civiltà, energia che i progressi della coltura hanno per effetto d'indebolire. Ciò non pertanto non bisogna concluderne che questa tendenza sia particolarmente propria di un grado piuttosto che di un altro dello sviluppo dello spirito umano; essa non è, come ammette il Mill, che un caso della tendenza generale che ci spinge ad assimilare i fatti che non ci sono familiari a quelli che lo sono, e a credere che quest'assimilazione costituisce la spiegazione di questi fatti, spiegazione che è la sola che possa farceli comprendere; ora non vi ha motivo per ammettere che questa tendenza generale appartenga particolarmente all'infanzia dello spirito umano, e manchi, o vada indebolendosi, nella sua maturità. I progressi della coltura possono avere per risul-

Bacone aveva anch'egli insistito su questa apparente intelligibilità dai fatti familiari e la tendenza a spie-

---

tato di neutralizzare questa tendenza nei suoi effetti, ma la tendenza stessa, malgrado tutto, persiste e persisterà sempre in tutta la sua forza, essendo un fatto naturale e inevitabile dello spirito umano. Un filosofo può ben segnalare questo fatto come un'illusione naturale; egli non può sottrarre il suo spirito a quest'impulso istintivo, quantunque possa riconoscere che sarebbe un errore il seguirlo, come, per usare il paragone di Kant, l'astronomo stesso non può impedire che la luna gli sembri più grande al suo levarsi, benchè egli non sia punto ingannato da quest'apparenza — Vi ha un'altra affermazione di Mill che noi non possiamo ammettere in tutta la sua generalità: è che l'atto volontario viene preso spontaneamente come tipo unico della causazione in generale. Se Comte pensava così (quantunque anch'egli, come abbiamo visto, fosse costretto ad ammettere delle eccezioni alla sua regola) è perchè egli ignorava l'origine della spiegazione *volizionale* dei fenomeni, vale a dire questa tendenza naturale del nostro spirito a spiegare i fenomeni che non ci sono familiari, assimilandoli a quelli che lo sono. Ma Mill che conosceva assai bene questo fatto psicologico, non avrebbe dovuto ripetere Comte; tanto più che egli afferma, contro la teoria volizionale della causalità, che delle successioni puramente fisiche e materiali, se esse sono divenute familiari al nostro spirito, vengono anch'esse considerate come perfettamente naturali, e lungi d'aver bisogno di spiegazione, servono alla spiegazione delle altre, e anche alla spiegazione ultima delle cose in generale. I Greci potevano, egli dice, nell'assimilazione di fatti fisici ad altri fatti fisici trovare la specie di soddisfazione mentale che produce ciò che noi chiamiamo una spiegazione, soddisfazione che, secondo i fautori della teoria volizionale, noi non potremmo procurarci ora che rapportando i fenomeni a una volontà. L'umido, l'aria o i numeri (Talete, Anassimene, i Pitagorici) avevano sulla loro intelligenza assolutamente la stessa virtù di loro rendere intelligibile quello che, senza di ciò, era per loro inconcepibile, e davano la stessa soddisfazione ai bisogni della loro facoltà pensante. Quantunque questi esempi

gare tutti gli altri fatti assimilandoli ad essi; e non è questo il minore dei suoi titoli per esser nominato il

---

non ci sembrino bene scelti (perchè l'umido o l'aria erano considerati come il sustrato permanente delle cose e non come la ragion sufficiente, o la causa efficiente, degli avvenimenti, e in quanto ai numeri pitagorici, non si vede in che essi potessero essere utili alla intelligenza dei fenomeni) ciò non toglie nondimeno che la proposizione, che essi servono ad appoggiare, non sia perfettamente vera. Il Mill va anche sino a considerare come un fatto accidentale e individuale, e non come un fatto necessario e generale dello spirito umano, questa capacità che si trova nell' azione volontaria a spiegare i fenomeni che possono esserle assimilati e a farceli parere più intelligibili. Dopo aver parlato di Leibnitz, il quale «lungi di ammettere che la volontà sia la sola specie di causa avente l'evidenza interna della sua efficacia, e ch'essa sia il legame reale tra gli antecedenti e i conseguenti fisici, voleva qualche antecedente fisico, naturalmente e *per se* efficiente, per servire di legame tra la volizione stessa e i suoi effetti», e dei cartesiani, a cui sembrava inconcepibile l'azione dello spirito sulla materia, e che pretendevano che fosse impossibile che un fatto materiale e un fatto mentale potessero essere causa l'uno dell'altro, conclude: «L'inconcepibile o il concepibile è una circostanza tutta accidentale, e che dipende interamente dalle esperienze e dalle abitudini di pensare degli uomini: degl'individui possono, per conseguenza di certe associazioni d'idee, essere incapaci di concepire una data cosa qualunque, e divenire in seguito capaci di concepire molte cose, per quanto inconcepibili avessero potuto sembrare dapprima; e gli stessi fatti che per una persona determinano nel suo spirito ciò che è concepibile o no, determinanò pure quali sono nella natura le sequenze che gli parranno sì naturali e plausibili che non hanno bisogno d'altra prova che l'evidenza della loro luce propria indipendentemente da ogni esperienza e da ogni spiegazione» (e tali perciò da poter fornire gl'intermediari esplicativi alle altre sequenze). Non vi ha regola di decidere fra una teoria di questo genere e un'altra; ciascun teorico facendo appello ai suoi sentimenti subbiettivi: ciascuno elevando

padre della filosofia empirista. « Quando (gli uomini) incontrano dei fatti rari, essi vogliono, egli dice, asso-

a legge dell'intelligenza umana e della natura la successione particolare di fenomeni che gli sembra più concepibile e più naturale delle altre, solo perchè gli è la più familiare. (*Logica*, l. 3, cap. 5, paragr. 9). Similmente altrove, parlando della massima che una cosa non può agire dove non è, e della pretesa assurdità dell'azione a distanza, che impedì allo stesso Newton di ammettere la gravità come una proprietà essenziale della materia, dice: Il fatto dell'azione a contatto « pareva naturale e affatto semplice a Newton, perchè era familiare alla sua immaginazione, mentre l'altro per la ragione contraria gli sembrava troppo assurdo per essere ammesso. Noi siamo familiarizzati con l'uno e l'altro fatto: noi li troviamo egualmente inesplicabili, ma egualmente facili a credere ». (*Logica*, l. V, c. 3, paragr. 3. Cfr. il mio *Saggio 1.°* pag. 548-549). Sono altre affermazioni che non possiamo ammettere senza fare delle riserve. La concepibilità o la inconcepibilità di determinate proposizioni, l'apparente intelligibilità o inintelligibilità di determinate successioni di fenomeni, non sono relative a certe epoche o a certi individui, ma accompagnano costantemente lo spirito umano in tutti i tempi e in tutte le condizioni. Dato il punto di vista da cui, in quanto uomini, siamo obbligati a guardare la natura, queste successioni di fatti che sono talmente familiari da parere intrinsecamente evidenti, e da determinare quei legami così stretti tra le nostre idee che danno luogo alle proposizioni le cui contrarie si dicono inconcepibili, sono invariabilmente le stesse per tutti gl'individui, a tutte le epoche e in tutte le condizioni. L'uomo dovrebbe cessare di essere ciò che è o la natura esteriore dovrebbe cangiare, prima che al posto di queste sequenze di fenomeni potessero sostituirsi delle sequenze diverse tali da poter determinare delle concepibilità e delle inconcepibilità, e, mi sia lecito di dir così, delle intelligibilità e delle inintelligibilità, diverse dalle attuali. Ben può l'uomo di scienza abituare sino ad un certo punto il suo pensiero a nuove sequenze di fenomeni diverse da quelle con cui l'esperienza quotidiana lo mette continuamente in contatto, ma

lutamente spiegarli; ed essi credono riuscirvi rapportandoli e assimilandoli ai fatti più comuni; quanto a questi fatti sì comuni, essi non sono affatto curiosi di conoscerne le cause, ma le ammettono puramente e semplicemente, riguardandoli come altrettanti punti accordati e convenuti . . . . . .
Noi crediamo anche che niente non ha più nociuto alla filosofia che questa disposizione naturale che fa che le cose frequenti e familiari non hanno il potere di svegliare e di fissare l'attenzione degli uomini, e ch' essi le riguardano come di passaggio, poco curiosi di conoscerne le cause, di sorta che vi ha molto meno spesso bisogno di eccitarli ad istruirsi di ciò che essi ignorano che a fissare la loro attenzione sulle cose conosciute » (1). E altrove, dopo avere stabilito che il

queste nuove sequenze non cesseranno mai di sembrargli strane e incomprensibili in se stesse e tali da esser necessario, per comprenderle, l'intervento di qualche intermediario esplicativo, perchè (sono parole dello stesso Mill) le suggestioni della vita di tutti i giorni saranno sempre più forti che quelle della riflessione scientifica. Quand'anche, come dice un autore che noi citeremo un po' più giù, si dessero ai fanciulli dell'avvenire i *Principii* di Newton per primo libro di lettura, l'attrazione tra le molecole, per cui la scienza spiega la caduta dei corpi pesanti, sarà sempre meno familiare che la caduta del corpo primitiva; essa parrà sempre quindi oscura e misteriosa, e la caduta primitiva non ha cessato di sembrare intelligibile se non in quanto la legge generale per cui viene spiegata le ha comunicato e seguiterà sempre a comunicarle la propria inintelligibilità. In quanto alla incomprensibilità dell' azione volontaria noi mostreremo più giù perchè questa successione di fenomeni, quantunque non abbia cessato di essere una delle più familiari, sembri nondimeno, sotto un certo aspetto, aver perduto la sua intelligibilità primitiva; e vedremo che si tratta di una di quelle eccezioni, che, come si dice, confermano la regola.

(1) N. Organo l. I, Afor. 110).

mito di Cupido simboleggia la legge più universale della natura, dice: nella « ricerca delle cause naturali vi ha un termine in cui bisogna saper fermarsi, e domandare o cercare qual è la causa d'una forza primordiale o d'una legge positiva della natura non è meno mancare di filosofia che non domandare o cercare quelle delle cose che, essendo subordinate ad altre, sono suscettibili di spiegazione. Così è con fondamento che i saggi dell'antichità suppongono che Cupido è senza padre, cioè senza causa. Ora quest'osservazione su cui insistiamo qui è tutt'altro che indifferente; io oserò anche dire che ve n'è poche così importanti, perchè niente non ha più contribuito a snaturare la filosofia che la ricerca che ha per oggetto il padre e la madre di Cupido: io voglio dire che la più parte dei filosofi, invece di ammettere puramente e semplicemente i risultati dell'osservazione relativamente ai principii delle cose, di prenderli per così dire quali la natura li presenta, di adottarli come una sorta di dottrina positiva che non si è obbligati di provare e di cui non si deve domandare la prova, e come delle specie d'articoli di fede fondati sull'esperienza stessa, hanno voluto dedurli da certe osservazioni puramente grammaticati, dalle regole della dialettica, da piccoli corollari matematici (1), dalle *nozioni comuni* e da altre sorgenti simili che non sono a parlar propriamente che i prodotti variati degli scarti dello spirito umano, piccole risorse a cui esso si aggrappa, allorchè si getta fuori della natura. Così ogni uomo che studia la natura deve avere costantemente

(1) È la filosofia *dimostrativa* o apriorista. Noi vedremo in seguito il rapporto di questa di filosofia con la tendenza di cui ora parliamo (che costituisce la metafisica spontanea del nostro spirito) a spiegare tutti i fenomeni per quelli che ci sono i più familiari.

presente allo spirito questa verità, che Cupido non ha nè padre nè madre, verità che l'impedirà di perdersi in congetture tanto vaghe quanto inutili, e di prendere le parole per le cose. Quando lo spirito umano vuol generalizzare, egli va sempre troppo lungi; egli abusa delle proprie forze, e dopo aver passato il termine che la natura gli ha segnato, *egli ricade nelle sue idee più familiari*, e ritorna così al punto donde è partito: perchè, vista la debolezza e i limiti naturali dell'intendimento, le idee che gli sono più familiari, quelle, io dico, che può rappresentarsi facilmente, concepire tutte insieme e legare per dei rapporti essendo ordinariamente quelle che lo colpiscono e lo affettano di più, ne segue che quando è pervenuto a queste proposizioni universali a cui l'esperienza stessa l'ha condotto, egli non vuole contentarsene e fermarvisi; ma allora cercando qualche verità più *conosciuta* che quelle che egli vuole assolutamente spiegare, prende le proposizioni che lo hanno di più affettato o sedotto, e s'immagina trovarvi delle spiegazioni più soddisfacenti e delle dimostrazioni più rigorose che nelle proposizioni universali che egli avrebbe dovuto ammettere puramente e semplicemente. » (*Dei principii e delle origini*) (1).

(1) Tra i filosofi contemporanei il fatto psicologico di cui parliamo è stato esposto ottimamente anche da Clifford (*V. Lo scopo e gli strumenti del lavoro scientifico* in *Rev. scient.* 2. ser. t. 3. p. 518-519). Domandandosi che cosa sia spiegare un fatto, l'autore comincia per presentare come esempio di spiegazione quella della legge dell'accrescimento della pressione dei gaz proporzionalmente alla diminuzione del volume mediante l'ipotesi che un gaz si compone d'un numero enorme di piccole molecole sempre in movimento e urtantisi fra di loro, (si mostra in questa spiegazione che il numero degli urti d'una folla di molecole di questo genere contro le pareti del vaso in cui sono contenute, varierebbe esattamente come si vede variare la pressio-

Dopo il già detto la nozione di causa efficiente ci sembra perfettamente spiegata, e non è quindi senza

ne). I fatti per cui quella legge viene spiegata sono dei fenomeni ben familiari e della nostra esperienza giornaliera. È un fatto ben noto e familiare quello d'un corpo che urta in una superficie e poi rimbalza: noi sappiamo per la nostra esperienza giornaliera che quando la distanza è metà minore, non bisogna al corpo che un tempo metà minore per ritornare. Al contrario la proporzione rigorosa tra la pressione e la densità è per noi un fatto relativamente strano e poco familiare. «La spiegazione presenta il fatto sconosciuto e poco familiare come composto di ciò che è conosciuto e familiare: e tale è, mi sembra, il vero senso della parola spiegazione». Non è sempre necessario che un fenomeno sia spiegabile. « Perchè un fenomeno sia suscettibile di spiegazione, esso deve decomporsi in elementi più semplici che ci siano già familiari. Ora in primo luogo il fenomeno può esso stesso essere semplice, e per conseguenza indecomponibile; e in secondo luogo esso può decomporsi in elementi che siano per noi così poco familiari e così poco maneggiabili che il fenomeno primitivo.—È una spiegazione del movimento della luna il dire che è un corpo che cade, ma che va sì presto ed è sì lontano che cade dall'altro lato della terra, facendone il giro invece di arrivarvi, e che questo movimento continua senza cessa. Ma non è una spiegazione il dire che un corpo cade in virtù della gravitazione. Ciò vuol dire che il movimento del corpo può decomporsi nei movimenti di ciascuna delle sue molecole verso ciascuna delle molecole della terra, con un' accelerazione in ragione inversa del quadrato delle distanze fra loro. Ma quest' attrazione tra due molecole sarà sempre, mi sembra, meno familiare della caduta del corpo primitivo, quand'anche si desse ai fanciulli dell' avvenire Newton per primo libro di lettura. L' attrazione essa stessa può spiegarsi? Le Sage dice che vi ha una grandine perpetua di piccole molecole d'etere innumerevoli, in tutte le direzioni, e che le due molecole materiali si riparano mutuamente da questa grandine, e sono così spinte l'una verso l' altra. È questa una spiegazione: essa può essere vera o falsa. L'attrazione può essere un fatto semplice primitivo; o può com-

sorpresa che leggiamo in Mill delle parole come le seguenti: Per certe scuole « la nozione di causalità im-

porsi di fatti semplici assolutamente differenti da tutto ciò che noi conosciamo sin qui; e nell'una o l'altra di queste ipotesi, non vi ha spiegazione. Noi non siamo dunque in dritto di concludere che l'ordine dei fatti può sempre spiegarsi » È evidente che Clifford dà alla parola spiegazione uno solo dei due sensi distinti da Mill, il senso popolare, che, come abbiamo notato, è identico a quello metafisico.

Lo Stallo nell'opera già citata *La materia e la fisica moderna,* in cui egli presenta la teoria atomo-meccanica come un prodotto delle illusioni naturali dello spirito umano, riconosce pure il fatto psicologico su cui qui insistiamo, e se ne serve per ispiegare l'origine di quella teoria. Nel brano già citato è così che egli spiega l'origine dell'ipotesi che ogni azione fisica è dovuta a un urto. E poco prima avea detto: « Il progresso della nostra conoscenza riposa sull'anologia — su una riduzione dello *strano* e dello *sconosciuto* ai termini del *familiare* e del *conosciuto*—In un certo senso è vero, come lo si è detto spesso, che ogni conoscenza è riconoscenza. L' uomo stabilisce costantemente delle comparazioni, dice Pott (*Ric. etimol.*) tra il nuovo che si presenta a lui e l'antico ch'egli già conosce. Lo sviluppo del linguaggio mostra che è così. Il grande agente dell'evoluzione del linguaggio è la metafora, il passaggio d' una parola dal suo senso ordinario e ricevuto a un altro analogo. Questo trasporto del nome designante una cosa conosciuta e familiare a una cosa sconosciuta e inaccostumata è il tipo dell'operazione che fa lo spirito tutte le volte che aborda dei fenomeni nuovi e strani. Egli assimila questi fenomeni ai fenomeni conosciuti; riduce ciò che è straordinario e raro ai termini di ciò che è ordinario e comune. Ciò che si presenta dapprima ai sensi è nello stesso tempo il fatto più antico e il più persistente nella coscienza, e resta così fissato come essente il più familiare.» È perciò, secondo l'autore, che si suppone che la particola solida, l'atomo, è l'elemento primo d'ogni esistenza materiale; perchè la forma solida è la prima conosciuta e la più familiare. Il che non ci sembra esatto, poichè potrebbe ammet-

plica una sorta di legame *misterioso* che non esiste nè può esistere tra un fatto fisico e un altro fatto fisico

tersi che la forma gazosa non è così familiare come la forma solida (perchè, come osserva l'autore, quella forma non è riguardata sul principio come materiale, e le parole designanti vento o soffio, animus, spiritus, Geist, ghat, ecc. sono, anche nelle lingue dei popoli civilizzati, i termini che designano l'opposto fondamentale della materia); ma come negare che la forma liquida è ed è stata ugualmente familiare sin dall'infanzia dello spirito umano? — Ma ciò in cui, secondo me, l'autore merita anche meno di essere approvato, è che egli vuol ricondurre questa tendenza dello spirito a spiegare i fatti che non ci sono familiari assimilandoli a quelli che lo sono, ad un'altra tendenza secondo lui più fondamentale, cioè a identificare con l'ordine di genesi delle nostre idee sulle cose l'ordine di genesi delle cose stesse. La supposizione della identità di questi due ordini (supposizione di cui egli mostra un esempio nel principio di Spinoza che l'ordine e la connessione delle idee sono gli stessi che l'ordine e la connessione delle cose) è una di quelle che, implicitamente o esplicitamente, si trovano alla base di ogni speculazione metafisica o ontologica, e che l'autore chiama *errori strutturali* dell'intelligenza. Noi pensiamo invece che il fatto primordiale è la tendenza a spiegare i fenomeni che non sono familiari assimilandoli a quelli che lo sono (fatto istintivo comune a tutti gli uomini), e che la supposizione (propria di alcuni filosofi) che l'ordine e la genesi delle cose corrisponde all'ordine e alla genesi delle idee, non ne è, come mostreremo nel cap. 7, che una conseguenza indiretta. Quando Stallo considera come due conseguenze d'una stessa supposizione il principio di Spinoza che l'ordine e la connessione delle idee corrispondono all'ordine e alla connessione delle cose (principio che è realmente il fondamento di tutta una tendenza filosofica e non del solo sistema spinozista), e la tendenza a spiegare i fatti poco familiari e nuovamente acquisiti alla nostra conoscenza, assimilandoli ai più familiari e più anticamente conosciuti, egli scambia una vaga analogia con una identità reale. Nel principio di Spinoza si tratta d'un ordine logico, d'un'an-

al seguito del quale accade invariabilmente e che si chiama volgarmente la sua causa: e di là si conclude

teriorità e d'una posteriorità logica tra le idee (l'ordine che vi ha tra le premesse e le conclusioni), e si suppone che questo stesso ordine, questa stessa anteriorità e posteriorità, esista tra le cose stesse, perchè s'identifica il rapporto *reale* tra la causa e l'effetto col rapporto *logico* tra il principio e la conseguenza. Ma nell'altro caso non può trattarsi che d'un'anteriorità e posteriorità *cronologica*, non *logica*. E poi, perchè una supposizione meritasse il nome di *errore strutturale* dell'intelligenza (e tale dovrebbe essere realmente una supposizione che fosse il fondamento e l'origine di ogni speculazione metafisica o ontologica), non basterebbe che tutte le nozioni metafisiche o ontologiche potessero ricondursi ad essa, se non fosse inoltre uno di quei preconcetti che tutti gli uomini, filosofi o no, ammettono come dei principii evidenti per se stessi. Ma tale non è sicuramente la supposizione che l'ordine della genesi delle cose deve corrispondere all'ordine della genesi dei concetti, nè quella più generale della quale Stallo sembra considerarla come un caso particolare, e la quale egli riguarda come il fondamento ultimo di ogni speculazione metafisica, cioè «che vi ha una corrispondenza fissa tra i concetti e la loro filiazione da una parte e le cose e la loro dipendenza mutua dall'altra.» Qual è il fatto psicologico naturale, costante, necessario da cui dipende questa fatale illusione dello spirito umano, questo *errore strutturale* della nostra intelligenza? «Quest'errore fondamentale, risponde Stallo, è in gran parte dovuto a un'opinione fallace sulla funzione del linguaggio nella formazione e la fissazione dei concetti. All'ingrosso, i concetti sono la significazione delle parole; questa circostanza che le parole designano originariamente delle cose o almeno degli oggetti di sensazione e la loro azione mutua sensibile ha dato nascita a certe supposizioni ingannevoli» (quelle che l'autore chiama errori strutturali dell'intelligenza). Anche noi ammettiamo che tutte le nozioni metafisiche non sono che uno sviluppo di certi errori strutturali dell'intelligenza: ma questi secondo noi sono dei fenomeni connaturati allo spirito umano, dei fatti permanenti, necessari, istintivi, degli errori che tutti am-

alla necessità di rimontare più alto, sino alle essenze e alla costituzione intima delle cose, per trovare la

mettiamo o siamo inclinati ad ammettere come delle verità evidenti per se stesse. È un fatto istintivo quest'obbiettivazione spontanea delle nostre sensazioni, questa costruzione di un mondo materiale indipendente dagli esseri senzienti, formato di oggetti aventi grandezza, forma, colore e tutti gli altri attributi che non appartengono se non alle sensazioni stesse, mondo di cui nondimeno tutti gli uomini ammettono o hanno la più forte tendenza ad ammettere la realtà come una verità evidente per se stessa. È un fatto istintivo questa tendenza ad assimilare le sequenze tra i fenomeni che non ci sono familiari a quelle che lo sono; ed è ammesso o si ha una forte tendenza ad ammettere come una verità evidente per se stessa che una delle prime sequenze si spiega e si comprende quando è assimilata a qualcuna delle seconde e che invece è inesplicabile e incomprensibile tutte le volte che quest' assimilazione non è possibile. È da questi ed altri simili errori ammessi come verità evidenti per se stesse, da questi ed altri simili fatti istintivi (che noi d'altronde cercheremo di dedurre dalle leggi generali dello spirito) che deriva tutta la metafisica; è solo così che noi possiamo vedere in essa una fase necessaria della evoluzione naturale del pensiero umano. Noi sentiamo quanto sarebbe artificiale una teoria che vedesse in questo prodotto naturale dello sviluppo del pensiero, al cui punto di partenza si trovano le illusioni naturali di cui abbiamo parlato, una semplice conseguenza di certe opinioni fallaci sulla funzione dei termini generali.—Daltronde sarebbe impossibile di ricondurre, se non d'una maniera troppo forzata, tutti i sistemi e tutte le nozioni della metafisica alla supposizione «che vi ha una corrispondenza fissa tra i concetti e la loro filiazione da una parte, e le cose e la loro dipendenza mutua dall'altra.» Su questa supposizione propriamente non è fondato che il sistema di Hegel e gli altri sistemi congeneri, cioè quelli che realizzano le nozioni astratte e generali, e introducono fra di esse un incatenamento logico continuo, in modo che la genesi o lo sviluppo della conoscenza s' identifica con la genesi o lo sviluppo delle cose stesse. Ma siccome Stallo è stato

causa vera, la causa che non è solamente seguita dall'effetto, ma che lo produce.» E altrove «Era impossibile che si pervenisse in una fase molto primitiva del progresso del pensiero umano, a questa convinzione che la conoscenza delle successioni e delle coesistenze dei fenomeni è la sola che ci sia accessibile. Gli uomini non hanno mai cessato di sospirare presso qualche altra conoscenza nè di credere che vi siano pervenuti, e che, una volta acquisita, essa si trova essere, *di qualche maniera indefinibile*, infinitamente più preziosa che una semplice conoscenza di successioni e di coesistenze.» Ciò che ci sorprende in queste parole di Mill è che egli trova il legame, che si ammette tra la causa efficiente e il suo effetto, misterioso e tale che non può esistere fra un fatto dell'esperienza e un altro, e crede indefinibile la maniera in cui la conoscenza delle connessioni costituite da questo legame, differirebbe da quella di una semplice *congiunzione* tra fenomeni (senza *connessione*). E tuttavia il Mill non ignora i caratteri

un hegeliano, così l'hegelianismo è restato per lui il tipo unico di qualsiasi metafisica, verificandosi in questo caso ciò che egli chiama il terzo errore strutturale dell' intelligenza, per cui i fenomeni più familiari e più anticamente conosciuti divengono il tipo a cui si riconducono tutti gli altri—Prima di finire questa nota, aggiungerò che questa tendenza del nostro spirito a riguardare i fatti familiari come intelligibili per se stessi e a ricondurvi tutti gli altri per ispiegarli, è stata più o meno bene intravista da tanti altri filosofi (quantunque non ne abbiano riconosciuta tutta la portata), fra cui basterà d'indicare Malebranche (*Ric. della ver.* l. 2. p. 2. c. 2.), Condillac (*Sag. orig. conosc. umane.* Del met. c. 1.), Degenerando (*Stor. compar. dei sist. di filos.* — opera che contiene molte giuste e utili considerazioni sulla natura della speculazione metafisica — 1. ed. t. 2. p. 501), Schopenauer (*Il mondo come vol. e rappresent.* trad. franc. v. 1, p. 201).

per cui il legame ch'egli dichiara misterioso e indefinibile può definirsi; egli sa ciò che distingue la connessione tra la causa efficiente e il suo effetto da una semplice sequenza invariabile, cioè la capacità della causa a *spiegare* l'effetto e la pretesa conoscibilità a priori e il legame necessario; e sa pure che questi caratteri noi li attribuiamo naturalmente, o siamo inclinati ad attribuirli, a certe sequenze tra fenomeni che non si distinguono dalle altre che per la loro grande familiarità, qualè quella tra la volizione e il movimento voluto, che serve di base alla più parte delle spiegazioni metafisiche (1).

(1) V. Log. l. 3. c. V. par. 9, Filos. di Hamilt. cap. XVI, cap. XXVI. cap. XXVIII verso la fine, ecc. In questi luoghi Mill riconosce che i partigiani delle cause efficienti (e della volontà come causa efficiente) attribuiscono ad esse i caratteri indicati. A dir vero, egli non definisce mai il concetto di causa efficiente, non dice mai in che si distingue da quello di un semplice antecedente di una sequenza invariabile. Di più egli è lungi dal riconoscere che questo concetto non è un' invenzione dei metafisici, ma è il concetto spontaneo che lo spirito umano si forma della causalità. Nella sua profonda analisi della causazione, che la riduce a una semplice sequenza invariabile, ciò di cui egli non sembra accorgersi è che la sua analisi si applica alla nozione scientifica della causazione, non alla nozione spontanea e popolare. È come quando analizzando il concetto di materia, ch'egli riduce, come si sa, a sensazioni e possibilità di sensazioni, egli pretende che nell'idea volgare e *naturale* dei corpi non vi sia altro che questo. Mill è certamente il più grande rappresentante dell'empirismo dopo Hume: questi mette in conflitto i risultati della riflessione filosofica con le credenze naturali, e giunge così allo scetticismo; il primo nega la differenza fra gli uni e le altre. Per salvarsi dallo scetticismo, non bisogna negare questa differenza, ma spiegare l'origine delle ultime, ciò che mostrerà al tempo stesso che esse non hanno alcun valore obbiettivo.

§ 3. Qualunque la filosofia oggi predominante releghi esclusivamente le cause efficienti nella regione dell'inconoscibile, e faccia così dell'efficienza causale ossia del rapporto tra la causa efficiente e il suo effetto qualche cosa che differisce *toto genere* da qualsiasi rapporto causale conosciuto cioè da qualsiasi sequenza tra fenomeni (ed è perciò che l'efficienza causale può sembrare un legame *misterioso* e *indefinibile*); ciò non pertanto un po' di riflessione renderà evidente che, benchè lo spirito umano, a un certo grado dello sviluppo della nozione di efficienza causale, pervenga naturalmente a non ammettere se non delle cause efficienti assolutamente metaempiriche, vale a dire tali che l'esperienza non potrebbe esibirne alcun esempio nè alcun tipo, pure la nozione stessa di queste cause metaempiriche non può avere la sua base e la sua radice che nelle idee delle causazioni empiriche e fenomenali che noi conosciamo. Noi abbiamo già osservato che la dottrina *positivista* sulle cause efficienti, secondo la quale queste sarebbero reali, ma inaccessibili alla nostra conoscenza, è logicamente priva di base e contraria ai principî fondamentali della filosofia dell'esperienza: se l'esperienza non ci presenta che delle semplici sequenze invariabili, se non vi ha alcun caso in cui noi possiamo osservare la efficienza causale o, come dice Comte, il modo essenziale di produzione dei fenomeni, che cosa proverà che, oltre agli antecedenti delle sequenze invariabili che noi osserviamo, vi hanno ancora delle cause efficienti? che vi ha un' efficienza causale, un modo essenziale di produzione, distinto da una semplice sequenza invariabile di fenomeni, che è il solo rapporto causale di cui noi abbiamo potuto costatare l'esistenza? E donde avrebbe potuto venirci la nozione di efficienza causale o di modo essenziale di produzione distinto dal semplice rapporto di sequenza invariabile, e quella di causa efficiente distinta dal semplice ante-

cedente di una tale sequenza, se non vi ha nella nostra esperienza alcun rapporto di sequenza che ci abbia dato l'impressione di un'efficienza causale, alcun antecedente che ci abbia dato l'impressione di una causa efficiente? Questa dottrina adunque lascia la nozione di causa efficiente ingiustificata e ingiustificabile al punto di vista ontologico, inesplicata e inesplicabile al punto di vista psicologico, ed essa non sembra ammissibile, che sinchè si riguarda questa nozione come una cosa sì naturale che non occorre discuterne il valore o ricercarne l'origine: il difficile è di comprendere la necessità di una tale discussione e di una tale ricerca, ma, compresala una volta, diviene evidente che l'idea di causa efficiente (qualunque sia il suo valore obbiettivo) non può avere la sua sorgente che nell'esperienza, a meno di supporre che in questo caso particolare lo spirito proceda eccezionalmente per un cammino diverso da quello che egli segue nell'acquisizione di tutte le sue altre idee. Ne segue che qualsiasi causa efficiente metaempirica lo spirito umano concepisca, conoscibile o inconoscibile, per quanto si supponga differente dalle cause efficienti empiriche, deve in ultima analisi modellarsi sul tipo di queste, perchè la nozione di causa efficiente non ne è originariamente che una generalizzazione, e perciò i caratteri che definiscono la nozione generale di causa efficiente (caratteri che devono ritrovarsi in tutte le forme e applicazioni particolari di essa, anche le più lontane dalla sua origine) non possono essere altra cosa che i caratteri comuni alle nozioni di queste cause efficienti empiriche particolari da cui essa è stata dedotta.

Ora una causa efficiente empirica non essendo che l'antecedente di una sequenza molto familiare, per conseguenza sono le particolarità proprie alle idee delle sequenze molto familiari che costituiscono i caratteri essenziali per cui l'idea di causa efficiente si definisce,

o per cui una causa efficiente si distingue da un semplice antecedente di una sequenza invariabile. La prima particolarità è, come abbiamo detto, che le sequenze familiari sembrano perfettamente naturali e comprensibili per se stesse, in altri termini che i loro antecedenti sembrano *spiegare* (nel senso popolare della parola *spiegazione*) i loro conseguenti, o esserne la ragion sufficiente, mentre al contrario le sequenze non familiari sembrano strane e incomprensibili, e pare che vi sia bisogno per comprenderle dell'intervento di un intermediario esplicativo, per cui esse possano venire ricondotte e assimilate ad alcuna delle sequenze più familiari. Così il primo carattere del *nexus* tra la causa efficiente e il suo effetto, che distingue una causa efficiente da un semplice antecedente di una sequenza invariabile, è che la causa efficiente non si limita a esser seguita costantemente dall'effetto, ma *spiega* quest'effetto o ne è la ragion sufficiente. ed è anche capace di servire da intermediario esplicativo di quelle sequenze invariabili il cui antecedente non è una causa efficiente, cioè non *spiega* il suo conseguente o non ne è la ragion sufficiente, ma ha con questo un semplice rapporto di *congiunzione* senza *connessione*—Un altro carattere del *nexus* tra la causa efficiente e il suo effetto è la *necessità:* non solo noi sappiamo che la causa è seguita dall'effetto, ma sentiamo che essa *deve* esserne seguita. La necessità, come abbiamo notato, non è propriamente che una modalità dei nostri giudizii, e non è che per una sorta di metafora che si trasporta alle cose stesse: noi diciamo un fatto *necessario*, come diciamo una cosa *bella* o un'azione *buona;* questi attributi sono relativi al soggetto percepente e giudicante, e non avrebbero significato senza questa relazione. Attribuendoli alle cose stesse, noi vogliamo dire semplicemente che l'impressione del soggetto percepente e giudicante non è arbitraria e ac-

cidentale, ma che essa è costante, e che noi ci attendiamo naturalmente da tali cose che esse devono produrre tali impressioni. Così il *legame necessario* tra la causa e l'effetto si riduce al sentimento di necessità che accompagna il nostro pensiero, quando noi giudichiamo che tal causa sarà seguita da tale effetto. Questa necessità, che noi sentiamo nel nostro pensiero e che trasportiamo nelle cose stesse che ne sono l'oggetto, consiste, come abbiamo detto, in uno stretto legame fra le nostre idee, che può giungere sino al punto da rendere queste idee affatto inseparabili, quando diciamo che la necessità è *assoluta:* nel nostro caso in verità la necessità non è assoluta, cioè tale che il contrario sia assolutamente impensabile, ma è il più alto grado di necessità che possa trovarsi in un legame tra idee formato dall' esperienza per le leggi dell' associazione. È evidente che questo grado di necessità deve accompagnare quelli che sono stati formati dalle sequenze più familiari. Noi abbiamo visto che le sequenze familiari producono delle associazioni sì forti tra le nostre idee, che il nostro pensiero non può se non con difficoltà dare al fenomeno conseguente un antecedente diverso dall'abituale: è così che noi pensiamo, o siamo naturalmente inclinati a pensare, che è *necessario* (e i filosofi hanno spesso dichiarato che è una *verità necessaria*) che il movimento della materia inanimata deve essere causato da un movimento anteriore di un' altra materia a contatto, che la causa che fa cominciare un movimento nella materia non può essere che lo spirito, che l' appropriazione di mezzi ad un fine non può essere che l' opera di un' intelligenza, ecc. Se la ripetizione frequente delle esperienze può avere la conseguenza di rendere inconcepibile il conseguente senza l' antecedente familiare e di far sembrare *necessario* che esso si produca al seguito di questo solo antecedente, a più forte ragione potrà avere quella di

rendere inconcepibile l'antecedente senza il conseguente familiare, e far sembrare *necessario* che questo si produca al seguito di quello, poichè gli stessi effetti possono essere determinati da cause differenti, ma le stesse cause determinano sempre gli stessi effetti.

Alla necessità del rapporto tra la causa efficiente e il suo effetto è legato un altro carattere, cioè che questo rapporto sembra una conoscenza razionale, indinpendente dall'esperienza, in una parola una conoscenza a priori. Si sa in effetto che la più parte dei filosofi vedono nella necessità di una proposizione la prova che questa proposizione non è un risultato dell'esperienza, ma una conoscenza a priori—ciò che, come mostreremo altrove, non è un semplice pregiudizio filosofico, ma una credenza naturale—.Questo carattere dell'apriorità, dell'evidenza razionale, sembra talmente proprio al *nexus* tra lacausa efficiente e il suo effetto, che Hume e i filosofi scozzesi hanno negato la possibilità di conoscere le cause efficieenti, perchè indipendentemente dall' esperienza, cioè a priori, non si potrebbe prevedere che una data causa sarà seguita da un dato effetto. Ora il proprio delle sequenze familiari è che esse sembrano conoscibili a priori, per la loro evidenza intrinseca e indipendentemente dall'esperienza. Lo stesso Hume dice: «Quando si tratta di avvenimenti coi quali ci siamo familiarizzati sin dalla nostra nascita.... noi siamo inclinati a crederci capaci di scoprire questi effetti per il semplice uso della ragione, senza invocare il soccorso dell' esperienza. Noi ci facciamo anche illusione sino a credere che, quando non facessimo che comparire a questo mondo all'ora che è, noi potremmo pertanto giudicare, al primo colpo, che una palla essendo spinta contro un' altra, la metterebbe in movimento, e pronunciare su ciò con certezza, senz' aver bisogno d'attendere l'avvenimento». (1) E in effetto, nel

(1) *Saggio* 4.

cap. 3. abbiamo citati parecchi autori, i quali pensano che la comunicazione del movimento da un corpo ad un altro per mezzo dell'impulsione è una verità a priori, che si può conoscere, come dice Hume, « per il semplice uso della ragione, senza invocare il soccorso dell'esperienza». I sostenitori della teoria volizionale della causazione ammettono pure che noi abbiamo immediatamente la coscienza del potere della nostra volontà a mettere in movimento le nostre membra (1), e i loro avversari, come Hume e Mill (2), mostrano contro di essi che questo potere si conosce come tutti gli altri fatti per l'esperienza, e non anteriormente ad essa, come suppone la dottrina che la volontà è una causa efficiente. Il Mill conviene tuttavia che è « una credenza naturale all'uomo » che esso si conosce indipendentemente dall'osservazione e che noi ne abbiamo direttamente coscienza come vuole la teoria volizionale (3). E ciascuno, io credo, potrà osservare in se stesso che è veramente così, cioè che ci sembra che la prima volta che abbiamo voluto, avremmo potuto prevedere, anteriormente all' esperienza, che le nostre membra avrebbero eseguito l'azione voluta, come ci sembra che la prima volta che abbiamo visto un corpo urtarne un altro, avremmo potuto prevedere, anteriormente all'esperienza, che il corpo urtato si sarebbe messo in movimento. Lo stesso che dell'impulsione e del movimento volontario può dirsi di tutte le sequenze molto familiari: tutte quelle che hanno un'importanza qualsiasi al punto di vista filosofico, hanno trovato dei filosofi che, conformandosi alla tendenza spontanea del nostro spirito, hanno negato l' origine empirica delle proposi-

(1) V. cap. 2. § 21.

(2) Hume *Saggio* 7, Mill *Log.* l. 3. c. 5. § 9 e ***Filos di Hamilton*** c. 16.

(3) Mill *Filos. di Hamilton* c. 16. trad. franc. pag. 351.

zioni corrispondenti. Così secondo la scuola scozzese e altri filosofi è una verità a priori, e non una generalizzazione dell'esperienza, il principio su cui è fondato l'argomento teleologico (cioè che, come abbiamo detto sopra, l' appropriazione di mezzi ad un fine non può essere che l'opera d'un'intelligenza, o, come dice Reid, che « i segni evidenti dell' intelligenza e del disegno nell' effetto provano un disegno e un' intelligenza nella causa ») (1). Ciò che implica che è una verità a priori, e non una generalizzazione dell'esperienza, che l'essere intelligente ha il potere di coordinare, nel suo pensiero, dei mezzi ad un fine, e di effettuare nella realtà questa coordinazione (2).

(1) Reid *Saggi sulle facoltà intellett.* Saggio 6. c. 6. Galluppi *Saggio filos.* t. 5. par. 61, ecc.

(2) In un senso, è vero che una sequenza il cui antecedente è considerato come causa efficiente, è una conoscenza a priori, anteriore all'esperienza. Quelle che Bacone chiama *anticipazioni dell'esperienza*, non sono, quando è quistione delle cause dei fenomeni, che queste sequenze spinte al più alto grado di generalizzazione, cioè applicate alla spiegazione universale della natura. È possibile che le leggi primitive della natura, le vere leggi di causazione, siano tutte delle acquisizioni laboriose della scienza: ma una sequenza il cui antecedente è considerato come una causa efficiente non può essere una scoverta scientifica: le conoscenze di quest' ordine sono anteriori alla scienza, e fanno parte del patrimonio comune di ogni intelligenza umana; la loro evidenza è una luce *che illumina ogni uomo che viene in questo modo.* Il poeta dice: felice chi può conoscere le cause delle cose! ma non: chi può conoscere le leggi secondo cui le cause sono legate agli effetti. La capacità di una data causa a produrre un dato effetto si presuppone come qualche cosa di anticipatamente noto, come la matematica presuppone la conoscenza degli assiomi; il problema della scienza non è, secondo il poeta, e secondo il primo impulso che porta l'uomo alle ricerche scientifiche, quello di costatare le leggi di causazione che governano la successonei

§ 4. Ora noi siamo in grado di rispondere ad una obbiezione, la quale è, crediamo, il più forte ostacolo che impedisca di riconoscere l'origine empirica della nozione di causa efficiente, quale noi l'abbiamo esposta. Se la causa efficiente, secondo la prima idea che lo spirito se ne forma spontaneamente, non è altra cosa che l'antecedende di una sequenza molto familiare, qual è il fondamento della dottrina dominante che tutte le sequenze tra fenomeni, anche le più familiari, sono inesplicabili e incomprensibili, dottrina alla quale noi stessi ci siamo conformati nel 1 cap. di questo scritto? Questa dottrina non è soltanto ammessa da quelli che relegano le cause efficienti nella regione dell'Inconoscibile: così tutti i filosofi ci dicono che la comunicazione tra lo spirito e il corpo è il mistero più incomprensibile che ci presenti la natura, non esclusi quelli che spie-

dei fenomeni — queste non sono un problema, si hanno per preconosciute — ma quello di rimontare da un effetto dato alla causa o al concorso di cause che hanno dovuto produrlo, secondo i legami tra le cause e gli effetti anticipatamente conosciuti. Non mancano anche oggi dei filosofi che parlano come se essi ammettessero ancora, senza alcuna restrizione, quest'idea così naturale ai primi albori della ricerca scientifica. Essi dicono che il metodo della scienza consiste ad andare sia dalle cause agli effetti (il metodo che Gioberti chiama *ontologico*), sia dagli effetti alle cause, come se le leggi delle connessioni tra le cause e gli effetti fossero delle cose fuori quistione, e che s'intendono da se stesse. L'idea che questi filosofi si formano del metodo sperimentale è sì confusa che lo identificano con l'ultimo, quello che va dagli effetti alle cause, mentre il metodo sperimentale, nel senso più stretto, va piuttosto dalle cause agli effetti, realizzando certi fenomeni per vedere quali altri fenomeni ne seguiranno. Il vero carattere distintivo del metodo sperimentale è che per esso le leggi di causazione non sono un assioma, come per il metodo aprioristico e metafisico, ma il problema che la scienza si propone di risolvere, per la sola osservazione e senza alcuna anticipazione sull'esperienza.

gano tutti i fenomeni assimilandoli agli atti della nostra volontà, nè quegli altri che vedono in questi atti stessi l'unico tipo che abbiamo per formarci l'idea di causa efficiente. Nè l'attività interiore dello spirito sembra meno misteriosa dell'azione dello spirito sul corpo a quelli stessi che vedono in questa attività l'esempio più perspicuo di una efficienza causale, o di una connessione tra fenomeni che è qualche cosa di più che una semplice congiunzione: così il Galluppi non cessa di ripetere che il come della nostra attività interna è un mistero, che noi ignoriamo come si producano questi atti dello spirito, ai quali non pertanto egli ricorre costantemente per mostrare contro di Hume che noi abbiamo la conoscenza diretta di cause efficienti e di una connessione tra fenomeni che non è una semplice congiunzione (1). Infine quegli stessi filosofi, che considerano l'impulsione come una causa efficiente, e come la sola causa efficiente concepibile del movimento (almeno tra le azioni puramente fisiche), dichiarano che il come della comunicazione del movimento nella collisione tra due corpi è anch'esso un mistero, e che l'impulsione è così incomprensibile che qualsiasi altro fenomeno. Locke, p. e., dice: «Riguardo alla comunicazione del movimento, per cui un corpo perde altrettanto movimento che un altro ne riceve. . . . . noi non concepiamo altra cosa per ciò che un movimento che passa da un corpo ad un altro corpo, il che è, io credo, così oscuro e così inconcepibile che la maniera in cui il nostro spirito mette in movimento o ferma il nostro corpo per il pensiero».... (2). E d'Alembert domanda: Abbiamo forse un'idea più netta

(1) V. t. 1, par. 105, t. 2, par. 77, t. 5, par. 14, 97, ecc.
(2) L. 2, capo 23, par. 28.

della virtù per la quale i corpi si urtano che di quella per cui si attirano? (1).

Quando un filosofo afferma che un fenomeno è la causa efficiente di un altro fenomeno, (p. e. la volizione del movimento delle nostre membra), ma che il modo come la causa produce l' effetto è incomprensibile, egli enunzia, in sostanza, una vera contraddizione. Noi non concepiamo infatti altra differenza tra la causa *fisica*, (come dicono gli Scozzesi) e la causa *metafisica* o efficiente, se non che mentre tra la prima e il suo effetto la connessione è soltanto mediata, cioè vi ha bisogno di un anello intermedio, di un *intermediario esplicativo*, per passare dalla causa all'effetto, invece tra la causa efficiente e il suo effetto la connessione è immediata, dalla causa si passa tosto all'effetto senza bisogno dell'intervento di questa terza cosa, che noi chiamiamo un intermediario esplicativo. Ma dire che è incomprensibile come il movimento delle nostre membra si produca al seguito della volizione, è dire che vi ha tra i due fenomeni una terza cosa da noi ignorata che li mette in una connessione mediata, una terza cosa che, se noi potessimo conoscerla, sarebbe l' intermediario esplicativo della sequenza tra questi due fenomeni, che, per difetto di questa conoscenza, ci resta attualmente incomprensibile. Nell'assenza di questa terza cosa il movimento non seguirebbe alla volizione; e noi possiamo concepire o che la volontà sia soltanto la causa remota del movimento del corpo, agendo su questa terza cosa la quale, dopo aver subita quest'azione, agisca essa stessa sul corpo e sia la causa prossima del movimento — nel qual caso sarebbe l'azione di questa terza cosa, e non la volizione, la causa efficiente del movimento —; ovvero che la volontà concorra essa

(1) *Elem. di filos.* XVII.

stessa direttamente alla produzione del movimento, ma vi sia pure simultaneamente bisogno, perchè esso sia prodotto, del concorso di questa terza cosa — nel qual caso la volontà non sarebbe nemmeno la causa efficiente del movimento, perchè la causa deve contenere tutto ciò che è sufficiente per produrre l' effetto. — L'affermare che un fenomeno è la causa efficiente di un altro fenomeno e al tempo stesso che noi non comprendiamo come il secondo fenomeno si produca al seguito del primo, è così contraddittorio come l'affermare che la sequenza tra due fenomeni si comprende da se stessa senza bisogno d'un intermediario esplicativo, e al tempo stesso che l'uno di questi due fenomeni non è la causa efficiente dell' altro. Come esempio di questa seconda specie di contraddizione ricordiamo la dottrina di Leibnitz sulla comunicazione del movimento per l'impulsione: mentre egli trova la sequenza tra l'impulsione e il movimento perfettamente naturale e intelligibile in se stessa, egli nega allo stesso tempo qualsiasi azione reale di un corpo su di un altro, e ammette che il corpo che ha ricevuto l'impulso si muove per l'energia propria a lui innata e non perchè la forza gli sia stata comunicata dal corpo impellente, quest'apparente comunicazione del movimento non essendo che l'effetto di un'armonia prestabilita. Leibnitz non é meno incoerente, quando, dopo aver negato allo spirito l'efficacia di produrre i movimenti del corpo, eleva non pertanto nel suo sistema l'azione volontaria a spiegazione universale delle cose, la dottrina delle monadi fondandosi sull'idea che non vi ha altro principio attivo, altra forza motrice, che l'anima, ed essendo quindi una forma della spiegazione *volizionale*, altrettanto che la dottrina dell'armonia prestabilita, che fa dell'azione della divinità l'intermediario esplicativo di tutti i fenomeni. È evidente che sotto questo riguardo nel sistema delle cause

occasionali vi ha la stessa contraddizione che in quello dell'armonia prestabilita. E questa contraddizione esiste al fondo nelle dottrine di tutti i filosofi che, mentre dichiarano che l'azione della volontà è, come ogni altra forma dell'azione reciproca tra lo spirito e il corpo, il più incomprensibile dei fenomeni, se ne servono al tempo stesso come di spiegazione di tutte le altre azioni della natura. Tutte queste contraddizioni dei sistemi filosofici non sono che le manifestazioni di una sorta di antinomia della intelligenza umana, per cui le sequenze che ci sono le più familiari, ci si mostrano al tempo stesso sotto due aspetti contrari, come le più intelligibili di tutte e come le più misteriose.

È uno dei più strani e nondimeno dei più costanti fenomeni dello spirito umano, che la scienza, mentre fa comprendere quei fatti che nel periodo prescientifico sembrano i più sorprendenti e incomprensibili, rende al contrario sorprendenti e incomprensibili quelli che nel periodo prescientifico — sia nella storia della specie che dell'individuo — sembrano i più naturali ed intelligibili. Noi conosciamo sì bene, dice d'Alembert, le cause dell'arcobaleno, e ignoriamo perchè una pietra cade! Gli ecclissi, i terremoti, la folgore, tutti i fenomeni della terra, del cielo o dell'atmosfera, che l'uomo della natura riguarda come misteriosi, e attribuisce perciò a delle azioni soprannaturali, finirono o finiranno senza dubbio di essere dei misteri per la scienza: il peso, la coesione dei corpi solidi, la comunicazione del movimento per l'urto, l'attività interna dello spirito e la sua azione sul corpo, tutti i fenomeni in una parola che l'uomo riguarda naturalmente come perfettamente intelligibili e non aventi bisogno di spiegazione, diventano per la riflessione scientifica dei misteri impenetrabili. La scoverta dell'attrazione universale, mentre svelava il meccanismo dei movimenti celesti, rendeva incomprensibile la caduta d'una pietra: perciò si disse di Newton ch'egli aveva scoverto gli abissi dell'ignoranza umana. Perchè la caduta dei gravi, questo fenomeno dei più familiari e perciò intelligibilissimo nel periodo prescientifico, diviene incomprensibile sottoposto alla riflessione scientifica? Noi l'abbiamo detto: perchè esso viene ricondotto all'attrazione universale tra le molecole, fenomeno che non ci è punto familiare. È sopratutto per questo risultato costante della scienza di ricondurre i fenomeni che ci sono molto familiari ad altri che non lo sono niente del tutto, che i fatti naturalmente intelligibilissimi, perchè familiari, diventano incomprensibili per gli spiriti che hanno ricevuto gl'insegnamenti della scienza. In verità questi fatti non perdono interamente, nel periodo scientifico, la loro intelligibilità primitiva, le suggestioni della vita di tutti i giorni essendo, come dice Mill, più forti che quelle della riflessione scientifica. Questi fenomeni ci presentano così due facce opposte: noi crediamo di comprenderli assai bene, sinchè li guardiamo alla *luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo*, la quale ce li mostra sotto il loro aspetto consueto: ma ci sembra di non comprenderli più quando li guardiamo al lume della riflessione scientifica, che ce li mostra sotto un aspetto nuovo ed insolito.

Ci sembra che questo fatto abbia bisogno di essere dimostrato in particolare, e cominceremo perciò dall'esaminare l'*incomprensibilità* della produzione del movimento per la volizione.

§ 5. La volontà cessa di essere riguardata come causa efficiente del movimento delle nostre membra, o, ciò che è lo stesso, la produzione del secondo di questi fenomeni al seguito del primo diventa incomprensibile, dacchè si è riconosciuto che i fenomeni in realtà si

producono in un modo differente dall'idea primitiva che l'uomo naturalmenre se ne forma. Noi dobbiamo in primo luogo osservare che la generalizzazione spontanea della costante sequenza tra la volizione e il movimento non è, come tutte le altre induzioni volgari tirate dalle esperienze più familiari, che una semplice generalizzazione empirica, mancante della precisione e del rigore di una vera legge scientifica. I limiti a cui noi vediamo sottoposta l'efficacia della volontà basterebbero a concluderne, dopo che la riflessione si è portata su questo soggetto, che le condizioni dell'azione volontaria sono più complesse di quelle che la generalizzazione empirica comprende, e che questa ci lascia in un'ignoranza completa sulle vere leggi e il processo reale secondo cui i fenomeni si producono. Perchè le membra del paralitico non obbediscono al comando della volontà come quelle dell'uomo sano? Ciò indica che vi hanno al di fuori della volontà altre condizioni, dalla cui presenza o assenza dipende che il movimento si produca o no al seguito della volizione. Anche nello stato di sanità, i limiti tra cui l'impero della volontà è circoscritto, per cui, mentre la volizione può muovere certi organi, non può muoverne invece certi altri, non indicano forse anch'essi che vi hanno certe condizioni dalla cui presenza o assenza dipende l'efficacia o l'inefficacia della volontà sopra un organo determinato, condizioni che restano al di là della legge empirica volgare sulla relazione tra la volontà e il movimento? (1) Delle riflessioni di quest'ordine, tendenti a mostrare che le leggi e il meccanismo dell'azione volontaria restano ignote alla generalizzazione empirica volgare, bastano per concluderne che la volontà non può essere la causa efficiente del movimento delle nostre membra, perchè essa

(1) Cfr. Hume Saggio 7. parte 1.

o non ne è la causa immediata o non ne è almeno la causa completa; e che la produzione dell'uno di questi fenomeni al seguito dell'altro non è un fatto che si comprende perfettamente da se stesso, come sembra naturalmente allo spirito che non ha ancora sottoposto questo fatto alla riflessione scientifica. Ma v'ha di più: ciò che la scienza ci apprende di questo meccanismo dell'azione volontaria, di cui le riflessioni precedenti ci fanno sospettare l'esistenza, senza poter determinarne la natura, ci mostra, non solo che la produzione del movimento al seguito della volizione non è un fatto che si comprende da se stesso, ma ancora che, i fatti parziali in cui il fatto totale si decompone essendo essi stessi incomprensibili, la spiegazione scientifica di questo fatto, lungi d'introdurre degl'intermediari esplicativi che lo facciano comprendere, lo rende assolutamente incomprensibile.

Si sa in effetto che la volontà non agisce direttamente sulle nostre membra, e che l'azione di un meccanismo appropriato è necessaria, affinchè il movimento ordinato dalla volontà sia eseguito. Se le parti che costituiscono questo meccanismo non fossero nello stato normale, se esse non avessero accumulato della forza per mezzo della nutrizione (poichè la volontà potrebbe far prendere un'altra forma alla forza già preesistente, ma non crearla), il movimento, quantunque ordinato dalla volontà, non potrebbe prodursi. Il volere non può che dare la prima impulsione a questo meccanismo: fra la volizione e la produzione del movimento voluto si pone una serie numerosa di azioni intermediarie, la quale si svolge d'una maniera puramente automatica e all'insaputa della coscienza. Si ammette dai fisiologi che le prime parti che entrano in attività, al seguito della volizione, sono dei gruppi di cellule di sostanza nervosa, situate nella porzione anteriore della corteccia

degli emisferi cerebrali; di là l'azione si propaga, per mezzo di certi nervi, ad altri centri motori subordinati, ed indi ad altri nervi, dai quali eccitati un gran numero di muscoli si mettono in contrazione, ed è così che è finalmente determinato il risultato ultimo, cioè l'esecuzione del movimento voluto. S'ignora di che natura sia il cangiamento materiale che ha luogo nei centri nervosi e nei nervi motori mentre essi sono in funzione: ma si suppone che esso consista in un movimento molecolare. Se dunque la volontà produce direttamente qualche movimento, esso non è certamente il movimento voluto delle membra, ma un altro movimento che non ha con questo alcuna somiglianza, cioè un movimento molecolare in qualche parte della corteccia cerebrale: ora è evidente, che la volontà non potrebbe *spiegare* l'effetto più mediato e più lontano, cioè il movimento delle membra che essa concepisce e vuole, se non in quanto essa potesse spiegare lo effetto prossimo e immediato, cioè il movimento molecolare che essa non concepisce nè vuole. In questa catena di fenomeni successivi, che va dalla volizione al movimento voluto, non vi ha un legame tra i due anelli estremi, se non in quanto gli anelli intermediari sono legati fra di loro e con l'uno e l'altro di questi estremi. Non si può passare da un estremo all' altro senza fare tutti i passi intermediari: se vi ha un sol passo che noi non possiamo fare, non vi ha passaggio possibile dal punto di partenza al punto di arrivo; se il filo della spiegazione è interrotto in un sol punto, non vi ha più legame tra il primo antecedente e il conseguente ultimo, l'uno di questi due fatti non può spiegare l'altro. Ora vi ha certamente un passo che noi non possiamo fare, vi ha almeno un punto in cui il filo della spiegazione è interrotto. Ammettiamo pure che, dato il primo effetto fisico della volizione, cioè questo cangiamento che essa immediatamente produce nei centri motori del cervello, tutti gli altri fenomeni seguenti, sino al movimento finale delle membra, si comprendano perfettamente. Ammettere ciò è supporre primo che tutti i fenomeni puramente fisici dell' azione nervosa e muscolare si producano *meccanicamente* (ogni azione fisica irriduttibile all'azione *meccanica* essendo, come abbiamo visto, *incomprensibile*); e secondo che le leggi secondo cui avviene l'azione meccanica, cioè le leggi del movimento, non abbiano niente d' incomprensibile. Di queste due supposizioni la prima non potrebbe provarsi, e la seconda mostreremo più giù che non è vera. Ma noi ammetteremo un istante queste supposizioni, per mostrare la difficoltà speciale che c'impedisce di comprendere l'azione volontaria. Questa difficoltà consiste sovratutto nel passaggio dalla volizione al suo effetto fisico immediato: ciò che sembra il più incomprensibile nell' azione volontaria è come si produca, al seguito della volizione, questo cangiamento fisico che è l' origine di tutti gli altri; come, avendo noi concepito e voluto un certo movimento, l'effetto sia, non questo movimento, ma un altro differente, che noi non abbiamo voluto nè concepito (1).

(1) Hume dice: « Gli oggetti su cui il potere della volontà si spiega immediatamente non sono i membri stessi che devono essere mossi, ma dei muscoli, dei nervi, degli spiriti animali, forse qualche cosa di più sottile e di più sconosciuto ancora, per mezzo di cui il movimento è diffuso successivamente sino a questa parte del corpo che ci eravamo immediatamente proposti di muovere. Potrebbe esservi una prova più certa che la potenza che presiede alla totalità di questa operazione, lungi di essere pienamente e direttamente conosciuta per una coscienza intima, è misteriosa e inintelligibile all'ultimo punto? L'anima vuole un certo avvenimento: tosto se ne produce un altro affatto differente, e sconosciuto a noi stessi che vogliamo. » (*Saggio* VII parte I).

Ecco dunque come il movimento volontario, che ci sembra il più evidente e naturale dei fenomeni, sinchè noi lo guardiamo, per dir così, in blocco, ci diviene strano e incomprensibile se noi cerchiamo di analizzarlo.

È su questa difficoltà che la scuola cartesiana (la quale introdusse nella filosofia moderna il concetto che il rapporto tra lo spirito e il corpo è in se stesso incomprensibile) si fondava principalmente per dimostrare che la volontà non è una ragion sufficiente del movimento. Ascoltiamo Malebranche: « Mi pare certo che la volontà degli spiriti non è capace di muovere il più piccolo corpo che vi sia al mondo: poichè è evidente che non vi ha legame necessario tra la volontà che noi abbiamo, per esempio, di muovere il nostro braccio e il movimento del nostro braccio. . . . . Perchè come potremmo noi muovere il nostro braccio? Per muoverlo bisogna avere degli spiriti animali, inviarli per certi nervi verso certi muscoli per gonfiarli e raccorciarli; perchè è così che il braccio che vi è attaccato si muove, o, secondo il sentimento di alcuni altri, non si sa ancora come ciò si fa. E noi vediamo che degli uomini che non sanno solamente s' essi hanno degli spiriti, dei nervi e dei muscoli, muovono le loro braccia, e le muovono anche con più destrezza e facilità di quelli che sanno il meglio l'anatomia. È dunque che gli uomini voglione muovere il loro braccio, e che non vi ha che Dio che lo possa o lo sappia muovere. Se un uomo non può rovesciare una torre, almeno sa ciò che bisogna fare per rovesciarla: ma non vi ha uomo che sappia solamente ciò che bisogna fare per muovere uno delle sue dita per mezzo degli spiriti animali. » (*Ric. della verità*, l. 6. p. II, c. 3) — Similmente Bayle dice: « Noi siamo tutti convinti che una chiave non potrebbe servirci per niente al aprire un forziere, se noi ignorassimo come bisogna impiegarla, e nondimeno noi ci figuriamo che la nostra anima è la causa efficiente del movimento delle nostre braccia, quatunque essa non sappia nè dove sono i nervi che devono servire a questo movimento, nè dove bisogna prendere gli spiriti animali che devono scorrere in questi nervi » (*Risposta alle quistioni d'un provinciale*, cap. 140). — Arnauld, che solitamente ammette con Malebranche l' impossi-

La sequenza tra la volizione e il movimento ci sembra naturale ed evidente, sinchè ci limitiamo a rapportare immediatamente i due fatti l'uno all'altro, senza tener conto dei fatti intermediarii: ma ci sembra strano e incomprensibile, quando il nostro pensiero sostituisce alla semplice sequenza primitiva una serie complessa di azioni, intercalando dei nuovi termini, sconosciuti nel periodo prescientifico, o in una parola quando il fenomeno, che prima appariva semplice, viene decomposto nei fenomeni elementari da cui esso risulta. Il semplice fenomeno primitivamente conosciuto, cioè la sequenza immediata tra la volontà e il movimento, sembra naturale e perfettamente comprensibile, perchè ci è familiare: il fenomeno decomposto dalla scienza sembra strano e incomprensibile, perchè i fenomeni parziali in cui esso si risolve non ci sono familiari. La spiegazione scientifica del fenomeno non è niente del tutto una *spiegazione*, nel senso popolare o metafisico della parola; mentre questa riduce ciò che non è familiare a ciò che lo è, la scienza al contrario riduce ciò che è familiare a ciò che non lo è (1).

---

bilità d'un'azione reale dello spirito sul corpo e del corpo sullo spirito, mette talora in dubbio la dottrina che *Dio non ha dato all'anima nostra la virtù reale di determinare il corso degli spiriti verso i muscoli delle parti del nostro corpo che noi vogliamo muovere*. « Qualora ciò si potesse dimostrare, non potrebbe farsi se non per la ragione che l'anima nostra non sa punto ciò che bisogna fare per muovere il nostro braccio per mezzo degli spiriti animali. » (Dissertazione sul modo in cui Dio ha fatto i miracoli dell'antica legge per il ministero degli angeli).

(1) Se l' anima sapesse ciò che bisogna fare per mettere in movimento le sue membra, quando essa vuol muoverle, cioè se noi volessimo e concepissimo le azioni intermediarie che s'interpongono tra la volizione e il movimento finale, l'azione volontaria non si troverebbe così sorprendente e incomprensibile (v. nota antecedente): perchè? perchè allora queste azioni intermediarie sarebbero assimilate alla semplice sequenza familiare tra la volizione e il movimento voluto.

È così che i fatti più familiari, che noi crediamo di comprendere perfettamente, sottomessi alla riflessione scientifica, diventano anch'essi incomprensibili (1).

§ 6. Per delle ragioni analoghe, l'azione del corpo

(1) Nel testo noi abbiamo supposto che la volontà è realmente una causa del movimento delle membra: una causa assai lontana e incompleta — come, dice Huxley, il guardabarriera che dà l'ordine d'avanzare è la causa del movimento che fa passare un treno da una stazione ad un'altra — ma sempre una causa. Ma il fenomeno potrebbe invece considerarsi da un altro punto di vista, dal quale la volontà apparirebbe come non avente a rigore alcuna influenza sul movimento che la segue. In fatti, la volizione ha, come qualsiasi fenomeno *psichico*, il suo correlativo *fisico*, da cui essa dipende. Tutto il processo dell'azione volontaria, interessante sì lo spirito che il corpo, consiste dunque in una serie di fenomeni *fisici*, intercalati da alcuni fenomeni *psichici*. Su questi fenomeni psichici di tutto il processo fisico-psichico noi possiamo fare due ipotesi: può darsi che il fenomeno psichico volizione sia esso la causa dei fenomeni fisici che costantemente lo seguono o faccia almeno parte di questa causa; ma può darsi invece che la causa sufficiente dell'apparizione di questi fenomeni sia il correlativo fisico del fenomeno psichico volizione, conformemente alle leggi di successione dei fenomeni puramente fisici. In quest'ultimo caso il fenomeno psichico sarebbe semplicemente un epifenomeno che accompagna il processo fisico, il quale si svolgerebbe affatto indipendentemente da esso. Allora nella spiegazione del processo fisico-psichico dell'azione volontaria s'incontrerebbero due ordini d'incomprensibilità: vi sarebbero le incomprensibilità comuni a tutte le azioni fisiche, la successione dei fenomeni fisici essendo così inesplicabile in questo caso come in tutti gli altri; e vi sarebbe inoltre la incomprensibilità particolare al caso, dell'apparizione di certi fenomeni psichici al seguito di certi fenomeni fisici. Così la incomprensibilità particolare dell'azione volontaria si risolverebbe nella incomprensibilità di cui passiamo a parlare nel testo, cioè in quella dell'azione del corpo sullo spirito (invece che dello spirito sul corpo).

sullo spirito diviene non meno misteriosa che l'azione dello spirito sul corpo. Tyndall dice: (1). Il problema della connessione tra lo spirito e il corpo *è così insolubile nella forma moderna che lo era avanti l'epoca delle ricerche scientifiche*. La correlazione tra lo stato molecolare del cervello e il pensiero è semplicemente empirica: non è possibile tra i due fatti una deduzione logica, non possiamo passare per il ragionamento da un fenomeno all'altro (2). I due fenomeni si producono insieme, ma non sappiamo perchè: noi ignoriamo assolutamente quale sia il legame tra il fatto fisico e il fatto di coscienza di cui il primo è il concomitante costante, non possiamo scoprire tra di essi alcuna connessione necessaria. « Voi potrete rispondere, egli aggiunge, che molte deduzioni della scienza hanno questo carattere d'empirismo; la deduzione p. e. che una corrente elettrica circolante in una direzione data farà deviare l'ago calamitato in una direzione definita; ma i due casi differiscono in ciò, che se non si può dimostrare l'influenza della corrente sull'ago si può almeno figurarsela, e noi non abbiamo alcun dubbio che si finirà per risolvere meccanicamente il problema; mentre non si può figurarsi il passaggio dallo stato fisico del cervello ai fatti corrispondenti del sentimento ».

Noi non possiamo convenire con Tyndall che il pro-

(1) *Le forze fisiche e il pensiero* nella *Rev. scientif.* ser. 1. ann. 6.

(2) Tyndall ci presenta qui un altro esempio della nostra tendenza a credere che la connessione tra la causa che contiene la ragion sufficiente del suo effetto, e quest' effetto, deve poter conoscersi a priori, indipendentemente dall' esperienza. Di più egli dà a questa conoscenza a priori il carattere più determinato di una deduzione logica: noi vedremo in seguito che questa determinazione della connessione causale è la base di tutta una classe di sistemi metafisici.

blema della connessione tra lo spirito e il corpo si presenti attualmente così insolubile come nel periodo prescientifico. In quel periodo la connessione tra lo spirito e il corpo, lungi di essere un problema insolubile, non era niente del tutto un problema. L'azione del corpo sullo spirito dove sembrava allora un fatto evidente e naturale non meno che l'azione dello spirito sul corpo, perchè si trattava di fatti molto familiari. È la scienza che rende questi fatti incomprensibili, riducendo dei fenomeni che sono familiari a fenomeni che non lo sono. Niente di più naturale ed evidente, innanzi all'epoca scientifica, del fenomeno della percezione: esso diviene oscuro e misterioso per la scienza, la quale ci mostra che il fenomeno avviene in condizioni differenti da quelle in cui lo concepisce l'uomo *della natura* (ed anche abitualmente l'uomo coltivato). Sia p. e. la percezione visuale: secondo la concezione familiare di questo fenomeno, le condizioni della sua produzione sono assai semplici; basta che noi abbiamo gli occhi aperti, che non manchi la luce, e che l'oggetto ci stia d'innanzi. Ma la scienza ci apprende che non è l'oggetto stesso che colpisce la nostra vista, ma dei raggi luminosi; che questi raggi devono eccitare la retina, producendovi un cangiamento fisico; che quest'eccitazione deve propagarsi per certi nervi sino a un certo posto del cervello; e che solo a quelle condizioni il fenomeno può prodursi; sicchè la causa della visione non è la presenza di un oggetto visibile innanzi ad occhi che possono vedere, ma un cangiamento fisico in certe parti del nostro sistema nervoso. Di più non è l'oggetto stesso che noi immediatamente vediamo, conformemente alla concezione primitiva, ma è un'immagine subbiettiva che sorge nel nostro spirito per l'effetto di questo cangiamento fisico. La sequenza tra i due fatti non essendo familiare, essa è perciò incomprensibile — La storia della metafisica ci indica che il

fenomeno si comprende perfettamente, sinchè non è sottomesso all'analisi scientifica. Infatti la percezione ha servito d'intermediario esplicativo per far comprendere altri fenomeni: la teoria della visione ideale di Platone, Malebranche, ecc. ha per oggetto di far comprendere certi fenomeni, veri o supposti, dello spirito, assimilandoli al fenomeno familiare, e quindi evidente per se stesso, della percezione. Altre teorie psicologiche, come quella degl'idoli di Democrito o quella, prevalente nel primo periodo della filosofia moderna, delle immagini nel cervello, hanno avuto per oggetto di raccostare più che fosse possibile la nozione scientifica della percezione alla nozione familiare, la sola che sia comprensibile. Le teorie della *percezione immediata* hanno pure lo stesso scopo. Noi tratteremo quest'argomento con gli sviluppi necessari nella 2. parte di questo Saggio.

La stessa incomprensibilità che si trova nella percezione s' incontra naturalmente in tutti gli altri fenomeni psichici: sia che si tratti della percezione ovvero di una sensazione qualunque o del pensiero, la sequenza tra la condizione fisica e il fenomeno psichico ci sembra misteriosa, perchè essa è un dato della scienza, e non della nostra esperienza familiare. Noi troviamo perfettamente comprensibile e naturale che un pensiero venga al seguito di altri pensieri, secondo il filo delle idee, perchè è un fenomeno a noi familiare; ma troviamo incomprensibile e sorprendente ch'esso venga al seguito di un certo cangiamento nel cervello, perchè il fenomeno non ci è familiare.

La connessione tra lo spirito e il corpo sembra tra tutti i fenomeni il più incomprensibile: ciò è perchè, se per i fenomeni puramente fisici noi possiamo immaginare ch'essi potrebbero essere spiegati *meccanicamente*, e che il mistero della loro produzione verrebbe così diminuito, se non affatto eliminato; non vi ha invece

alcun intermediario esplicativo immaginabile che possa rendere più intelligibili i rapporti tra il fisico e il mentale. Noi potremmo lusingarci che una conoscenza intima dei fenomeni che costituiscono tutto il lato fisico della vita mentale, dalla stimolazione ricevuta dagli organi esteriori dei nostri sensi sino ai movimenti appropriati con cui l'organismo risponde a questa stimolazione, (che sono i due termini tra cui si svolge, press'a poco, tutto il fenomeno psichico), ci darebbe la spiegazione fisica di questi fenomeni, la più completa di cui un fenomeno fisico sia suscettibile, mostrando che la loro produzione è conforme a quella dei movimenti delle masse osservabili con cui noi siamo familiarizzati. Ma non vi ha meccanismo che possa renderci più concepibile la comparsa di questo epifenomeno che accompagna il movimento molecolare del cervello e dei nervi, cioè il sentimento e il pensiero (1). Tutte le spiegazioni dei metafisici dell'azione mutua tra lo spirito e il corpo si riducono alle ipotesi delle cause occasionali e dell'armonia prestabilita: queste spiegazioni volgono in una sorta di circolo vizioso, poichè come intermediario esplicativo per far comprendere il fenomeno si servono di un caso del fenomeno stesso, che dichiarano in sè incomprensibile (2).

(1) « Fingiamo, dice Leibnitz, che vi sia una macchina la cui struttura faccia pensare, sentire, avere percezione; si potrà concepirla ingrandita conservando le stesse proporzioni, di sorta che vi si possa entrare come in un mulino. Ciò posto, non vi si troverà, visitandola al di dentro, che dei pezzi che si spingono gli uni con gli altri, e non mai di che spiegare una percezione ». (Monadologia, n. 17).

(2) I fenomeni dell'azione mutua tra lo spirito e il corpo non si presentavano ai filosofi greci con gli stessi caratteri di mistero e d'inconcepibilità, con cui si presentano nella filosofia

§ 7. Passando all'attività interiore dello spirito, cominceremo per una riflessione analoga a quella con cui abbiamo incominciato le nostre osservazioni sulla sua attività esteriore. Il carattere vago delle generalizza-

moderna, nella quale si giunge sino a un dualismo assoluto, per cui dello spirito e del corpo si fanno due mondi a parte, indipendenti l'uno dall'altro, per la difficoltà di comprendere la loro connessione. È perchè ai filosofi greci faceano difetto le conoscenze positive concernenti gli organi fisici della psiche, ed è la parte che questi organi prendono nei fenomeni, interponendosi tra l'azione del mondo esteriore e lo spirito, e tra questo e la reazione sul mondo esteriore, che rende sovratutto incomprensibili i rapporti fra lo spirito e la materia. L'incomprensibilità comincia a sentirsi, e delle spiegazioni cominciano ad immaginarsi, quando si è già incominciato a formarsi delle idee esatte sull'anatomia e la fisiologia di questi organi, come noi possiamo vedere in Galeno. Come abbiamo detto nel capitolo II, Galeno trova sorprendente come noi possiamo servirci convenientemente dei nostri muscoli, per esempio di quelli che fanno eseguire alla lingua i movimenti adattati alla pronunzia delle parole che vogliamo pronunziare, quando noi non abbiamo alcuna conoscenza nè di questi muscoli, nè, quel che è più, dei loro nervi, (cfr. la nota anteced. su Malebranche, Arnauld, Bayle); e fa menzione della spiegazione di alcuni medici, i quali supponevano che i muscoli sono come degli animali che percepiscono la volontà dell'animale maggiore a cui stanno attaccati, e fanno tutto ciò che è necessario per eseguirla. *(Della formazione del feto)*. In questa curiosa spiegazione (che per altro è costruita sullo stesso tipo generale che le ipotesi moderne delle cause occasionali e dell'armonia prestabilita) noi vediamo fungere da intermediario esplicativo del fenomeno, considerato nel suo concetto scientifico, il concetto familiare del fenomeno stesso; poichè l'animale muscolo è ritenuto produrre immediatamente i propri movimenti per il volere, come nella rappresentazione presciencitifica della nostra azione volontaria, e senza bisogno d'impiegare come mezzi dei muscoli e dei nervi, come la scienza mostra che deve fare l'animale maggiore.

zioni empiriche, che noi ci formiamo spontaneamente sui fenomeni psichici, prima di averli sottoposti a uno studio scientifico, ci fa già presentire l'esistenza di leggi e di un meccanismo ignoti nella produzione di questi fenomeni, innanzi che la scienza cominci a svelarci queste leggi e questo meccanismo: ciò basta a concluderne che noi ignoriamo il come di questa produzione e le cause produttrici o efficienti, e a metterci così in contraddizione con questo sentimento naturale, per cui le forme familiari della nostra attività interiore sembrano così perfettamente comprensibili ed evidenti per se stesse che divengono il tipo di tutta una classe d'ipotesi metafisiche per la spiegazione universale dei fenomeni. Che si rifletta, per esempio, sull'influenza della volontà sul corso delle nostre idee. Quest' influenza ci sembra dapprima, in ragione della sua familiarità, un fatto perfettamente naturale e che non ha bisogno di spiegazione, egualmente che l' efficacia della volontà per determinare i nostri movimenti: ma avviene per la prima come per la seconda; cioè basta di riflettere alla sua limitazione, perchè il meccanismo e le leggi secondo cui quest'influenza si esercita diventino un problema, e noi cessiamo di trovarla così naturale e comprensibile come essa ci sembrava. Perchè abbiamo noi meno autorità sui nostri sentimenti e sulle nostre passioni, che non ne abbiamo sulle nostre idee, sebbene questa stessa sia racchiusa in limiti strettissimi? Qual è la ragione primitiva di queste differenti limitazioni? Perchè quest'impero che abbiamo su noi non è lo stesso in ogni tempo? perchè è più grande in un uomo sano che in un uomo malato, a digiuno che dopo un gran pasto? L'effetto non dipende qui, domanda Hume, da un meccanismo secreto, da una struttura nascosta, sia nello spirito, sia nel corpo? (1).

(1) Saggio 7, parte 1.

Possiamo noi forse sperare che la scoperta del meccanismo e delle leggi fondamentali che governano la successione dei fenomeni interni, eliminerà l' incomprensibilità della loro produzione? Al contrario, anche qui avviene lo stesso che per i fenomeni della nostra attività esteriore: ogni progresso delle conoscenze in questo senso, lungi di diminuire l'incomprensibilità, non tende che ad accrescerla. Il più gran passo che si sia fatto verso la sottomissione dei fenomeni psichici a delle leggi così precise come quelle che governano la successione dei fenomeni esteriori, è certamente l'applicazione universale ai fatti dello spirito delle leggi dell'associazione. Ora queste leggi sono lungi di sembrarci così naturali e perfettamente comprensibili come i fenomeni familiari di cui esse danno la spiegazione, come ricordarsi, ragionare, volere. Questi ci sembrano dei fatti che si comprendono da sè e che non hanno bisogno di essere spiegati; lo psicologo che li analizza, riducendoli alle leggi dell'associazione, ci sembra che spieghi il chiaro per l' oscuro. Stabilire una connessione evidente fra certe proposizioni e certe altre noi troviamo che è un fatto più naturale che la forza che unisce un'idea ad un'altra in ragione della loro somiglianza o della loro opposizione o della contiguità in cui si sono trovate nella nostra esperienza passata. Noi troviamo anche perfettamente naturale che, avendo sete, vogliamo fare i movimenti che occorrono per prendere una bevanda e portarla alle nostre labbra: quando il filosofo associazionista ci spiega che ciò avviene perchè le leggi dell'associazione hanno stabilito delle coesioni definite tra certi sentimenti e certe azioni o le idee di queste azioni, noi troviamo che i principii su cui si fonda questa spiegazione sono meno comprensibili del fatto che si tratta di spiegare. Per provare che le leggi dell'associazione ci sembrano in certo modo arbitrarie,

e certamente non così naturali che i fenomeni familiari alla cui spiegazione vengono applicate, basterebbe l'ultimo capitolo del 2. libro del *Saggio sull'intendimento* di Locke: è in certe «bizzarrie» e «stravaganze» dello spirito, che paragona alla follia, in certe unioni fortuite di «idee che per se stesse non hanno assolutamente alcuna connessione naturale», o, come ancora le chiama, in certe «combinazioni d'idee mal fondate e contrarie alla natura», che egli vede il prodotto delle leggi dell'associazione. Ciascuno del resto avrà potuto osservare che quando nel discorso ordinario si parla dell'associazione delle idee, è quasi sempre a proposito di queste unioni bizzarre e irregolari. Lo psicologo, riconducendo alle leggi dell'associazione le connessioni più naturali tra i nostri pensieri, riconduce ciò che è più familiare a ciò che è meno familiare, e per conseguenza ciò che ci sembra perfettamente naturale e comprensibile a ciò che ci sembra strano o almeno meno comprensibile.

Forse si dubiterà del valore della teoria associazionista come spiegazione universale dei fatti dello spirito, e io inclino a credere che questo dubbio non sarebbe senza fondamento: ma ciò non ha importanza per la nostra tesi generale. Ammettiamo che la psicologia finirà per riconoscere l'esistenza di altri principii della connessione tra i fenomeni interni, così primitivi che quelli ammessi dalla teoria associazionista: qualunque siano i principii elementari a cui l'analisi ridurrà le operazioni del nostro spirito, noi saremo sempre meno familiarizzati con gli elementi che coi loro risultati più ordinari, e le leggi precise dei fatti psichici, qualunque esse siano, appunto perchè saranno delle scoverte della scienza e non dei dati della nostra esperienza familiare, parranno necessariamente meno comprensibili in se stesse che le generalizzazioni empiriche che noi facciamo spontaneamente sui più familiari di questi fatti.

Che dire quando i fenomeni psichici si considerano, non più in se stessi, ma nelle loro condizioni materiali? Allora le associazioni tra le idee devono spiegarsi per le associazioni tra le azioni nervose che sono i correlativi costanti delle idee, e per le leggi della correlazione tra queste e quelle: *obscurum per obscurius!* In realtà le operazioni della psiche consistono in una serie di fatti fisici, intercalati da fatti di coscienza: sia che si ammetta che il fatto di coscienza abbia un'influenza sullo sviluppo della serie successiva, sia che si ammetta che la successione dei fenomeni fisici si svolga d'una maniera indipendente, e che il fatto di coscienza sia un semplice epifenomeno senz' alcuna efficacia causale; nell' un caso e nell' altro noi ci troviamo di fronte alla incomprensibilità della connessione tra il fisico e il mentale. Così ciascun passo che la scienza fa verso la spiegazione dei fatti dell'attività interna (di questi fatti che, prima della riflessione scientifica, sembravano comprendersi perfettamente da se stessi, e non aver bisogno di alcuna spiegazione), li rende sempre più incomprensibili, riconducendo sempre ciò che è più a ciò che è meno familiare.

§ 8. Passiamo ai fenomeni puramente fisici. Noi abbiamo visto perchè alcuni tra i più familiari di questi fenomeni diventino incomprensibili. Abbiamo osservato che la caduta dei gravi cessa di essere comprensibile dopo la concezione degli antipodi, e più ancora dopo la teoria dell'attrazione universale: abbiamo osservato pure che la coesione tra le parti costitutive di un solido diviene un mistero dopo la dottrina dei fisici della costituzione molecolare dei corpi, e che questo mistero si estende necessariamente ad altre azioni fisiche che presuppongono la coesione, quali la trazione e la divisione di un corpo per l'intrusione di un altro. In questi casi è evidente che il fatto, che immediata-

mente sembra comprensibilissimo, perchè familiare, acquista un aspetto misterioso, dopo che si è sottomesso a uno studio scientifico, perchè viene ricondotto ad altri fatti che non sono familiari. Ci resta a parlare di quello tra i fenomeni fisici che è ritenuto il più intelligibile, e al quale perciò si è cercato di ricondurre tutti gli altri, vale a dire del movimento prodotto dall'impulsione, per mostrare che questo non fa eccezione alla regola, e che anch'esso perde, esaminato alla luce della scienza, la sua intelligibilità primitiva.

I fenomeni familiari del movimento meccanico sembrano perfettamente comprensibili in se stessi, sinchè non si pensa alle precise leggi quantitative a cui essi sono sottoposti: è la conoscenza di queste leggi che li rende misteriosi, e fa sentire il bisogno di una spiegazione. La legge suprema che domina questi fenomeni, cioè l'invariabilità quantitativa della forza, il principio che la forza non si distrugge nè si crea, non è una suggestione delle nostre esperienze familiari, ma il portato di una lunga riflessione scientifica. Ne segue che essa ci sembra misteriosa, e che tutti i fenomeni in cui essa trova la sua applicazione, ci appariscono come effetti di cause sconosciute. Perchè nella collisione di due corpi l'uno acquista la stessa quantità di forza che l'altro perde? e perchè esso ritiene la forza ricevuta, in modo che, se non fosse sottoposto all'azione di altri corpi, continuerebbe indefinitamente a muoversi con la stessa energia? Evidentemente l'uno e l'altro di questi fatti non possono essere di quelli che sembrano portare in sè stessi la propria spiegazione: perciò bisognerebbe che dei rapporti quantitativi così precisi come quelli che essi contengono, potessero essere delle generalizzazioni spontanee immediatamente suggerite dalle nostre osservazioni più familiari. Il secondo di questi fatti

anzi, lungi di essere una suggestione delle nostre osservazioni più familiari, è loro apparentemente contrario, perchè noi vediamo ogni corpo in movimento perdere gradualmente la sua velocità, e fermarsi infine da se stesso. Così se i fenomeni del movimento meccanico sono familiari, le loro leggi non lo sono. Ciò basta perchè questi fenomeni, che sembrano i più intelligibili di tutti, abbiano nondimeno anch'essi la loro parte di incomprensibilità.

Le considerazioni precedenti ci fanno comprendere perchè la nozione della *forza*, nel senso trascendente della parola, di quest'agente misterioso, il cui dominio sembrerebbe non dover oltrepassare le azioni fisiche che non ci sono familiari (quali sono quelle a distanza), si sia nondimeno introdotta anche nei fenomeni familiari dell'azione meccanica. Esse ci fanno comprendere pure perchè dei filosofi, che hanno il più energicamente sostenuto la necessità di ricondurre tutti i fenomeni fisici all'azione meccanica, come la sola intelligibile, quali Cartesio, Malebranche, Leibnitz, hanno sentito tuttavia il bisogno di sovrapporre, per dir così, alla loro spiegazione meccanica un cappelletto metafisico, ciò che essi non avrebbero fatto, se i principii della teoria meccanica fossero loro sembrati perfettamente comprensibili per se stessi. Queste parole di Leibnitz: « Tutto si fa meccanicamente nella natura, ma i principii del meccanismo derivano da una sorgente superiore » — parole che potrebbero servire di emblema a tutto un periodo della storia della metafisica moderna—sono l'espressione di questo doppio aspetto, l'uno intelligibile e l'altro misterioso, che i fenomeni del movimento meccanico presentano alternativamente al nostro pensiero. La contraddizione che noi abbiamo segnalata in Leibnitz, il quale, mentre riconosce nell'impulsione tutti i caratteri della *causa efficiente*, nega al tempo stesso l'azione reale tra il corpo urtante e il

corpo urtato, non dipende semplicemente da una disparità tra i risultati ottenuti nelle speculazioni sulla cosa in sè della materia (teoria delle monadi) e quelli ottenuti a un altro punto di vista, cioè nella considerazione pura e semplice dell'incatenamento causale dei fenomeni. La contraddizione sorgeva già sul terreno stesso della ricerca delle cause. Mentre da un lato la produzione del movimento per l' impulsione sembrava a Leibnitz perfettamente intelligibile in se stessa (ciò che è un' altra espressione per dire che l'impulsione è la *causa efficiente* del movimento), da un altro lato la considerazione delle leggi del movimento gli faceva sentire il bisogno di spiegarle, e di ricorrere perciò a delle cause metaempiriche del fenomeno. Così la teoria delle monadi e quella connessa dell' armonia prestabilita, quantunque nate al punto di vista della ricerca della *cosa in sè*, venivano a proposito per risolvere un problema nato al punto di vista della ricerca delle *cause efficienti*, fornendo delle cause più intelligibili, e quindi, per dir così, più *efficienti*, che l' impulsione stessa, la cui intelligibilità e, quindi, la cui *efficienza*, si era trovata equivoca.

Concludiamo. Noi abbiamo stabilito il principio che i fenomeni familiari ci sembrano comprendersi perfettamente da se stessi, mentre tutti gli altri ci sembrano incomprensibili, a meno che non possiamo *spiegarli*, riconducendoli ai primi. Ora questo principio poteva sembrare in contraddizione col fatto che i fenomeni stessi più familiari, al fondo, ci sembrano anch' essi incomprensibili. Noi abbiamo spiegata quest' apparente contraddizione, mostrando che questi fenomeni, intelligibili sinchè noi li consideriamo al punto di vista volgare, secondo le prime nozioni attinte nella nostra vita di tutti i giorni, diventano misteriosi alla riflessione scientifica che ce li fa vedere sotto un aspetto nuovo ed insolito. La riflessione scientifica produce l'effetto di

togliere a questi fenomeni la loro intelligibilità, per di così, natia, sia mostrando che il loro modo reale di produzione e le veri leggi da cui dipendono ci sono ancora sconosciuti, sia, circostanza più importante, facendoci conoscere questo modo di produzione e queste leggi, che, siccome non ci sono familiari, ci appariscono perciò incomprensibili (1). La scienza riconduce così il familiare

(1) A questi due motivi generali della incomprensibilità dei fenomeni familiari ne dobbiamo aggiungere un terzo. Questi due motivi si rapportano direttamente alla considerazione dell'incatenamento causale dei fenomeni: ma il terzo dipende dall' introduzione di certe ipotesi metafisiche, le quali, senza relazione, per la loro origine, con la considerazione delle cause efficienti, contribuiscono anch'esse a renderci i fenomeni inintelligibili nella loro causazione. Quando alla quistione: qual è la *cosa in sè* del fenomeno materia? si risponde che questa *cosa in sè* è sconosciuta, o è un che di affatto differente dall' idea primitiva che ce ne danno le sue apparenze fenomenali (come per esempio nel sistema leibnitziano delle monadi), allora si dichiara implicitamente che tutto ciò che noi conosciamo dell'incatenamento causale dei fenomeni non è che apparenza, i fenomeni stessi non essendo che apparenze, e che il modo reale della produzione delle cose si cela all'esperienza, e si può anche giungere, con Leibnitz, a negare qualsiasi azione reale tra le cose. La concezione metafisica dello spirito come una *sostanza* (concezione indipendente sì dalla ricerca delle *cause efficienti* che da quella della *cosa in sè*, e di cui a suo luogo spiegheremo l'origine) ha nel dominio dei fatti psichici lo stesso effetto che in quello dei fatti fisici l'idea della *cosa in sè* distinta dai fenomeni, vale a dire essa accresce l'inintelligibilità della loro produzione. È evidente che il problema della connessione tra il fisico e il mentale si complica di nuove difficoltà, dopo che la dottrina della *sostanza anima* ha scisso l'uomo in due esseri, e, per dir così, in due *uomini*, distinti. Allora, per esempio, il potere dell' essere che vuole, su se stesso, diviene il potere di quest'essere, non su se stesso, ma su di un altro essere separato, il che è necessaria-

al non familiare, o spiegando il fenomeno familiare e riducendolo ad altri fenomeni non familiari, o mostrandoci che le leggi che reggono il fenomeno non sono familiari, quantunque il fenomeno lo sia. Di questa maniera l' apparente contraddizione al principio si risolve in una vera conferma del principio stesso; e possiamo ammettere come stabilito che la *comprensibilità* o *incomprensibilità* di un fatto sono dei fenomeni psicologici che dipendono dalla *familiarità* o *non familiarità* di questo fatto (1).

§ 9. Le considerazioni precedenti ci offrono un dato importante per la soluzione della quistione: quale sia il valore obbiettivo di questa tendenza naturale del nostro spirito a ricondurre i fenomeni che non ci sono

mente più incomprensibile, non fosse per altro, per un'applicazione del principio che stabiliamo nel testo, perchè, qualunque siano i nostri dogmi filosofici o religiosi, è certo che abitualmente non è sotto questo punto di vista che noi consideriamo l'azione volontaria. Lo stesso aumento di mistero nei fenomeni puramente mentali: quando i nostri atti diventano gli atti di un essere trascendente, il modo della loro produzione è necessariamente sconosciuto ed incomprensibile, tale essendo l'agente che li produce, e al di là delle condizioni empiriche dei fenomeni, e fors'anche in luogo di esse, stanno, come cause di questi fenomeni, la natura e le proprietà di una cosa inescogitabile.

(1) È chiaro che ciò deve intendersi della comprensibilità e incomprensibilità in un certo senso. La parola *comprendere* ha due sensi, corrispondenti a quelli che, al seguito di Mill, abbiamo distinto nella parola *spiegare*. Il senso della comprensibilità e incomprensibilità di cui parliamo nel testo è quello corrispondente al senso popolare o metafisico della parola *spiegare*. Nell'altro senso della parola *comprendere*, corrispondente al senso scientifico della parola *spiegare*, un fatto è comprensibile o incomprensibile secondo che si può o non si può mostrare la sua conformità con le leggi generali conosciute della natura. Ciò che diciamo nel testo non si rapporta a questo secondo senso.

familiari a quelli che lo sono. Noi abbiamo visto che la scienza, lungi di conformarsi a questa marcia spontanea dello spirito umano, ne segue invece un'altra che ha una direzione opposta: essa riconduce ciò che è familiare a ciò che non lo è. La tendenza di cui parliamo è dunque una legge subbiettiva del pensiero, a cui non corrisponde una legge obbiettiva delle cose: ne segue che la disposizione naturale che noi abbiamo ad ammettere certe proposizioni, quando essa è fondata su questa tendenza generale dello spirito, non è una prova della verità di queste proposizioni. Perchè fosse una prova, bisognerebbe che la tendenza subbiettiva potesse elevarsi a legge obbiettiva; ma perciò sarebbe necessario che questa legge fosse vera in tutta la sua generalità, cioè che noi potessimo affermare che *in tutti i casi* i fenomeni che non ci sono familiari devono spiegarsi per quelli che lo sono. Ma quest'affermazione generale è impossibile che sia vera; perchè, supponendo anche che tutti i fenomeni possano ricondursi a quelli che ci sono più familiari, quali il movimento dovuto all'impulsione, l'azione volontaria degli uomini e degli altri esseri animati, ecc., siccome le leggi a cui la scienza ha sottomessi questi fenomeni, o i fenomeni più elementari in cui li ha risoluti, sono tutt' altro che familiari, ne seguirebbe che anche allora i fatti ultimi sarebbero non familiari, e perciò la tendenza spontanea dello spirito non potrà mai essere soddisfatta. Questa impossibilità sarebbe evidente, se noi ci facessimo una legge di non far intervenire nelle nostre spiegazioni che delle cause *empiriche*, cioè della stessa natura di quelle che noi conosciamo, come si fa, per esempio, nella spiegazione *meccanica* dei fenomeni fisici: ma noi crediamo poter pervenire alla spiegazione universale dei fenomeni, cioè all'assimilazione di tutti i fatti a quelli che ci sono più familiari, ricorrendo a cause

metaempiriche, a cause che non sono della stessa natura di quelle che noi conosciamo. Se non che l'assimilazione del non familiare al familiare è in questo caso illusoria: non è al fatto familiare *qual esso è in realtà*, secondo gl'insegnamenti della scienza, che noi assimiliamo gli altri fenomeni, ma a questo fatto *quale esso ci apparisce*, secondo la nozione illusoria del periodo prescientifico. Noi non assimiliamo i fenomeni ad un fatto reale, ma ad una nozione puramente subbiettiva ed illusoria di questo fatto: non vi ha in realtà assimilazione di certi fatti dell'esperienza ad altri fatti dell'esperienza, ma il risultato a cui perveniamo manca di qualsiasi base induttiva. Ciò si comprenderà meglio con un esempio: quando Aristotile spiega per il Nous l'origine del movimento, o quando gl'ilozoisti spiegano per il loro sistema la spontaneità del movimento di cui la materia sembra dotata, è evidente che essi considerano il pensiero e la volontà come causa di movimento spontaneo; ora la scienza ci mostra che questa nozione è falsa nel mondo dell'esperienza, la volontà non potendo creare della forza, ma solo manifestare al di fuori quella che preesisteva già latente nell'organismo; l'azione volontaria dell'uomo e degli animali, a cui la spiegazione volizionale assimila la produzione del movimento nell'universo, non è dunque l'azione volontaria qual essa è realmente, ma l'azione volontaria qual essa apparisce all'uomo prima d'aver ricevuto le lezioni della scienza. In generale, noi possiamo estendere quest'osservazione a tutte le forme della spiegazione volizionale: quando il metafisico spiega, cioè cerca di rendere più intelligibili, tutti i fenomeni della natura, assimilandoli all'azione volontaria, nel tempo stesso che egli dichiara che questa, quale noi la conosciamo nel mondo dell'esperienza, è il più incomprensibile dei fenomeni, è evidente che egli deve modellare quest'azione volontaria metaempirica sulla nozione prescientifica, e non su quella scientifica, dell'azione volontaria empirica, poichè è nella sua nozione scientifica che quest'azione diviene incomprensibile, e perciò, nel secondo caso, egli spiegherebbe il mistero per un mistero più grande. Quando Hartmann, per ispiegare il mistero del movimento volontario—questo fatto, secondo lui, sorprendente che, per muovere, per esempio, il dito, è indispensabile, come mezzo d'esecuzione, l'azione della volontà sulle radici dei nervi motori corrispondenti, mentre noi non conosciamo nè queste radici nè i punti del cervello in cui si trovano — ammette che la volontà cosciente, per esempio di muovere il dito, dà nascita alla volontà incosciente di muovere le radici dei nervi motori che devono realizzare il movimento, accompagnata dall'idea incosciente del posto che queste radici occupano nel cervello (1); egli suppone che l'atto di volontà dell'Incosciente realizza *immediatamente* il movimento che esso vuole, che tra quest'atto di volontà e questo movimento non s'interpone una serie di azioni intermediarie automatiche, non pensate nè volute, come tra il nostro proprio atto di volontà e il movimento che noi vogliamo. Senza questa supposizione, egli avrebbe bisogno d'un altro incosciente per ispiegare la conformità tra la volizione incosciente immaginata e il movimento delle radici dei nervi motori che è l'oggetto di questa volizione. Ma facendo questa supposizione, qual è il tipo su cui Hartmann modella l'azione volontaria dell'Incosciente? è la nostra propria azione volontaria *cosciente* secondo la sua nozione prescientifica e volgare. Egli trova in se stessa incomprensibile la nostra azione volontaria *cosciente* nella sua nozione scientifica, la quale mostra che il rapporto tra la volizione e il movimento voluto

(1) Hartman. *Fil. dell'Incosciente*. I parte. II.

non è immediato, che la volizione non è per se stessa e immediatamente la causa sufficiente del movimento voluto. L'azione volontaria dell'Incosciente gli sembra al contrario perfettamente comprensibile per se stessa, perchè egli l'immagina sul tipo della nostra azione volontaria secondo la nozione primitiva che noi naturalmente ce ne formiamo, la volontà non essendo per se stessa causa immediata e sufficiente del movimento voluto che secondo questa nozione di cui la scienza ha mostrato il carattere illusorio. Perchè la spiegazione volizionale dei fenomeni sia una *spiegazione* nel senso popolare o metafisico di questa parola — che questa volontà metaempirica che deve spiegare i fatti dell'esperienza si chiami Incosciente o le si dia un altro nome qualunque, che essa si ponga nell' anima del mondo o nell'anima dell'atomo — è necessario che all'azione di questa volontà si attribuiscano dei caratteri che la nozione volgare afferma, ma che la nozione scientifica nega, dell' azione della volontà che noi conosciamo. Il metafisico che ammette la teoria volizionale come una spiegazione della natura, deve supporre: 1.° che la volontà metaempirica sia causa di movimento spontaneo, cioè che essa basti a produrre *dal niente* il movimento, mentre la scienza c'insegna che la volontà empirica non può creare della forza, ma solo dare un'altra forma alla forza già preesistente; 2.° che la volontà metaempirica sia per se stessa causa immediata e sufficiente delle azioni volute, mentre la scienza c'insegna che, perchè la volizione empirica sia seguita dal movimento voluto, è indispensabile l' interposizione tra i due fatti di una serie numerosa di azioni intermediarie, e perciò il concorso di un meccanismo appropriato; 3.° che la volontà metaempirica, nella sua qualità di semplice fatto spirituale, determini dei cangiamenti nel mondo fisico, mentre la scienza c' insegna che la volizione empirica,

come fatto spirituale, non essendo che un lato del fenomeno reale, il quale è al tempo stesso psichico e fisico, noi non abbiamo il dritto di attribuire una causazione qualunque nel mondo dei corpi al semplice fenomeno psichico della volontà scompagnato dai suoi concomitanti fisici. Noi vediamo qui come un'ipotesi metafisica o metaempirica differisca da un'ipotesi fisica o empirica: l'ipotesi fisica più arrischiata non attribuisce all'agente supposto altro modo di agire che quello che l'esperienza ha già costatato negli agenti conosciuti sul cui tipo esso viene concepito. L' ipotesi dell' etere sembra generalmente arrischiata ai logici. Le proprietà di questa sostanza ipotetica differiscono dalle proprietà delle sostanze conosciute, ma l'azione a lei attribuita per la spiegazione dei fenomeni, gli effetti ch' essa è supposta produrre, non sono che dei casi di leggi di causazione già costatate. L'azione motrice attribuita a questa materia imponderabile si conforma rigorosamente alle leggi del movimento già verificate nella materia ponderabile di cui abbiamo l'esperienza. A una causa ipotetica non si attribuisce mai la capacità di produrre un effetto determinato, se questa capacità di una tale causa di produrre un tale effetto non è sperimentalmente dimostrata. La causazione che si suppone deve essere un caso di una legge di causazione già costatata; il rapporto fra la causa supposta e l' effetto che le si attribuisce deve essere identico ai rapporti verificati tra la classe corrispondente di cause e la classe corrispondente di effetti. Ma quali casi conosce il metafisico nel mondo dell' esperienza, nei quali egli sia sicuro che si verifichino quei rapporti di causazione ch'egli suppone tra le sue cause ipotetiche e gli effetti che loro attribuisce? Dov'è tra i fenomeni della esperienza una volizione di cui egli possa affermare ch'essa sia originalmente produttrice di movimento; ch'essa sia causa *im-*

mediata della propria realizzazione, senza l'intervento di un apparecchio organico appropriato, felicemente apprestato dalla natura (1); infine ch'essa basti, in quanto semplice fatto spirituale, a produrre dei cangiamenti nel mondo corporeo? Donde sa egli dunque che la causa ipotetica è capace di produrre l'effetto che le attribuisce? Questa capacità della causa a produrre l'effetto non potrebbe invocare alcuna prova sperimentale in suo appoggio; il metafisico l'ammette come una cosa affatto naturale ed evidente per se stessa. Ciò è perchè la nozione volgare e abituale sotto cui ci rappresentiamo le nostre azioni volontarie suppone nella volontà empirica il potere che il metafisico immagina nella volontà metaempirica: la nozione scientifica ha corretto su questo punto la nozione volgare; ciò non pertanto il modo di causazione che questa attribuisce alla volontà non cessa di sembrare una cosa affatto naturale ed evidente per se stessa, anche dopo che si è riconosciuto che questo modo di causazione non è il reale; *le suggestioni della vita di*

(1) Questa corrispondenza tra la volizione e l'atto reale, che ci sembra un fatto sì naturale, dovrebbe invece sorprenderci come una coincidenza fortunata. La realizzazione del movimento voluto è l'opera automatica di un meccanismo, a cui la volontà non fa che dare il primo impulso, e dipende quindi dalla struttura appropriata di questo meccanismo: ora non potremmo noi al posto di questa struttura, che arriva a un risultato conforme alla volizione, supporre come egualmente probabile l'una o l'altra di mille altre strutture, che arriverebbero ad un risultato difforme? La corrispondenza tra la volizione e il movimento voluto è evidentemente uno di questi casi di adattamento o di finalità che caratterizzano il mondo dell'organizzazione e della vita: il metafisico che spiega le finalità della natura per l'azione volontaria dimentica che la finalità che questa racchiude in se stessa, non è meno meravigliosa di quelle alla cui spiegazione essa si fa servire, e non ha bisogno meno delle altre di essere spiegata.

tutti i giorni, come dice Mill, *essendo più forti che quelle della riflessione scientifica.* Ciò che abbiamo detto della spiegazione volizionale si applica egualmente alle altre spiegazioni metafisiche che consistono pure nell'assimilazione di tutti i fenomeni a qualche fatto che ci è molto familiare: in tutti i casi i fenomeni non vengono assimilati al fatto familiare quale la scienza ce lo mostra e qual esso è realmente, ma alla nozione subbiettiva, volgare e prescientifica, di questo fatto. Così il filosofo idealista, che assimila lo sviluppo reale degli esseri all'incatenamento dei nostri pensieri, suppone che delle idee abbiano per se stesse la capacità di determinare al loro seguito altre idee: egli oblia che il concomitante fisico del pensiero antecedente, se non è la causa totale dell'apparizione del pensiero susseguente (determinando da sè solo il concomitante fisico a cui questo è necessariamente legato), è almeno una parte della causa. In questo caso, come in tutti gli altri, il metafisico può ammettere la capacità della causa a produrre l'effetto come una cosa che gli sembra naturale ed evidente per se stessa, ma non mai come un'induzione legittima dell'esperienza. Così la spiegazione universale dei fenomeni per la loro assimilazione ai fatti che ci sono molto familiari, evidentemente impossibile se si resta sul terreno dell'esperienza, non lo è meno quando i limiti dell'esperienza vengono oltrepassati, perchè allora l'operazione, quantunque spontanea e quasi fatale, del nostro pensiero è contraria alle regole più fondamentali dell'inferenza logica, e l'assimilazione è semplicemente illusoria, l'universalità dei fenomeni non essendo assimilata ai fatti reali dell'esperienza familiare, ma alle false impronte che questi fatti hanno lasciato nel nostro spirito.

La legge subbiettiva che impone al nostro pensiero di spiegare i fatti non familiari riconducendoli ai familiari, non potendo elevarsi a principio di un'applicabi-

lità universale, non ha, per conseguenza, alcun valore obbiettivo. Ora questa legge non è che il principio di causalità efficiente — cioè che ogni fenomeno non ha solo un antecedente a cui esso segue invariabilmente, ma ancora una causa efficiente — nella forma primitiva e immediata di questa nozione. Noi possiamo dunque concludere che questo principio, nella sua forma primitiva e immediata, non ha alcun valore obbiettivo, e non è che una necessità subbiettiva del nostro pensiero, a cui non si può affermare che corrisponda una necessità nelle cose stesse, una legge del mondo obbiettivo di cui essa sia la riproduzione e la rappresentazione.

§ 10. Quando lo spirito umano ha acquistato la convinzione che esso non può pervenire alla spiegazione dei fenomeni secondo la sua tendenza spontanea, che è di assimilare i fenomeni che non gli sono familiari a quelli che lo sono, o che non può per questa via dare una soddisfazione completa al suo bisogno di spiegazione nato da questa tendenza, esso non rinunzia perciò al principio universale di *causa efficiente;* ma alla forma primitiva e immediata di questa nozione ne sostituisce un'altra ulteriore e modificata. Mentre la causa efficiente, nella prima forma della nozione, è immaginata a somiglianza dell'antecedente di qualche determinata sequenza familiare tra i fenomeni, invece, nella seconda forma, di cui ora imprendiamo lo studio, è il legame tra la causa efficiente e il suo effetto, e non la causa stessa, che è modellato sul tipo delle sequenze familiari. Noi abbiamo visto che il rapporto di causazione nel senso metafisico, o di efficienza causale, si distingue dal rapporto di causaziono nel senso fisico, o di semplice sequenza invariabile, per certi carattteri psicologici, che si riducono: alla capacità della causa (efficiente) a *spiegare* il suo effetto, al legame necessario tra questa causa e questo effetto, alla evidenza intrinseca o conoscibilità

a priori di questo legame. Noi abbiamo visto pure che questi caratteri che distinguono un rapporto di causazione nel senso *metafisico* da un semplice rapporto di causazione nel senso *fisico*, si desumono dalle differenze psicologiche per cui la nozione di una sequenza che ci è familiare si distingue dalla nozione di una sequenza che non lo è. Nella prima forma dell' idea di causa efficiente la somiglianza tra una causazione efficiente o metafisica e una sequenza molto familiare è doppia: non è solo il legame tra la causa metafisica e il suo effetto che somiglia, per i caratteri indicati, al legame tra i fenomeni costituenti una sequenza molto familiare, ma la stessa causa metafisica è concepita a somiglianza dell'antecedente di alcuna di queste sequenze. Invece nella seconda forma dell'idea di causa efficiente, cessa la somiglianza specifica tra questa causa e l'antecedente di una determinata sequenza familiare, ma resta la somiglianza, nei caratteri indicati, del legame tra la causa e l' effetto; sicchè ciò che distingue allora una causazione metafisica dalle semplici sequenze invariabili della scienza, è solamente che, mentre queste ultime non si ammettono che forzati, per dir così, dall'esperienza, e sembrano in se stesse incomprensibili ed *arbitrarie,* invece, nelle causazioni metafisiche, il legame tra la causa e l'effetto deve essere perfettamente comprensibile, *necessario* ed evidente intrinsecamente o conoscibile a priori. Per esporre d' una maniera conveniente ciò che si rapporta al soggetto di questa seconda forma dell'idea di causazione efficiente, è necessario anzitutto di formarci un'idea più precisa del processo mentale per cui l'uomo perviene naturalmente e quasi irresistibilmente ad ammettere questo principio generale che *ogni fatto deve avere una causa efficiente.*

Noi non possiamo ammettere, come abbiamo detto, che questo principio, esprima esso una verità o una

semplice illusione, sia un'idea innata, una necessità primitiva e inesplicabile del nostro pensiero, e perciò dobbiamo cercarne l'origine nell'esperienza, quantunque in questo caso, come in tutti gli altri in cui si tratta di connessioni psichiche tanto intime e abituali che sembrano affatto naturali e non degne di attirare la curiosità del pensatore, noi non ci dissimuliamo che far sentire il bisogno di una tale ricerca ci sembra anche più difficile che il dimostrare la verità del risultato ottenuto. Una volta riconosciuta la necessità che lo spirito abbia attinto questo principio dall' esperienza, la sua origine non può dar luogo ad alcun dubbio: le sole *cause efficienti* dell'esperienza essendo gli antecedenti delle sequenze più familiari, è evidente che la base empirica, induttiva, del principio generale che *ogni fatto deve avere una causa efficiente* non può trovarsi che in queste sequenze le più familiari. La immensa maggioranza dei fenomeni della nostra esperienza giornaliera si riducono a dei casi di queste sequenze familiari, a cui sono propri i caratteri psicologici indicati che distinguono un rapporto di efficienza causale da una semplice sequenza uniforme: in altri termini, nei casi più numerosi della nostra esperienza quotidiana, in cui noi possiamo assegnare la causa di un fenomeno, questa causa non è soltanto un antecedente costantemente seguito da un certo conseguente, ma un antecedente che ha col suo conseguente quel legame mentale che dipende dalla familiarità della sequenza; vale a dire la causa, oltre di esser costantemente seguita dall'effetto, lo *spiega*, e il rapporto tra la causa e l'effetto ci sembra *necessario* ed *intrinsecamente evidente*. Di là, per quest'impulsione che ci spinge costantemente ad assimilare, a generalizzare, impulsione che costituisce la base stessa dell'intelligenza, e di cui la forza cresce in ragione della ripetizione delle esperienze conformi, accade che noi ci attendiamo con

sicurezza in tutti i casi ciò che abbiamo visto nei casi più frequenti della nostra esperienza, cioè che crediamo che ogni fenomeno deve avere, non semplicemente un antecedente legato col conseguente da un rapporto di sequenza uniforme, ma un antecedente che sia una causa efficiente, vale a dire una causa che *spieghi* l'effetto, e che abbia con esso un rapporto *necessario* ed intrinsecamente evidente. Il principio della causa efficiente è dunque il risultato di una sorta di ragionamento industivo, e il processo per cui lo spirito umano vi perviene è sostanzialmente identico a quello per cui esso perviene a qualsiasi altra nozione generale.

Ma non bisogna credere che questo regionamento, in virtù del quale noi crediamo che ogni fenomeno deve avere una causa *efficiente*, si faccia con riflessione e con coscienza: in questo caso la nostra ricerca attuale non avrebbe alcuna ragione di essere, perchè ciascuno saprebbe allora, senza bisogno d'intraprendere perciò una ricerca psicologica, per quali motivi egli ammette che ogni fenomeno ha una causa efficiente. Il ragionamento di cui parliamo è un'*inferenza incosciente*; e in ciò l'origine del principio di causa efficiente non ha niente di eccezionale, perchè tutte le verità o pretese verità assiomatiche, cioè che si ammettono come evidenti per se stesse, non sono in realtà che delle conclusioni di *inferenze incoscienti*.—Noi prendiamo qui per accordato (e crediamo di averlo dimostrato nel 1° Saggio) che gli assiomi, le verità pretese intuitive, sono dei risultati dell'esperienza, delle conclusioni induttive: ora è evidente che, se l'inferenza di cui un assioma è la conclusione fosse cosciente, metà degli psicologi non crederebbero che non vi ha in questo caso alcuna inferenza, e che l'assioma si conosce indipendentemente dall' esperienza e d' una maniera intuitiva. Il significato della parola *incosciente*, nel senso in cui noi l' adoperiamo, non ha

niente di mistico: un'*inferenza incosciente* vuol dire che le premessse della inferenza non si trovano *attualmente* nella nostra coscienza, ma solo la conclusione; le premesse sono le esperienze passate, ma queste agiscono a nostra insaputa nel determinare il risultato, cioè la nostra credenza all'assioma. Quando nella dimostrazione di un teorema facciamo l'applicazione di un assioma (ciò che avviene in tutti i passi che fa il ragionamento), sia che noi facciamo esplicitamente menzione dell'assioma, sia che senza pensare al principio generale, noi ci comportiamo praticamente come se lo prendessimo per regola, l'operazione mentale consiste nell'assimilazione del caso presente ai casi conosciuti nella nostra esperienza anteriore. Il caso presente è, per esempio, l'eguaglianza di A con B e di B con C: noi assimiliamo questo caso a tutti i casi della nostra esperienza anteriore in cui abbiamo costatato che l'eguaglianza di due grandezze con una terza era associata con l'eguaglianza delle due grandezze fra di loro, e così ammettiamo anche in questo caso la esistenza della stesta associazione, cioè crediamo che A è uguale a C. Facendo questa interenza, noi non pensiamo attualmente a questi casi della nostra esperienza passata a cui il caso presente viene assimilato; nondimeno sono essi i motivi o gli antecedenti della nostra credenza che A essendo eguale a B, e B a C, A deve essere pure eguale a C. Queste esperienze passate agiscono, per dir così, da lontano, nel determinare la nostra credenza (facendo astrazione delle modificazioni permanenti che esse hanno potuto apportare nell'organo dell'intelligeza); esse la determinano senz'aver bisogno di venire rappresentate attualmente nel nostro pensiero, e noi non sappiamo niente della loro azione, se non in quanto abbiamo ricevuto gl'insegnamenti della psicologia. Non è soltanto negli assiomi che si può trovare l'esempio d'inferenze, le cui premesse

sono attualmente assenti dal nostro pensiero: nella maggior parte delle inferenze che noi facciamo abitualmente il caso presente è rapidamente assimilato ai casi della nostra esperienza passata, senza che questi casi siano attualmente rappresentati. Le esperienze passate determinano anche allora, per una specie di azione a distanza, il corso attuale dei nostri pensieri; ma noi non diremmo in tutti questi casi che vi ha un'inferenza incosciente, perchè se abbiano il bisogno di addurre i motivi che giustificano la nostra credenza, noi possiamo il più spesso facilmente trovarli, cioè riprodurre attualmente nel nostro pensiero queste esperienze passate, che sulle prime aveano determinato il nostro giudizio, agendo *da lontano* e d'una maniera latente (1). Vi sono però dei casi in cui non potremmo spiegare i motivi della nostra affermazione, quantunque questa ci s'imponga con la più grande forza e con l'evidenza più completa: in questi casi, in cui ordinariamente diciamo che sappiamo la cosa *per intuizione* (servendoci dello stesso termine con cui lo psicologo apriorista denota le pretese verità evidenti per se stesse di cui egli non vuole ammettere l'origine sperimentale), vi ha un'*inferenza incosciente* nello stretto senso della parola. Quando si tratta di verità o pretese verità assiomatiche, oltre la difficolà di rintracciare gli antecedenti dell'inferenza, vi ha un altro ostacolo che c'impedisce di far penetrare questi antecedenti nella coscienza, ossia di rendere l'inferenza *cosciente:* è che noi non sentiamo alcun bisogno di cercare i motivi che giustificano la nostra affermazione. In questi casi la frequenza delle esperienze ha costituito fra le nostre idee quel legame strettissimo che dà al giudizio la forma della *necessità* (quantunque non una *necessità assoluta*). Ora quando la coesione tra le nostre idee giunge a questo grado, la

(1) Cfr. Spencer *Psicol.* t. 2, § 293, 300, 305, 306, ecc.

conseguenza è, come Stuart-Mill l'ha ben segnalato, che noi ammettiamo la verità dell' affermazione anche nell'assenza di prove (e talvolta in presenza di prove contrarie), la coesione stessa fra le idee essendo per noi una prova sufficiente. Perciò, siccome noi non sentiamo il bisogno di giustificare la nostra credenza, l' evidenza e la necessità con cui ci s'impone sembrandoci una prova sufficiente della sua verità, noi non ne cerchiamo le prove sperimentali, riteniamo anzi ogni prova di questa natura inutile, e ci manca quindi il motivo ordinario di portare alla luce della coscienza gli antecedenti della nostra convinzione, ossia di rendere l'inferenza *cosciente*. Così il sentimento di necessità che accompagna una proposizione, e che non dipende che da un'associazione molto intima tra le nostre idee, facendoci sembrare questa proposizione intrinsecamente evidente, ha per effetto di farla riguardare come indipendente dall'esperienza, e quindi come anteriore a questa, *a priori*, quantunque essa non sia che un'*inferenza incosciente* dalle esperienze passate. È perciò che le sequenze molto familiari, l' idea delle quali, per la frequenza delle esperienze, è accompagnata dal sentimento della necessità, ci sembrano evidenti per se stesse ed a priori; ed è perciò pure che ci sembra tale il principio che ogni fenomeno deve avere una causa efficiente (1).

Forse si crederà di poter evitare la necessità di ricorrere alla nozione d'inferenza incosciente per rendere conto dell' origine dei principii così detti evidenti per se stessi, ammettendo che la proposizione geneneralе sia stata stabilita coscientemente in un'epoca della nostra vita intellettuale troppo primitiva perchè noi possiamo ricordarla, e che da allora si sia impressa fortemente nella nostra memoria, sicchè quando noi ora facciamo,

(1) Cfr. *Saggio* 1, c. 4, § 18.

per esempio, l'applicazione d'un assioma in una dimostrazione geometrica, non occorra supporre altro che una deduzione dalla proposizione generale, l'operazione logica di questa maniera essendo cosciente sì nell' uno che nell' altro dei due momenti che essa percorre. Ma contro questa supposizione vi ha prima di tutto da obbiettare che, quand' anche fosse vero che nel ragionamento, qual esso si compie ordinariamente, noi impieghiamo coscientemente, esplicitamente, l'assioma come proposizione generale, bisognerebbe, per ispiegare la convinzione attuale della verità dell'assioma, nell' assenza della rappresentazione delle prove su cui esso è fondato, o anche nell'obblio di queste prove, ammettere sempre che le esperienze passate agiscono a nostra insaputa per determinare questo risultato. V' ha di più; è falso che nel ragionamento, qual esso si produce nella sua forma ordinaria e naturale, si faccia coscientemente o esplicitamente uso della proposizione generale: come sosteneva giustamente Locke, e come ciascuno può facilmente verificare, osservando il corso naturale dei suoi pensieri nella dimostrazione di un teorema di geometria, noi andiamo immediatamente dal dato all' inferito, per esempio, dall'eguaglianza di A con B e di B con C a quella di A con C, senza passare per la premessa generale, per esempio, che due grandezze eguali ad una terza sono eguali tra di loro; premessa che, se il geometra menziona, non è perchè essa costituisca un anello nel concatenamento naturale dei suoi pensieri, ma per controllare questo concatenamento, per verificare se esso si è prodotto regolarmente, sottomettendo ai canoni della logica cosciente ciascun passo del ragionamento che in realtà non si compie che per una logica incosciente. Ogni inferenza, al fondo, come insegna Stuart-Mill, e come abbiamo mostrato nel Saggio 1, fondandoci sulla natura stessa del pensiero, è un'inferenza dal particolare

al particolare: la proposizione generale, quantunque utile per assicurarsi se l' inferenza sia rigorosa, non è indispensabile, nè fa parte del processo naturale del ragionamento; diciamo di più, il suo intervento non modifica essenzialmente questo processo, l'inferenza, come atto mentale, non cessando di essere dal particolare al particolare, benchè, nella sua esposizione verbale, rivesta la forma di un'induzione seguita da un sillogismo. Così essendo, è evidende che l'inferenza non può essere che incosciente, quando i particolari che costituiscono le premesse del ragionamento sono attualmente assenti dalla coscienza—La nozione d'*inferenza incosciente*, quale noi l' intendiamo, coincide in parte con quella di *associazione inseparabile* degli psicologi inglesi. Nei casi più spiccati, cioè tutte le volte in cui l' inferenza si fa talmente a nostra insaputa che il filosofo stesso a prima giunta crede che si tratti di una conoscenza intuitiva e non d'un risultato dell' esperienza, l' inferenza incosciente costituisce un' *associazione inseparabile* (facendo però sull' *inseparabilità* quelle riserve di cui abbiamo detto nel *Saggio I*): in questi casi, come abbiamo osservato, è il sentimento della *necessità* che accompagna il giudizio, dipendente dalla coesione fortissima tra le idee, che è la causa principale dell' illusione che ci fa riguardare questo giudizio come *a priori*. Dall'altro canto, la più parte delle *associazioni inseparabili* sono delle vere inferenze incoscienti. In questi casi non bisogna attribuire il legame tra le idee al solo principio della *contiguità*, ma nella produzione dell'associazione vi ha un'azione combinata di questo principio e di quello della *somiglianza*. Quando noi, per esempio, ci attendiamo dopo l'urto il movimento del corpo urtato, l'associazione tra le due idee è talmente forte, che potrebbe fornire un esempio di quella che gli associazionisti chiamano *inseparabile*, (visto che il concetto *d'inseparabilità*, come abbiamo

mostrato nel *Saggio I*, non può essere che relativo, non essendovi associazioni letteralmente inseparabili). In questo caso è anche applicabile la nozione d'inferenza incosciente. Non sarebbe renderci esattamente conto dell'associazione tra le due idee il dire che l'una richiama l'altra, con la quale è stata in contiguità nella nostra esperienza; non essendovi *identità* tra la presente rappresentazione del movimento del corpo urtato e le idee dei movimenti dei corpi urtati nella nostra esperienza passata. Noi proporzioniamo a un di presso il momimento che ci attendiamo alla massa del corpo urtato e alla massa e alla velocità del corpo urtante: questa circostanza non potrebbe essere spiegata dal solo principio della *contiguità*. La vera descrizione dell'associazione in questo caso è che l'idea (la sensazione o la rappresentazione) attuale dell'urto suscita in noi un'idea simile alle idee che si sono trovate in contignità con le idee simili ad essa, in modo che il rapporto attualmente rappresentato tra l'urto e il movimento del corpo urtato si assimili ai rapporti analoghi dell'esperienza passata. Ora questo è essenzialmente lo stesso processo che, portato alla luce della coscienza, si chiama un'inferenza.

Il proprio delle inferenze incoscienti è, come nota il Wundt, che esse si producono con la più grande sicurezza e in tutti gli uomini con una uniformità completa. Esse sembrano tenere più alla fisiologia che alla psicologia, l'uniformità e la fatalità con cui questi atti si compiono, facendone rassomigliare la produzione a quella dei fenomeni fisici. Questa uniformità e irresistibilità con cui sogliono prodursi le inferenze incoscienti, spiegano perchè la metafisica, la quale appunto è il risultato di inferenze di questo genere, sia un fenomeno naturale, permanente e quasi inevitabile dello spirito umano. Vi ha una somiglianza già notata da Kant fra le illusioni naturali dei sensi — che sono anch'esse il

risultato di un processo d' inferenza incosciente — e questa illusione naturale dell'intelligenza, cioè la metafisica, se si considera nella base comune su cui si elevano tutti i sistemi: è che l'illusione non cessa di subirsi, anche dopo che l'erroneità ne è stata riconosciuta. L'incoscienza dei processi mentali che costituiscono il punto di partenza della metafisica, spiega pure questo fatto (di cui vedremo in seguito dei notevoli esempi), che spesso un metafisico, non avendo chiaramente coscienza dei motivi reali della sua convinzione, dà come prove uniche delle sue ipotesi dei sofismi artificiali, che evidentemente non possono sembrare probanti che a chi è disposto già, per altre ragioni, ad ammettere la verità della tesi che si tratta di provare. Noi ci attenderemmo, per esempio, che un'ipotesi, destinata a soddisfare il bisogno che ha il nostro spirito di *cause efficienti*, dovrebbe essere stabilita cercando di dimostrare che essa è la sola che possa introdurre nelle cose queste connessioni *necessarie, intelligibili, intrinsecamente evidenti*, che noi supponiamo tra le cause efficienti e i loro effetti. Tali sono, come mostreremo, le ipotesi di Platone e di Hegel: ma nè l'uno nè l'altro mostrano di aver coscienza di questo fatto, che la base e la radice dei loro sistemi è il concetto di causazione *efficiente*, coi caratteri determinati che distinguono questa da una causazione ordinaria. Oggi che la dottrina di Platone non ha per noi che un interesse storico, potendo senza alcuna preoccupazione giudicare il valore degli argomenti su cui egli la fondava, abbiamo motivo di sorprenderci come una si alta intelligenza abbia potuto ammettere dei paradossi tanto strani su delle prove altrettanto deboli. Ma la sorpresa cessa se pensiamo che questa dottrina, piuttosto che una conclusione di queste prove, è il risultato d'un processo d'inferenza, in parte almeno se non in tutto, incosciente. Riflettendo

a questa *incoscienza* dei processi mentali da cui risultano i concetti metafisici, e nel tempo stesso a questa verità logica che l'inferenza è dal particolare al particolare, ci rendiamo anche perfettamente conto della difficoltà di trovare nella storia della filosofia una definizione precisa di certi principii, che sono tuttavia i più essenziali e fondamentali per ogni metafisica, qualè appunto quello delle cause efficienti. Hume stesso trova la nozione di *efficienza causale* così indefinibile che dice: « noi non sappiamo nemmeno ciò che desideriamo di conoscere quando ci sforziamo di concepirla » (1). Il fatto è che il metafisico, per fare un'applicazione normale di questo principio, cioè conforme alle esigenze naturali del nostro spirito, non ha bisogno di averlo mai formulato nettamente; egli non ha nemmeno bisogno di averlo mai formulato come proposizione generale, come il geometra, per fare una buona dimostrazione, non ha bisogno di aver mai formulati gli assiomi che si trovano in testa degli Elementi di Euclide. Nell'applicazione del principio di causalità efficiente, come in quella di un assioma matematico, non vi ha (considerando ciò che è indispensabile all'operazione) che un'assimilazione incosciente di tutti i casi che attualmente si presentano, ai casi dell'esperienza passata che costituirebbero la base induttiva del principio generale, se si desse all'operazione la forma cosciente e riflessa della logica. Per quanto spetta al principio di causalità efficiente, si tratta dell'assimilazione, talvolta alquanto vaga, ma sempre la più grande possibile che sia permessa dalle particolari condizioni intellettuali dell'epoca e dell'individuo, di tutti i casi che si offrono all'intelligenza, ai casi sperimentati di sequenze molto familiari, perchè sono queste che costituirebbero la base induttiva

(1) Hume *Dell'idea di potere o legame necessario*, II parte.

del principio, se esso fosse stabilito per un'operazione logica cosciente e riflessa. S'intende che questi casi dell'esperienza passata non sono presenti al pensiero, nè è necessario aver coscienza dell'assimilazione: semplicemente l'intelligenza prova una soddisfazione più grande, come se fosse inondata da una luce maggiore, concependo le cose in quel modo, che più le assimila a queste esperienze che costituiscono la base dell'inferenza incosciente. Non è sorprendente, anzi è necessario, che l'operazione mentale del metafisico sia più o meno incosciente: ciò è perchè quest'operazione, quantunque conforme alle tendenze naturali dell'intelligenza, non adempie le condizioni di un'inferenza legittima; difetto che diverebbe chiaro se l'inferenza si rendesse perfettamente cosciente, nel qual caso non vi sarebbe più metafisica. Questo è appunto l'oggetto del presente Saggio: rischiarare della luce della coscienza questa logica, o piuttosto questa sofistica, naturale incosciente, di cui le concezioni della metafisica sono il risultato. Ciò che per noi ha un doppio interesse: prima di comprendere il come, le leggi della produzione di quest'ordine di fenomeni, sì importanti tanto per lo psicologo che per lo storico; e poi di poter giudicare il valore delle inferenze incoscienti della metafisica, dopo averle trasformate in inferenze coscienti, alla stregua della logica ordinaria, e vedere così se le concezioni a cui esse conducono, hanno un fondamento reale o pure ne mancano.

§ 11. Il principio che ogni fatto deve avere una causa efficiente è dunque il simbolo verbale di una regola a cui lo spirito si conforma in quest'operazione irriflessa di assimilare, più che può, tutti i casi che si offrono nuovamente alla sua attenzione, ai casi più frequenti della sua esperienza passata, in cui ha visto i fenomeni di cui ha conosciuto il modo di produzione, non solo seguire un antecedente determinato, ma un antecedente tra

il quale e il fenomeno che lo segue vi è stata questa connessione mentale costituita dalla familiarità della sequenza, che noi indichiamo coi termini: capacità della causa a spiegare l'effetto (o intelligibilità del nesso tra la causa e l'effetto), *necessità* di questo nesso, sua evidenza intrinseca — della stessa maniera che il principio che ogni fenomeno deve avere una causa *fisica*, cioè un antecedente determinato, è il simbolo verbale di una regola a cui lo spirito si conforma nella sua operazione abitualmente pure irriflessa, quantunque la coscienza non abbia difficoltà a rendersene conto, di assimilare tutti i casi che si offrono nuovamente alla sua attenzione, ai casi della sua esperienza passata, più numerosi che quelli di cui sopra, e non mai contradetti da osservazioni contrarie, in cui ha conosciuto i fenomeni seguire costantemente degli antecedenti determinati. Da una parte e dall'altra, la base dell'operazione è ugualmente nell'esperienza, l'inferenza è ugualmente dal particolare al particolare, ed essa si tira con un'eguale spontaneità, senza averne attualmente la coscienza. Non bisogna però supporre che il principio della causalità efficiente e quello della causalità fisica o semplice sequenza invariabile siano dall'origine due principii distinti: all'origine lo spirito non concepisce altre cause che efficienti; la nozione della uniformità nelle sequenze dei fenomeni, distinta da quella di un nexus di efficienza causale fra di essi, non è che un prodotto della cultura scientifica. È la scienza che mostra, contro le nostre prime aspettative, l'esistenza tra i fenomeni di legami di causazione che non è *efficiente*. Epicuro si mostra sì poco capace di concepire una causa che non sia *efficiente*, che, non potendo trovare una causa efficiente della deviazione degli atomi dalla verticale nella loro caduta nel vuoto, deviazione che giudica indispensabile per rendere conto dei fenomeni, egli l'attribuisce puramente e semplicemente all'azzardo; egli

non crede che sia sottomessa a qualche legge, a qualche uniformità, una uniformità nella sequenza degli avvenimenti, che non fosse stata al tempo stesso una causazione efficiente, non avendo per lui alcun valore per la intelligenza dei fenomeni. Anche attualmente la nozione che lo spirito si forma spontaneamente della causazione, è così esclusivamente quella della causazione efficiente, che Comte, per indicare che noi non conosciamo le cause efficienti, ma solo quelle che la scuola scozzese chiama cause fisiche, bandisce la parola *cause*, e non vuol parlare che di leggi dei fenomeni. E noi abbiamo già visto, trattando dei motivi della *teoria meccanica*, che i fisici non sogliono riserbare il nome di causa che all'impulsione, cioè alla *causa efficiente*, rifiutandosi di applicarlo agli altri antecedenti dei movimenti della materia, che non sono *cause efficienti*. Platone fa raccontare a Socrate nel Fedone che, ardendo nella sua giovinezza del desiderio di conoscere le cause per cui i fenomeni si producono, sperava di soddisfarlo con lo studio della *storia della natura;* ma che egli fu così deluso nella sua speranza, che questo studio non solo non gl'insegnò queste cause ch' egli bramava di conoscere, ma gli mostrò che non comprendeva nemmeno quelle cose che prima gli sembravano le più facili a comprendere (1). Platone non ci racconta la sua storia, ma quella dello spirito umano. Il giovinetto che viene iniziato allo studio delle scienze della natura, non spera anche oggi di soddisfare il desiderio innato di conoscere *le cause?* ma quale delusione! la scienza gli mostra gli antecedenti a cui i fenomeni seguono costantemente, ma non le cause *efficienti* di questi fenomeni; di più quei fenomeni stessi, di cui egli credeva di conoscere già le cause efficienti, o, ciò che è lo stesso, di comprenderli perfettamente, glieli

(1) *Phaedo* 96 e seg.

presenta sotto un nuovo aspetto che glieli fa sembrare incomprensibili. Invece delle cause efficienti che si attendeva a trovare da per tutto, non trova da per tutto che semplici antecedenti di sequenze invariabili.

Un'altra prova dalla nostra affermazione che la nozione di una uniformità nelle sequenze dei fenomeni non è che un'acquisizione della coltura, e non, come il principio di causalità efficiente, un prodotto delle tendenze spontanee e cieche dello spirito, la abbiamo in questo fatto, che vi hanno dei filosofi aprioristi, come per esempio Galluppi (1), che, mentre dichiarano il principio di causalità efficiente una verità necessaria e a priori, ammettono invece che il principio della costanza delle leggi della natura, cioè, al fondo, della causalità che la scuola scozzese chiama fisica, è una verità contingente e sperimentale. Noi sappiamo infatti che il nostro spirito non ha alcuna disposizione a negare l'origine sperimentale di quelle nozioni che Bacone chiama *interpretazioni della natura*, ma solo di quelle che egli chiama *anticipazioni della natura*, cioè di queste induzioni spontaneamente formate, di cui lo spirito è già *equipaggiato* quando comincia a rivolgere la sua attenzione riflessa sui fenomeni, e che è portato ad estendere ciecamente a tutto ciò che egli incontra. È facile di comprendere perchè le sole cause che noi ci attendiamo all' origine siano le *efficienti;* è che, oltre che le sequenze familiari, le quali, come abbiamo visto, formano la base induttiva del principio di causalità efficiente, sono di gran lunga i più frequenti tra i casi di causazione della nostra esperienza, queste causazioni sono ancora le prime conosciute, le sole che noi conosciamo sino ad una certa epoca del nostro sviluppo intellettuale; la frequenza con cui i fenomeni relativi ci colpiscono e la facilità di perce-

(1) V. *Saggio filosof.* l. 1. c. 4. l. 4. c. 8. paragr. 88.

pirne la connessione dando loro infallibilmente il primo luogo nell'ordine successivo in cui le varie leggi di causazione vengono conosciute (1). Prendiamo quest'occasione per osservare quanto sia inevitabile che le nostre esperienze determinino in noi la credenza dell'applicabilità universale del principio di causabilità *efficiente*. Essa si deve, come abbiamo detto, alla frequenza dei casi di *causazione efficiente* (cioè di uniformità di sequenza, aventi, in rapporto alla nostra conoscenza, questi caratteri psicologici particolari risultanti dalla familiarità dei fenomeni) che abbiamo conosciuti nella nostra esperienza, frequenza che è assai più grande che quella dei casi di causazione *non efficiente*. Ora notiamo che, per farci una giusta idea di questa frequenza comparativa, noi dobbiamo tener conto, oltre che dell'epoca presente della nostra vita, di quell'epoca lontana ora obbliata, ma le cui esperienze non cessano perciò d'influire sul corso attuale dei nostri pensieri, nella quale i casi di causazione efficiente, cioè delle causazioni che ci sono le più familiari, erano i soli casi di causazione conosciuti. Quale sarà poi il rapporto numerico fra le due classi di esperienze, se, conformemente alla dottrina moderna dell'eredità psicologica, noi mettiamo pure a calcolo le esperienze dei nostri antenati privi di ogni coltura scientifica — antenati la cui serie si prolunga ben lontano, se ammettiamo la teoria dell'evoluzione — i quali non potevano conoscere altre causazioni che le *causazioni efficienti* di cui parliamo? Ciascuna esperienza di ognuno di questi casi di causazione conosciuti lasciava un'impronta nel loro organo del pensiero, impronta il cui vestigio è stato trasmesso sino a noi, contribuendo a costituire, nella nostra intelligenza, questa cieca tendenza assimilatrice, di cui

(1) Cfr. Spencer *Classificazione delle scienze*. IV. Delle leggi in generale.

il principio della causalità efficiente è il simbolo verbale; sicchè non dobbiamo stupirci se i nostri istinti tendono con tutta la loro forza a ricondurre e assimilare tutto ciò che conosciamo a queste causazioni familiari, la immensa mole delle cui esperienze esercita sulle nostre idee un'attrazione di una tale energia, che quella delle esperienze di un'altra natura non è, al paragone, che infinitesima, in ragione delle somme rispettive (1).

(1) Non sarebbe senza interesse il considerare i fenomeni della metafisica al punto di vista della teoria dell'evoluzione. A qualcuno avrà potuto sembrare strano che noi, nell'esposizione dei concetti della metafisica che si rapportano alla ricerca delle cause efficienti, abbiamo creduto di dover rimontare sino alle superstizioni del selvaggio e dell'uomo preistorico. Ma, in verità, la prosapia della metafisica è molto più antica: noi crediamo che non sia difficile che le tendenze illusorie fondamentali di cui le concezioni dei metafisici sono il risultato, si trovino, in germe, negli animali superiori. Così per esempio quella ad assimilare tutte le causazioni a quelle che ci sono più familiari, che comprende i processi di formazione di tutti i sistemi relativi alle cause efficienti, dai più naturali e facili ad intendere, quali l'antropomorfismo grossolano o la spiegazione meccanica universale dei fenomeni fisici, ai più astrusi e artificiosi, quali la dottrina delle Idee di Platone o quella di Hegel. Noi non discuteremo sulla probabilità dell'opinione emessa da Comte che gli animali superiori abbiano delle concezioni feticiste: ci contenteremo di ricordare la nota osservazione di Darwin su di un cane. « La tendenza, egli dice, che hanno i selvaggi ad immaginare che gli oggetti e gli agenti naturali siano animati da essenze spirituali o vitali, ha forse un esempio in un fatterello che potei osservare una volta: il mio cane, animale bene sviluppato e molto sensitivo, stava sdraiato sul terreno durante una calda e tranquilla giornata; ma poco lungi da esso una lieve brezzolina faceva muovere un ombrello aperto, al quale il cane non avrebbe certo badato, se qualcuno fosse stato vicino

Quantunque, come abbiamo detto, il principio della causalità efficiente o metafisica e quello della causalità fi-

a quell'ombrello. Intanto ogni volta che questo lentamente si muoveva, il cane brontolava ed abbaiava fieramente. Egli doveva, credo, aver fatto il ragionamento tra sè in un modo rapido e inconsapevole, che il movimento senza nessuna causa apparente indicava la presenza di qualche estraneo agente vivo, e che nessun estraneo aveva diritto di stare sul suo territorio.» (Darwin, *Orig. dell'uomo*, c. 2. verso la fine). Spencer fa un'osservazione analoga su di un cane che giuocava con una canna. (*Princ. di Sociologia*, vol. 1. App. A). È evidente il rapporto tra l'inferenza incosciente del cane di Darwin e quella del filosofo animista greco che spiega l'origine del movimento nella natura per il Nous o l'anima del mondo. L' inferenza, espressa con parole, supporrebbe nell'un caso e nell'altro lo stesso principio, cioè che l'anima è la sola causa produttrice di movimento spontaneo. Di più nell'inferenza è sottinteso, nell'un caso e nell'altro, quest'altro principio, che il solo movimento di un corpo inanimato, che possa spiegarsi materialmente, è quello che non è spontaneo, cioè che è dovuto all'urto di un altro corpo. In altri termini, nell'inferenza noi abbiamo il germe della filosofia antropomorfistica e quello della filosofia meccanica, che sono le due forme più generali della metafisica applicata alla ricerca delle cause efficienti, secondo la *prima* forma, che è la più naturale, della nozione di causazione efficiente, che noi abbiamo studiata sino a questo punto del nostro lavoro. Il cane *metafisico* di Darwin non era capace di fare esplicitamente tutto il ragionamento supposto dalla sua conclusione, e Darwin ha ragione di dichiararo che il ragionamento era fatto in un modo inconsapevole; ma noi abbiamo già visto che le conclusioni della metafisica risultano da inferenze incoscienti. Si può dunque dire che Schopenauer ha torto di definire l'uomo *un animale metafisico*, s' egli intende perciò attribuire all' intelligenza dell' uomo una facoltà speciale; la facoltà *metafisica* può anche rintracciarsi nell'intelligenza del bruto, potendo essa definirsi: la facoltà di fare incoscientemente delle inferenze conformemente a certe regole, che sono naturali e uniformi per tutti, ma che nondimeno sono contrarie alla logica

sica o semplice uniformità di sequenza non siano all'origine due principii distinti, ma non vi sia primitivamente che un' idea unica della causazione, vi ha nell'evoluzione dei concetti filosofici una differenziazione graduale di quest'idea primitiva, che arriva infine a un completo distacco fra la nozione di causazione efficiente e quella di uniformità di sequenza, per cui ogni uniformità di sequenza cessa di essere una causazione efficiente, e ogni causazione efficiente cessa di essere una uniformità di sequenza. Ciò avviene per le modificazioni progressive che da un canto la scienza, e dall'altro la metafisica, apportano all'idea originale di causazione. Dal suo canto, la scienza scopre sempre di più, contrariamente alle prime aspettative dello spirito, dei rapporti di causazione che non è efficiente, e mostra infine i fenomeni che ci avevano dato l' idea di causazione efficiente, sotto un aspetto nuovo che non ci fa sembrare più i loro rapporti di sequenza come delle causazioni efficienti; sicchè il risultato ultimo è che tra i fenomeni non si trovano mai dei rapporti di causazione efficiente. Dal suo canto, la metafisica *disfenomenizza*, se mi è lecito di dir così, progressivamente le cause *efficienti*. Per questo processo essa arriva infine a concepire delle cause che non sono sottoposte alla condizione del tempo, e tra cui e gli effetti non può esservi quindi un vero rapporto di *sequenza* uniforme: il processo va anche sì lungi che, come vedremo in seguito, alla sequenza cronologica tra la causa e l'effetto si sostituisce una senplice anteriorità e posteriorità logica, o, come si dice, *di natura*. E mentre in quella, che abbiamo chiamato la prima forma dell'idea di causazione efficiente, la causa metafisica, se non è un fenomeno, è almeno modellata sulle cause fenomenali; nella seconda forma invece, è il nexus causale semplicemente che viene modellato sulle causazioni fenomenali (s'intende, sulle più familiari), ma le

cause ultrafenomenali che e si suppongono, non hanno più, come vedremo, la minima anologia coi fenomeni.

Noi possiamo dunque enunciare l'ultima fase a cui arriva naturalmente la differenzazione progressiva tra causazione efficiente e uniformità di sequenza, della maniera che segue: tra gli antecedenti delle sequenze invariabili dei fenomeni e i loro conseguenti non si trova mai una connessione tale che la causa *spieghi l' effetto*, e che si veda la *necessità* e la *evidenza intrinseca* del rapporto tra la causa e l' effetto; e dall' altra parte le *cause efficienti*, cioè le supposte cause che possono *spiegare* gli effetti, e tra le quali e gli effetti si immagina un legame *necessario* ed intrinsecamente evidente, non sono mai degli antecedenti fenomenali nè somigliano ad alcun oggetto fenomenale. Ma questo completo distacco delle due nozioni della causazione, risultante da una lunga evoluzione del pensiero, non deve far dimenticare che esse derivano da uno stesso tronco, e che la loro base originale comune è nelle sequenze più familiari della nostra esperienza. All'origine non vi era che un'idea unica di causazione, che riuniva in sè i caratteri ora divisi tra le due idee di causazione fisica o uniformità di sequenza e di causazione efficiente o metafisica: la causa primitiva era un'antecedente fenomenale, come la causa nel senso di Mill e delle scienze positive, ma al tempo stesso poteva *spiegare* l'effetto e aveva con esso un rapporto *necessario* ed evidente intrinsecamente, come le cause ultrafenomenali dei metafisici.

CAP. V.

LA DOTTRINA DELL'INCONOSCIBILE E L'IDEA DI CAUSA EFFICIENTE.

§ 1. Entrando a parlare particolarmente dei concetti che si rapportano alla seconda forma della nozione di causalità efficiente, dobbiamo cominciare per la dottrina che ammette, al di là delle sequenze uniformi tra i fenomeni, delle cause efficienti sconosciute e inconoscibili. E in'effetto, dopo che si è riconosciuta l'impossibilità di soddisfare il bisogno che ha l'intelligenza di cause efficienti, conformemente alla tendenza spontanea dello spirito di assimilare tutti i fenomeni a quelli che ci sono i più familiari, la forma più naturale che prende la nostra credenza nell'esistenza di queste cause, è di relegarle nella regione dell'inconoscibile. Quantunque l'ipotesi di cause efficienti conoscibili possa coesistere con quella di cause efficienti inconoscibili, in altri termini, quantunque sia possibile di supporre che, mentre alcuni fenomeni sono spiegabili per cause efficienti fenomenali o concepite sul tipo di queste, altri fenomeni invece sono inesplicabili e dovuti a cause efficienti metaempiriche e inconoscibili; la forma più coerente che prende la supposizione di cause efficienti inconoscibili è la dottrina, prevalente nella filosofia contemporanea,

che non ci è nè ci sarà mai possibile in alcun caso di assegnare la causa efficiente di un sol fenomeno, e che tutti i fenomeni sono dovuti a cause efficienti che non cadono nè potranno mai cadere sotto le prese della nostra conoscenza. La dottrina non si limita ad ammettere che, nelle condizioni attuali delle conoscenze umane, le cause efficienti dei fenomeni sono sconosciute, ma essa afferma che, per la natura stessa della nostra conoscenza, queste cause saranno sempre sconosciute, e che, quand'anche la scienza pervenisse, in un lontano avvenire, a dare di tutti i fenomeni la sola spiegazione a cui essa può aspirare, cioè a conoscere le leggi primitive della loro successione, e a mostrare in dettaglio come ciascun fenomeno accade in conformità di queste leggi, anche allora noi ignoreremmo le cause produttrici dei fenomeni, queste leggi primitive a cui tutti i fenomeni potranno ricondursi non potendo far conosce che gli antecedenti di sequenze invariabili e incondizionali, ma non mai le vere cause, cioè le cause efficienti. È questo il credo della più parte dei filosofi e degli scienziati contemporanei, che in un congresso scientifico è stato formulato col celebre motto: *Ignoramus et ignorabimus.*

Il principio su cui si basa la dottrina delle cause efficienti inconoscibili è che una causa fisica, l'antecedente di una sequenza invariabile tra fenomeni, non è mai una vera causa cioè efficiente, e ciò perchè la causa, se è seguita costantemente dall'effetto, non può però *spiegarlo* (nel senso popolare e metafisico della parola *spiegazione*) e non vi ha tra la causa e l'effetto un legame *necessario* nè evidente intrinsecamente. Di là se ne inferisce che i fenomeni hanno delle *cause efficienti* ultrafenomenali inconoscibili. È evidente che il presupposto di questo ragionamento è che ogni fenomeno deve avere una causa efficiente—cioè una causa che possa spiegare l'effetto e tra la quale e l'effetto vi sia un legame necessario

ed intrinsecamente evidente — e non semplicemente una causa fisica, cioè un semplice antecedente a cui il fenomeno segue invariabilmente. La dottrina ammette perciò che la causa efficiente di ciascun fenomeno, quantunque sia sconosciuta, è tale però che, se essa fosse conosciuta, *spiegherebbe* l'effetto, e si vedrebbe che essa ha con l'effetto un legame *necessario* ed intrinsecamente evidente. É così che questa dottrina si rapporta a quella che abbiamo chiamato la seconda forma della nozione di causazione efficiente: non sono infatti le cause supposte che vengono foggiate sul tipo delle cause più familiari, ma è il nexus che si suppone tra queste cause e i loro effetti che viene foggiato sul tipo del nexus delle causazioni più familiari.

§ 2. L'affermazione che noi non conosciamo le cause efficienti dei fenomeni o, come dice Comte, il loro modo essenziale di produzione, è legata con un'altra, cioè che noi non conosciamo l'essenza o la natura intima delle cose. L'essenza o la natura intima delle cose è riguardata come un che di sconosciuto in esse che, se noi lo conoscessimo, ci spiegherebbe tutti i fenomeni che esse ci presentano (1). Si suppone che se la successione degli avvenimenti non ci mostra tra loro questa connessione necessaria, intelligibile, intrinsicamente evidente, che noi immaginiamo dover esistere tra le cause e gli effetti, è perchè noi non conosciamo delle cose che alcune proprietà e avvenimenti staccati; mentre se conoscessimo la realtà d'una maniera adequata, noi potremmo indovinare, dalla semplice vista della costituzione o natura delle cose, la loro maniera di agire e di patire in tutte le differenti circostanze, e allora noi sapremmo, non solamente *che*, ma *perchè* a certe cause seguirebbero certi effetti, e le successioni costanti degli

(1) Cfr. Mill. *Filos. di Hamilton* trad. franc. p. 13.

avvenimenti non sarebbero più incomprensibili, come sono attualmente per la limitazione delle nostre conoscenze. Così questa proposizione che noi non conosciamo l'essenza delle cose, non è che un'espressione diversa, ma al fondo equivalente, dell'altra proposizione che noi non conosciamo le cause efficienti dei fenomeni. Si ammette, è vero, che sono tutte le proprietà delle cose che derivano dalla loro essenza, e che potrebbero esserne spiegate; ma le proprietà dei corpi sono, sovratutto nella scienza moderna, le potenze che essi hanno di esercitare qualche azione sovra altri corpi, o di subire qualche passione da parte di altri corpi. Per consequenza, la principale supposizione, implicata nella proposizione che noi non conosciamo l'essenza delle cose, è che le maniere di agire e di patire dei corpi, cioè al fondo tutte le leggi di causazione, attualmente per noi inesplicabili, noi potremmo spiegarle, se potessimo conoscere queste supposte proprietà sconosciute che costituiscono l'essenza dei corpi (1). La nostra pretesa ignoranza dell'essenza delle cose non essendo dunque altro, al fondo, che la nostra pretesa ignoranza delle cause efficienti, ne segue che, se l'idea di causa efficiente non ha valore obbiettivo, e se, quindi, spiegare un fatto vuol dire semplicemente mostrare come esso si conforma alle leggi generali delle sequenze dei fenomeni, e non assegnargli delle cause che abbiano con l'effetto una connessione *necessaria* e che ci sembri comprensibile e intrinsecamente evidente; noi dobbiamo affermare che conosciamo, o almeno che siamo capaci di conoscere, l'essenza delle cose, perchè l'essenza d'una cosa non può essere altro che l'insieme dei suoi attributi, e tranne il mistero che *ci sembra* trovare nelle leggi dei fenomeni, niente ci indica che al di là degli attributi conoscibili di ciascuna cosa, ve

(1) Cfr. App. al c. 6.

ne hanno altri più fondamentali da cui essi derivano, e che saranno per sempre inconoscibili.

§ 3. É vero però che quando si dice che noi non conosciamo l'essenza delle cose, questa proposizione implica, oltre la pretesa ignoranza in cui siamo delle cause efficienti o del modo reale di produzione dei fenomeni, la mancanza di una vera realtà in quegli attributi delle cose che noi conosciamo. La dottrina della inconoscibilità della essenza delle cose, o, come si dice in altri termini, della relatività della nostra conoscenza, viene presa in due sensi: alcuni di quelli che sostengono questa dottrina la prendono semplicemente nel senso che si rapporta alla pretesa inconoscibilità delle cause efficienti; altri la intendono in un senso più comprensivo, ammettendo, non solo che noi non conosciamo le cause efficienti, ma ancora che tutto ciò che noi conosciamo delle cose non è che relativo al nostro modo di percepirle, e che qualsiasi attributo delle cose in se stesse ci è assolutamente sconosciuto.

Noi possiamo aggiungere infine che oltre alla impossibilità di conoscere le cause efficienti e alla relatività delle nostre percezioni, vi ha anche un terzo fondamento della dottrina dell'inconoscibile: è che lo spirito umano, quando vuol formarsi una concezione coerente delle cose, sembra incontrare certe alternative di proposizioni contraddittorie, di cui l'una o l'altra dovrebbe essere vera, ma di cui non si può ammettere nè l'una nè l'altra, essendo egualmente, come si dice, inconcepibili. Le sorgenti della dottrina dell'inconoscibile sono quelle stesse della metafisica in generale; dapertutto là dove la metafisica dogmatica trova un essere metaempirico con attributi determinati, l'agnosticismo contemporaneo trova invece l'Inconoscibile. I tre fondamenti della dottrina dell'inconoscibile, corrispondenti alle tre sorgenti principali della metafisica (almeno nel senso

più stretto di questa parola), non possono essere trattati che in parte distinte di questo Saggio: dei due ultimi parteremo nella 2ª parte — perchè, come Kant ha compreso perfettamente, la quistione delle *antinomie* dipende da quella della *cosa in sè*—; in questa non possiamo occuparci che del primo, cioè quello che si riferisce all'idea di causa efficiente.

È questo il solo fondamento su cui si basa la teoria nel positivismo comtiano. Littrè dice: «Per i filosofi inglesi il principio (della relatività delle nostre conoscenze) è psicologico, e risulta dalla natura della nostra facoltà di conoscere; per Comte esso è empirico, e risulta da questo fatto che in ogni scienza positiva si è arrivato a un fatto, a un fenomeno, al di là del quale non si è potuto andare» (1). Com'è che *questo fatto che in ogni scienza positiva si è arrivato a un fenomeno al di là del quale non si è potuto andare*, prova la limitazione della conoscenza, e l'esistenza di qualche cosa posta al di là di questi limiti? Littrè intende dire che le leggi, i principii più generali a cui la scienza riconduce i fenomeni, non possono spiegarsi, e di là ne conclude che vi hanno, al di là del conoscibile, dei principii ulteriori da cui essi derivano. In verità il fatto che ogni scienza arriva infine a dei fenomeni, cioè a delle leggi, al di là di cui non può andare, lungi di provare la relatività della nostra conoscenza, sembra anzi una condizione indispensabile della possibilità di una conoscenza reale. Se infatti si ammettesse che ciascuna legge potesse sempre dedursi da leggi superiori o più generali, in modo che questo lavoro di deduzione andasse all'infinito, ciò sarebbe ammettere che non vi hanno leggi primitive o aventi il più alto grado di generalità, il che tornerebbe a dire che non

(1) Littrè *Aug. Comte e Stuart-Mill.* IV. (Frammi. di filosofia posit. pag. 274).

vi hanno affatto leggi, le vere leggi essendo le primitive, cioè le uniformità di sequenza invariabile e incondizionale dei fenomeni. Perchè dunque Littrè suppone che deve esservi ancora qualche cosa al di là di queste leggi primitive, di queste uniformità di sequenza invariabile e e incondizionale? Perchè esse gli sembrano aver bisogno di una *spiegazione;* perchè in queste uniformità di sequenza l'antecedente non può *spiegare* il conseguente, e non vi ha tra l'antecedente e il consequente un legame *necessario* e di un'evidenza intrinseca; in altri termini perchè egli nel suo ragionamento sottintende, come evidente per sè stesso, il principio che ogni fenomeno deve avere, non solo un antecedente a cui questo fenomeno segue invariabilmente, ma ancora una causa *efficiente*, cioè una causa che possa *spiegare* l'effetto, e che abbia con l'effetto un legame *necessario* e di una evidenza intrinseca.

In Spencer la teoria dell'inconoscibile è basata su tutti e tre i fondamenti che noi abbiamo assegnato a questa teoria: quello di essi di cui attualmente ci occupiamo è esposto di una maniera generale nel paragrafo 23 dei Primi Principii. In questo paragrafo l'autore vuol dimostrare la natura impenetrabile delle cose in sè stesse e la relatività della conoscenza per una deduzione tirata dalla natura stessa della nostra intelligenza e fondata sull'analisi dei prodotti del pensiero. Perciò egli mostra con esempi che comprendere, spiegare, un fatto particolare è vedervi un caso di qualche legge o di certe leggi, e che spiegare, comprendere, ciascuna di queste leggi è vedervi un caso di qualche legge o di certe leggi più generali, ciascuna delle quali alla sua volta potrà essere compresa o spiegata riconducendola a una legge o a leggi più generali ancora; e dopo ciò conclude: «Questa operazione è limitata o illimitata? Possiamo noi andare sempre avanti spiegando le classi di fatti

rapportandoli a delle classi più larghe, o dobbiamo noi arrivare a una classe più larga che tutte le altre? Da un lato, la supposizione che l'operazione è illimitata, se vi fosse qualcuno tanto assurdo da sostenerla, implicherebbe ancora che una spiegazione prima non può essere ottenuta, poichè per ottenerla bisognerebbe un tempo infinito. Da un altro lato la conclusione inevitabile che l'operazione è limitata (conclusione provata non solo dai limiti del campo d'osservazione che s'apre dinnanzi a noi, ma anche dal decrescimento del numero delle generalizzazioni che accompagna necessariamente l'accrescimento della loro larghezza) implica egualmente che il fatto ultimo non può essere compreso. In effetto, se le generalizzazioni sempre più avanzate che costituiscono il progresso delle scienze non sono altro che delle riduzioni successive di verità speciali a verità generali, e di queste a più generali ancora, ne risulta evidentemente che la verità che é la più generale non potendo essere ricondotta ad una più generale, non può essere spiegata. È evidente che, poichè la conoscenza più generale a cui noi arriviamo non può essere ridotta ad una *più* generale, non può essere compresa. Dunque necessariamente la spiegazione deve metterci in presenza dell'inesplicabile. La verità più avanzata che noi possiamo attingere deve necessariamente essere inesplicabile. La parola comprendere deve cangiare di senso prima che il fatto ultimo possa essere compreso ».

Ciò che è notevole in questo luogo di Spencer è che, mentre l'autore si diffonde a provare ciò che in verità non avrebbe bisogno di essere provato, cioè la necessità che vi siano delle leggi più generali di tutte che non possono derivarsi da leggi più generali ancora, egli non spende invece una parola per giustificare la connessione tra questo fatto e la conclusione a cui egli vuol farlo servire, cioè l'esistenza di qualche cosa inaccessibile alla nostra conoscenza. È questa connessione intanto che avrebbe bisogno di essere provata; ma essa sembra a Spencer evidente per se stessa: come Littrè nel luogo più breve, ma della stessa portata, che abbiamo prima citato, egli non trova nemmeno necessario enunciare il principio che è la premessa della sua conclusione, lo sottintende. Ma se noi vogliamo sviluppare l'inferenza che Spencer fa d'una maniera rapida e, noi non osiamo dire per rispetto a un sì grande pensatore, inconsapevole, noi troviamo anzitutto questo ragionamento: Le leggi più generali della scienza avrebbero bisogno di essere spiegate; ma esse sono per noi inesplicabili; dunque ciò che potrebbe spiegarle è inaccessibile alla nostra conoscenza. Spencer si estende a provare che queste leggi sono inesplicabili, ciò che è vero, poichè, nel senso scientifico, spiegare dei fatti è ricondurli a determinate leggi, e spiegare delle leggi è ricondurle a leggi più generali: ma ne segue che la nostra conoscenza è limitata? Ciò non se ne può concludere, se non si ammette prima che queste leggi dovrebbero essere spiegate. Spiegate nel senso scientifico? no, perchè non potrebbe ammettersi senza supporre come vero un principio assurdo e contradditorio, cioè che siano possibili in atto dei gradi infiniti di generalità progressiva, ciò che, come abbiamo detto, annullerebbe il concetto stesso di legge, oltre ad implicare l'assurdità di un infinito in atto. Spiegate dunque nel senso popolare o metafisico. Ma perchè dovrebbero essere spiegate? (in questo senso che abbiamo detto). Perchè per se stesse sono incomprensibili (nel senso di questa parola che corrisponde al senso indicato della parola *spiegare*)—dalla incomprensibilità, in questo senso, delle leggi che sin qui la scienza ha scoverte, Spencer ne induce che saranno similmente incomprensibili anche quelle più generali che potrà scoprire per l'avvenire —. Che significa dunque, in sostanza,

il ragionamento di Spencer? Che le uniformità di sequenza più generali a cui la scienza riconduce i fenomeni, cioè le leggi di causazione, essendo in se stesse incomprensibili, poichè la causa non *spiega* l'effetto, e non vi ha tra la causa e l'effetto un legame evidente per se stesso, ne segue la necessità dell' esistenza d' un intermediario esplicativo che potrebbe farle *comprendere*, e ciò in conseguenza del principio che ogni fenomeno deve avere una causa, che non sia soltanto un antecedente a cui il fenomeno segua costantemente, ma che sia efficiente, cioè che possa *spiegare* l' effetto, e tra la quale e l' effetto vi sia un legame evidente per se stesso. Siccome questi intermediari esplicativi, queste cause efficienti, non ci sono mai mostrate dalla scienza, egli ne conclude la limitazione della nostra facoltà conoscitiva e l' esistenza di qualche cosa al di là dei limiti del conoscibile. È chiaro così che l'uno dei fondamenti della teoria dell'inconoscibile è, anche in Spencer, il principio di causalità efficiente.

§ 4. Ora qual è la solidità di questo fondamento? Sarebbe inutile di dimostrare contro i teorici dell'inconoscibile che il principio di causalità efficiente non può essere provato dall' esperienza, perchè è ciò che essi ammettono implicitamente, quando affermano che nessuna causazione dell'esperienza, nessuna sequenza tra fenomeni, è una causazione efficiente. Forse si dirà che se questo principio non può esso stesso stabilirsi induttivamente, può forse dedursi da qualche principio più generale, capace di essere stabilito induttivamente. Ma il principio di causazione essendo la legge più universale delle sequenze tra i fatti, questo principio più generale dovrebbe essere una uniformità che abbracciasse, insieme alle sequenze, tutti gli altri rapporti tra i fatti. Sarà dunque il principio che ogni rapporto costante tra i fatti (cononosciuto nella sua natura reale) deve essere

intelligibile, necessario ed evidente intrinsecamente, (come quello tra la causa e l'effetto). E nel fatto, come vedremo nell'Appendice al capitolo seguente, è questo il presupposto generale implicitamente ammesso dalla metafisica. Ora anche questo principio più generale, di cui quello di causalità efficiente non sarebbe che un caso, è impossibile, secondo il teorico dell'inconoscibile, di provarlo per l' esperienza, perchè quando egli afferma che non conosciamo l'*essenza* delle cose, egli suppone che la conoscenza di questa essenza sarebbe la sola che potrebbe *spiegare*, non solo le sequenze costanti, ma tutti i rapporti costanti tra i fatti dell' esperienza (per esempio la coesistenza uniforme delle proprietà nelle differenti classi delle cose). Egli ammette quindi che tutti i rapporti costanti dell' esperienza (tranne forse quelli che formano l'oggetto delle matematiche pure), e non le sole causazioni, sono egualmente misteriosi, e non ci mostrano questi veri legami, analoghi a quello di causazione efficiente, e supposti dal principio generale di cui quello di causazione efficiente non sarebbe che un caso. Il principio di causazione efficiente, o quello più generale da cui si dedurrebbe, il teorico dell'inconoscibile non può dunque ammetterlo che per la sua evidenza intrinseca; ciò vuol dire che egli deve riguardarlo come una *verità a priori*. Ma, come abbiamo mostrato sul *Saggio 1.* (1), tutte le nostre conoscenze si dividono in due campi: le une sono *esistenziali*, cioè affermano che le cose esistono, che esistono così o così, che esistono in tale o tal altro ordine di sequenza o coesistenza, ecc.; le altre non stabiliscono niente sull'esistenza, sulla realtà, ma affermano solamente che degli oggetti, reali o possibili, paragonati fra di loro, hanno certi rapporti di somiglianza o di differenza (di

(1) V. specialmente cap. 3.

cui il caso più notevole è l'eguaglianza o ineguaglianza definita tra le grandezze); di queste due classi di conoscenze, le seconde possono essere *a priori*, ma le prime sono sempre *a posteriori*. Ora è evidente che il principio di causalità (efficiente o non efficiente) deve essere aggregato alla prima classe di conoscenze, alle esistenziali: ammettere dunque che non derivi dall'esperienza sarebbe ammettere che esso è un fatto eccezionale e inesplicabile (inesplicabile nel solo senso legittimo che può avere questa parola, che deve applicarsi nei casi in cui un fatto non può ricondursi a leggi generali, tanto più se, come nel nostro caso, è in contraddizione con esse), oltre che sarebbe andare incontro all'altra difficoltà evidente della dottrina delle conoscenze a priori, tutte le volte che essa si estende a delle proposizioni esistenziali, di ammettere una coincidenza incomprensibile tra il pensiero e la realtà, che non è stata formata dalla impressione della realtà stessa (1).

(1) V. Saggio 1. c. 3. § 6.

Notiamo, per incidente, una differenza del principio di causalità efficiente — come di qualsiasi altro principio dello stesso ordine, su cui il metafisico si fonda, coscientemente o incoscientemente, per istabilire le sue realtà metaempiriche — con le altre conoscenze a priori o pretese tali: queste, per esempio un assioma matematico, si verificano nel mondo dell'esperienza, e possono essere quindi confermate da questa: quello non può domandare alcuna conferma alla realtà, perchè non si realizza che nel mondo metampirico del metafisico — Noi abbiamo detto nel testo che, se si esclude l'origine induttiva del principio di causalità efficiente, deve ammettersi come evidente intrinsecamente, cioè per se stesso. Ciò perchè esso viene riguardato generalmente come un assioma, ed ammesso implicitamente come tale (cioè come evidente per se stesso) anche da quelli che non professano la dottrina delle conoscenze a priori. Tuttavia potrebbe anche supporsi che esso non sia evidente per se stesso, ma possa dedursi da qualche principio più primitivo evidente per se stesso. Ma se la deduzione fosse logica (vale a dire se fosse conforme al tipo e alle regole di ciò che i logici chiamano deduzione, e non una di quelle pretese deduzioni di certi metafisici, di cui Hegel non ci dà che l'esempio più segnalato), il principio più primitivo da cui quello di causalità efficiente si dedurrebbe, dovrebbe essere una legge più generale, che comprendesse, come uno dei suoi casi, anche quella della causalità efficiente. Per conseguenza questo principio più primitivo sarebbe ancora una proposizione esistenziale, soggetta egualmente alle obbiezioni indicate nel testo contro l'apriorità di tali proposizioni.

Vi ha, a dir vero, oltre alle conoscenze intuitive delle somiglianze e delle differenze, un altro elemento nella nostra conoscenza, che non risulta dall'esperienza, e che noi dobbiamo ammettere senza prova induttiva, e generalmente senza alcuna prova: sono dei postulati implicati in ogni atto dell'intelligenza, e che noi ammettiamo praticamente per la semplice ragione che facciamo uso dell'intelligenza stessa (cioè: che la memoria non c'inganna, che le somiglianze e le differenze percepite col pensiero corrispondono a quelle delle cose stesse, e che noi abbiamo il dritto di fare delle inferenze dal passato all'avvenire, dall'osservato al non osservato) (1). Di questi postulati sarebbe assurdo di domandare le prove, perchè non vi ha prova possibile che non supponga la loro ammissione: per la stessa ragione sarebbe assurdo cercare d'infirmarli, poichè per ciò si dovrebbe far uso del ragionamento, per conseguenza ammettere questi postulati, e mettersi quindi in contraddizione con se stesso. Questi postulati si ammettono dunque, in un senso, a priori. Ma si deve notare che essi non affermano niente sulle cose, e non sono essi stessi delle conoscenze (quantunque senza di essi non vi sia conoscenza possibile): le proposizioni in cui possono formularsi non

(1) V. *Saggio* 1. c. 9. § 15.

esprimono che la sicurezza che accompagna le operazioni della nostra intelligenza, la fede che noi abbiamo nelle nostre facoltà conoscitive, il dritto, che ci affermiamo, di attenderci che le nostre funzioni mentali, normalmente compiute, non ci condurrano all'errore, ma alla verità. Ma quando facciamo un' affermazione sulle cose stesse, quando abbiamo o crediamo di avere una conoscenza, ciò non può essere che un risultato dell'impressione delle cose stesse, cioè dell' esperienza, salvo la sola eccezione che abbiamo indicata, cioè le semplici intuizioni delle somiglianze e delle differenze. Ne segue che, il principio di causazione efficiente non potendo ammettersi come una verità evidente per se stessa nè come dedotto da qualche altra verità evidente per se stessa — perchè tali verità sarebbero delle conoscenze a priori, e queste non concernono mai l'esistenza —; e dall'altra parte non potendo essere provato dall'esperienza— perchè non vi ha altra prova che un' induzione, o una deduzione tirata da un principio generale stabilito da un'induzione precedente—; il principio di causazione efficiente non ha una base possibile su cui fondarsi, e non possiamo attribuirgli alcun valore obbiettivo. Il teorico dell'inconoscibile dirà che il criterio della verità non può essere al postutto che l' evidenza, e che noi dobbiamo ammettere il principio di causazione efficiente perchè esso ci forza a riconoscerlo per la sua evidenza stessa (qualunque sia d' altronde la sua base e la sua origine), senza cercare delle prove, come ammettiamo, senza cercare delle prove, i postulati di cui sopra, implicati in ogni atto della nostra intelligenza. È nel fatto l'argomento, preteso perentorio, della scuola intuitiva, per giustificare le *credenze naturali del genere umano*. Il principio dell'inconcepibilità della negativa di Spencer non ne è che un' altra forma, e non contiene di nuovo che un'esagerazione. Le credenze naturali del

genere umano, o piuttosto le proposizioni che i metafisici vi sostituiscono, non hanno mai per sè l'inconcepibilità della negativa; questa non si trova mai nelle proposizioni sull' esistenza, e non è propria che degli assiomi matematici e di altre proposizioni simili, di cui nessuno ha contestato o contesterà mai la verità. Questo criterio è dunque inapplicabile nei casi in cui vi avrebbe bisogno dell'applicazione di un criterio. Fatta dunque deduzione dell' esagerazione contenuta nel principio di Spencer (cioè l'elevazione ad assoluta necessità del pensiero di ciò che non è che una tendenza naturale del pensiero), non resta, per giustificare l'idea di causazione efficiente e tutte le altre induzioni incoscienti che si trovano alla base di ogni concetto metafisico, che l' argomento dell'evidenza, quale noi sopra l' abbiamo formulato. Ora quest'argomento non è concludente, sovratutto per due ragioni: 1. L'esistenza di ciò che Bacone chiama gl'*idola tribus*, cioè le illusioni naturali dello spirito umano. Queste s'impongono talvolta così universalmente e con una forza tale da meritare più che qualsiasi altra affermazione il nome di *credenze naturali del genere umano*, e giungono a un tal grado di evidenza, che se non va sino all' inconcepibilità della negativa richiesta da Spencer (che, come abbiamo detto, non si trova mai nelle proposizioni sull'esistenza), non è certo minore che quello del principio di causazione efficiente o di qualsiasi altro su cui sono fondati i concetti metafisici. L'esempio migliore è la credenza che il colore, il sapore e le altre qualità sensibili sono delle proprietà obbiettive dei corpi stessi, e non delle semplici sensazioni nostre, come ammette il teorico dell'inconoscibile, e in generale ogni spirito coltivato. Gl' *idola tribus* sono generalmente delle affermazioni che hanno l'aria di darci delle *conoscenze*, e delle *conoscenze sull'esistenza;* per conseguenza essi non possono risultare che dall'esperienza. Così essi devono

spargere un legittimo sospetto sulla validità, come criterio, dell'evidenza intrinseca d'una proposizione, quando questa volge, com'essi, sull'esistenza, ed è anche perciò, com'essi, un risultato dell'associazione delle idee e dell'esperienza. Ma questo sospetto non può estendersi alle due altre categorie di affermazioni di cui ammettiamo la verità indipendentemente dall'esperienza, cioè i postulati di cui sopra, implicati in ogni esercizio dell'intelligenza (e che, come abbiamo detto, non costituiscono per se stessi delle conoscenze), e le conoscenze intuitive delle somiglianze e delle differenze. E ciò tanto perchè gl'idola tribus non si trovano che in un'altra categoria di proposizioni, aventi un'origine e un contenuto differenti, quanto perchè ogni dubbio su queste due categorie ci è assolutamente impossibile.

2. L'evidenza intrinseca d'una proposizione, se questa non è una semplice intuizione di somiglianza o di differenza — nel qual caso ammettiamo che l'evidenza intrinseca è un criterio della verità, e non possiamo non ammetterlo, la negativa, in tal caso, essendo realmente inconcepibile — non può essere che un risultato dell'esperienza, per conseguenza di un'inferenza, le cui premesse si trovano nell'esperienza passata, quantunque attualmente non ne abbiamo coscienza. In una parola, una proposizione sull'esistenza, che ci sembra evidente per se stessa, non è in realtà che un'inferenza incosciente. Ma se è così, non vi ha alcuna ragione perchè non dobbiamo sottomettere una tale inferenza ai criteri di tutte le altre inferenze, cioè esaminare, secondo i canoni della logica, se essa è stata ben tirata, se le sue premesse la giustificano, in una parola se si conforma al tipo di un'inferenza legittima. Ma allora l'evidenza intrinseca finisce di essere un criterio, e la prova della verità sta nell'esperienza. Ciò mostra come il criterio dell'evidenza intrinseca non è solamente insufficiente, ma

è necessariamente fallace. Infatti, quando è che s'invoca questo criterio? Quando la proposizione non si può provare per l'esperienza. Ma una proposizione che deriva dell'esperienza — quali sono tutte le proposizioni sull'esistenza, alla cui categoria appartengono tutte quelle di cui è quistione nelle controversie filosofiche — e intanto non si può provare per l'esperienza stessa, è necessariamente un'inferenza illegittima, un'induzione che le sue premesse possono spiegare come fatto psicologico, ma senza poterla giustificare come conclusione logica. Questa considerazione generale trova la conferma più evidente nell'esame dei fatti particolari. L'inferenza per cui concludiamo il principio di causalità efficiente (come qualsiasi altro tra quelli presupposti, esplicitamente o implicitamente, dal metafisico) non può farci illusione che sinchè la facciamo incoscientemente, accettandone il risultato come una verità evidente per se stessa. Per distruggere l'incanto, basta elevarla alla luce della coscienza: allora non ci resta che la sorpresa come l'attività cieca del nostro spirito, con un'imitazione così imperfetta dei nostri processi logici coscienti, possa produrre un'evidenza, a cui giungono raramente i più rigorosi di questi processi.

§. 6. Il punto di partenza dell'inferenza sono, come abbiamo detto, le causazioni efficienti sperimentate, cioè le sequenze molto familiari tra fenomeni che noi abbiamo conosciute nell'esperienza passata. Siccome in queste causazioni, le cui esperienze si sono organicamente fissate nel soggetto pensante, la causa ha *spiegato* l'effetto e si è trovato tra la causa e l'effetto un legame *necessario* e di un'evidenza intrinseca, il teorico dell'inconoscibile ne inferisce *incoscientemente* che ogni fenomeno è dovuto a una causa che potrebbe *spiegare* l'effetto, (cioè dare all'intelligenza questa soddisfazione particolare che si trova in ciò che diciamo una *spiegazione*, nel senso

popolare o metafisico) e tra cui e l'effetto potrebbe trovarsi un legame *necessario* e di un'evidenza intrinseca. Tali cause non essendo da noi conosciute, egli ne conclude che esse non sono dei fenomeni, che sono ultrafenomenali, sovrasensibili, inconoscibili, tali però, che, se noi potessimo conoscerle, esse ci *spiegherebbero* i loro effetti, e troveremmo tra esse e gli effetti un legame *necessario* e di un'evidenza intrinseca.

Ora, è evidente che la teoria dell'inconoscibile, per quanto si riferisce alle cause efficienti, o, come dice Comte, al modo essenziale di produzione dei fenomeni, non ha alcuna base reale. In effetti, primo, la base induttiva dell'inferenza *incosciente* che conclude all'esistenza di cause efficienti, è stata distrutta dalla scienza; poichè questa, come abbiamo visto, ci presenta sotto un nuovo aspetto queste sequenze che, nel periodo prescientifico, ci sembrano perfettamente comprensibili per se stesse, *necessarie*, intrinsecamente evidenti (in una parola causazioni efficienti) solo perchè sono familiari, e così risulta che, se le altre sequenze sono misteriose, queste non sono meno, anzi più, misteriose delle altre e i loro antecedenti non possono, più che quelli delle altre, essere riguardati come cause efficienti. E i teorici dell'inconoscibile non sostengono meno, anzi più fortemente degli altri filosofi, che le stesse sequenze più familiari sono *incomprensibili*, e che i loro antecedenti non possono essere riguardati come cause efficienti. Ma, secondo, quand'anche la scienza non avesse distrutto la base induttiva del principio di causalità efficiente, cioè quand'anche gli antecedenti delle sequenze molto familiari potessero *ancora* riguardarsi (dopo la riflessione scientifica) come cause efficienti, cioè come cause capaci di *spiegare* i loro effetti, e aventi con questi effetti un rapporto *necessario* ed intrinsecamente evidente, siccome quest'attitudine della causa a *spiegare* l'effetto e questa *necessità* ed evidenza intrinseca del rapporto non derivano che dalla familiarità della causazione, non se ne potrebbe concludere che tali caratteri devono trovarsi in tutti i rapporti di causazione reale, se non ammettendo al tempo stesso che tutti i rapporti di causazione reale devono ridursi a delle causazioni molto familiari. In altri termini la conclusione del filosofo antropomorfista o del filosofo meccanista, la quale ammette implicitamente il principio che tutte le causazioni reali devono ridursi alle causazioni più familiari dell'esperienza, si conforma sino ad un certo punto al tipo di un'inferenza legittima: il principio generale che serve di premessa è una vera e propria generalizzazione dell'esperienza (quantunque non una vera e propria induzione), nella quale vi ha un'identità reale fra tutti i casi che essa comprende, tra la parte data di questi casi e la parte ammessa per conclusione essendovi di comune questa circostanza identica, che si tratta in ciascun caso di un rapporto di causazione alla cui nozione sono propri quei caratteri psicologici per cui la nozione di una causazione familiare si distingue da quella di una causazione che non è familiare. Ma il principio generale implicitamente ammesso nella conclusione del teorico dell'inconoscibile, o, più generalmente, di tutti i metafisici che concepiscono le cause efficienti secondo quella che noi abbiamo chiamata la seconda forma, cioè la ulteriore e modificata, dell'idea di causazione efficiente, non è una vera generalizzazione dell'esperienza, perchè tra i casi compresi nella generalizzazione non vi ha un'identità reale, ma tra la parte data di questi casi e la parte ammessa per conclusione non vi ha invece che una vaga analogia: i caratteri psicologici che si ammettono dover esistere nella nozione delle causazioni concluse (supposto che noi potessimo avere questa nozione), vale a dire l'attitudine della causa a *spiegare* l'effetto e la *necessità* e l'evidenza intrinseca del rapporto tra la causa

e l' effetto, non possono essere rigorosamente *gli stessi* che quelli che si sono trovati nelle nozioni delle causazioni date, ma solo analoghi, quelli non potendo trovarsi altrove che nelle connessioni tra idee costituite da sequenze tra fatti molto familiari. Ben più, questa stessa analogia è, se si esamina a fondo, inammissibile, ed è assurdo il supporla. Ammettiamo pure che vi sia un'esistenza inconoscibile, e che tra i modi di quest'esistenza e tra essi e i modi dell'esistenza fenomenale vi sia un legame di causazione qualunque, cioè qualche cosa come un rapporto di sequenza uniforme: quale sarebbe la sorpresa del metafisico, se qualche facoltà nuovamente acquistata gli svelasse questo mondo inaccessibile, mostrandogli questi legami di causazione che egli aveva preconcepiti! Egli immaginava che vi avrebbe trovato delle cause che *spiegassero* i loro effetti, delle cause a cui gli effetti seguissero, non solo costantemente, ma *necessariamente*, delle cause infine la cui attitudine a produrre i loro effetti gli sembrasse di un'evidenza intrinseca. Ma egli troverebbe invece delle cause il cui legame coi loro effetti sarebbe necessariamente più *incomprensibile* di qualsiasi legame di causazione ch'egli avesse mai veduto o congetturato nel mondo in cui erano ristrette le sue antiche facoltà conoscitive, la comprensibilità o l'incomprensibilità di un fatto risultando, come abbiamo visto, dalla familiarità o non familiarità di questo fatto, e i fatti che gli verrebbero nuovamente presentati essendo per lui meno familiari che qualsiasi fatto, il più straordinario, della sua conoscenza passata. Così pure questi nuovi rapporti di causazione ch'egli verrebbe a conoscere gli sembrerebbero, invece che *necessari*, i più arbitrarii di tutti, invece che intrinsecamente evidenti, i più strani e inverisimili, la *necessità* e l'evidenza intrinseca non essendo dovute che a una stretta connessione tra le idee, la quale non può essere determinata

che dalla ripetizione frequente delle esperienze. L'intuizione dell'*essenza* delle cose, la cui conoscenza il metafisico credeva che gli avrebbe rischiarati tutti i *misteri*, lascerebbe nella prima oscurità quelli che esistevano, e li accrescerebbe di altri *misteri* ancora più impenetrabili. Non dobbiamo dimenticare che il ragionamento su cui è fondata l'ipotesi delle cause efficienti inconoscibili è un'inferenza incosciente, e perciò che se il metafisico ammette la conclusione, malgrado la illegittimità della inferenza e tutte le assurdità che essa implica, è perchè egli non conosce quale sia quest'inferenza, egli non sa nemmeno di fare un'inferenza, ma ammette la conclusione come una verità evidente per se stessa. L'evidenza intrinseca del principio di causalità efficiente non può imporci che sinchè non ne abbiamo cercata l'origine: riconosciuta la necessità di trovargli una base empirica, è necessariamente all'esperienza, all'induzione, che deve domandarsi la sua giustificazione; ma allora si vede chiaramente che la base empirica di questo principio non può servire di fondamento a un'induzione legittima. E così questo principio, che era semplicemente extralogico, sinchè si ammetteva come evidente per se stesso, senza domandarne le prove, e in virtù solamente della tendenza naturale dello spirito, si riconosce illogico, dopo che si è messo a nudo il processo latente da cui risulta questa tendenza naturale che ci spinge ad ammetterlo. È di questa maniera che spiegare l'origine delle concezioni della metafisica è dimostrare nel modo più completo l'inanità radicale di queste concezioni.

§ 6. Parrà forse un paradosso l'ammettere che le premesse dell'induzione per cui si conclude il principio di causalità efficiente, anche dal teorico dell'inconoscibile, siano le sequenze più familiari tra i fenomeni riguardate come causazioni efficienti, quando il teorico dell'inconoscibile non riguarda più queste sequenze come tali.

Quest'apparente paradosso si spiega ricordando la proposizione più volte invocata di Mill (la quale dobbiamo tener sempre presente se vogliamo comprendere qualche cosa nei fenomeni della metafisica), che le suggestioni della vita di tutti i giorni sono più forti che quelle della riflessione scientifica. L'uomo educato dalla scienza non trova più, è vero, così perfettamente comprensibile, necessario ed evidente, come sembra all'uomo della natura, che il suo braccio si muova quando egli vuol muoverlo, che un corpo cada quando è privato del suo sostegno, ecc.: ma nell'uomo educato dalla scienza persiste ancora l'uomo della natura come un sustrato più profondo sotto gli strati superficiali formati dalla cultura. Questo sustrato è stato costituito, prima, dalle esperienze del periodo prescientifico, tra le quali possono comprendersi le ancestrali, se si crede applicabile il principio dell'eredità psicologica; e inoltre, anche dopo che, sottoposti all'analisi scientifica, il movimento volontario, la caduta del grave ecc. cominciarono a sembrargli sorprendenti e incomprensibili, non è questa però l'impressione abituale che questi fatti fanno, d'una maniera spontanea, sulla sua intelligenza. Perchè egli pensi che la caduta del grave è strana e incomprensibile, egli deve riflettere prima che questo fatto è un caso dell'attrazione delle molecole in tutto lo spazio; perchè si sorprenda del movimento volontario e lo trovi misterioso, è necessario ch'egli rifletta che la volontà non ha mosso immediatamente il membro del cui movimento si tratta, ma forse delle molecole in certi punti della corteccia cerebrale. Ora è evidente che egli non fa queste riflessioni tutte le volte che la libertà data a un corpo pesante suggerisce al suo spirito la caduta di questo corpo, o che i movimenti d'un uomo o di un altro essere animato lo fanno pensare alle volizioni che hanno comandato questi movimenti. Nella più parte dei casi di questo genere, sic-

come non fa le riflessioni che noi diciamo, egli trova *spontaneamente*, *irriflessamente*, che la causa *spiega* perfettamente l'effetto, e che il rapporto tra la causa è l'effetto è intrinsecamente evidente e *necessario*. Ora tutte queste esperienze contribuiscono, con quelle del periodo prescientifico, a formare, come elementi costituitivi, la base della sua intelligenza, e producono queste tendenze istintive del pensiero, che i risultati della riflessione scientifica non possono annullare, non potendo essi cancellare i vestigi che ogni osservazione, ogni idea della nostra vita passata, lascia fatalmente nella nostra organizzazione mentale.

L'incoscienza dell' inferenza spiega anche un altro apparente paradosso, cioè che, mentre nell'inferenza logica i casi a cui s'inferisce non sono che una parte della totalità compresa nella proposizione generale che è il risultato dell'induzione, l'altra parte di questa totalità essendo costituita dai casi dai quali si inferisce, al contrario nell'inferenza da cui risulta la teoria delle cause efficienti inconoscibili, e in generale tutte le teorie le quali suppongono per tutti i fenomeni delle cause ultrafenomenali, i casi a cui s'inferisce sono, non una parte, ma la totalità dei casi compresi nella proposizione generale dell'induzione, poichè l'inferenza si estende a tutto ciò che esiste in generale, e quindi anche ai fatti stessi che costituiscono il punto di partenza dell' inferenza. P. e. i movimenti volontari degli uomini e degli animali si trovano tra i casi che sono, per dir così, i dati dell'inferenza, con la quale si conclude all'esistenza di altre cause efficienti, distinte dalla volontà degli uomini e degli animali. Ora quei movimenti stessi che, in quanto *dati* dell'inferenza, avevano per cause efficienti la volontà umana o animale, compariscono pure tra i casi conclusi, come aventi delle cause efficienti inconoscibili, o in generale ultrafenomenali. Tale incoerenza

non ha niente di sorprendente, se si riflette che l'inferenza consiste in una cieca assimilazione di tutto ciò che si offre nuovamente alla nostra intelligenza, a certe impressioni della nostra esperienza passata, le quali sono assenti dalla nostra coscienza. Quando i fenomeni stessi che produssero queste impressioni si ripresentano alla nostra intelligenza, siccome l'impressione non è più la stessa, apparendoci essi sotto il nuovo aspetto in cui li mostra la riflessione scientifica, devono sottoporsi anch' essi a questo processo d' assimilazione incosciente, adattandosi al tipo generale che una teoria imprime ai fenomeni per l' effetto di questo processo. Così i nostri propri movimenti volontari della nostra esistenza passata, che contribuirono più che qualsiasi altro fenomeno a darci l' idea di causazione efficiente, non saranno ora attribuiti alla efficienza della nostra volontà, nè essa nè qualsiasi altro fenomeno dell'esperienza producendo più sulla nostra intelligenza l' impressione di causa efficiente, ma a quella di una volontà metaempirica, di una forza inconoscibile, ecc., questi essendo i tipi di causazione che ora ci permettono di assimilare i fenomeni alle nostre esperienze passate, con la impressione mentale che esse ci produssero, da cui ci è venuta l'idea di causazione efficiente.

§ 7. Che concluderemo noi sulla dottrina della relatività della nostra conoscenza? Una conclusione definitiva sarebbe prematura prima di avere scandagliato tutte le basi su cui essa si fonda: ma mettendoci a un punto di vista semplicemente obbiettivo (vale a dire facendo astrazione della difficoltà che i dati dei nostri sensi non sono delle cose in sè ma delle semplici sensazioni relative al soggetto percipiente), noi abbiamo già dei motivi sufficienti per affermare il valore assoluto della conoscenza e l'intelligibilità assoluta dei fenomeni. Se la nozione di causa efficiente non ha un valore obbiettivo, se perciò la causa non è che l' antecedente di una sequenza invariabile, è evidente che non abbiamo alcun motivo di affermare che non conosciamo il modo reale o, come dice, Comte, *essenziale* di produzione dei fenomeni. Conoscere il modo reale di produzione di un fenomeno è conoscere le cause di questo fenomeno, cioè ancora conoscere, poichè non vi sono altre cause, che esso è seguito a un certo fenomeno antecedente o a certi fenomeni antecedenti secondo una legge o certi leggi di sequenza invariabile tra i fenomeni; ma i teorici dell'inconoscibile ammettono che noi conosciamo o possiamo conoscere questi antecedenti fenomenali e queste leggi di sequenza invariabile tra i fenomeni; dunque noi conosciamo o possiamo conoscere il modo reale o essenziale di produzione dei fenomeni. A ciò si risponderà senza dubbio che, malgrado tutto, il corso della natura non cessa nè cesserà di essere incomprensibile: che non vi ha tra i fenomeni fisici una causazione che non sia un mistero, e che la produzione della sensazione e del pensiero al seguito di antecedenti fisici, qualunque essi siano, è un mistero anche più oscuro. Ma noi sappiamo che ciò vuol dire semplicemente che non vi ha tra i fenomeni fisici una causazione che sia per noi un fatto perfettamente familiare, e che la produzione della sensazione e del pensiero al seguito di *certe* condizioni fisiche è un fatto che è per noi il meno familiare di tutti, il più lontano da quelli che ci sono familiari. Il ministero, l' incomprensibilità delle leggi della natura, non è che un fenomeno psicologico privo di qualsiasi importanza obbiettiva, il comprensibile e l' incomprensibile, non essendo, come abbiamo visto, che sinomini del familiare e del non familiare. Vi ha un'incomprensibilità che ha un'importanza obbiettiva: è quando un fenomeno resta isolato, quando non può ricondursi a delle leggi generali. Allora il fenomeno non essendo

stato sottomesso a qualche legge di causazione *fisica*, cioè di sequenza invariabile, non è stato sottomesso al principio di causalità *fisica*, cioè al principio che ogni fenomeno deve avere qualche antecedente a cui esso segue invariabilmente: siccome questo principio ha un valore obbiettivo, allora l'incomprensibilità ha un valore obbiettivo. Ma quando l'incomprensibilità si applica, non a dei fatti isolati, non sottomessi ancora all'ordine generale della natura, ma alle leggi stesse, che costituiscono quest'ordine, in quanto queste leggi non sono delle causazioni *efficienti* e non possono ricondursi a delle causazioni *efficienti*, per conseguenza in quanto non si conformano al principio che ogni fenomeno deve avere una causa efficiente; siccome questo principio non ha che un significato subbiettivo (non esprimendo altra cosa che un'esigenza extralogica e impossibile a soddisfare del nostro spirito) allora l'incomprensibilità non ha che un significato subbiettivo. Du-Bois-Reymond (l'autore del famoso *Ignoramus et ignorabimus*), dice: «Il fine d'ogni scienza potrebbe ben essere, non di comprendere l'essenza delle cose, ma di far comprendere che quest'essenza è incomprensibile. Così la conclusione finale della matematica è stata, non di trovare la quadratura del circolo, ma di dimostrare che è impossibile di trovarla; della meccanica, non di realizzare il moto perpetuo, ma di provare che è impossibile di realizzarlo». A questa comparazione di Du-Bois-Reymond se ne potrebbe contrapporre un'altra più giusta e al tempo stesso più veritiera: Come la matematica ha dimostrato che la quadratura del circolo è, non impossibile ai matematici, ma impossibile e assurda in se stessa; come la meccanica ha provato che il moto perpetuo è, non irrealizzabile dai meccanici, ma affatto impossibile a realizzarsi; così la teoria della conoscenza mostra, non che l'*essenza* delle cose è inconoscibile, ma che non esiste,

o almeno che non abbiamo alcuno motivo di affermare che esista, un'*essenza* delle cose, se per essenza d'una cosa s'intende altro che il complesso delle sue proprietà sensibili, che i sensi ci presentano o che l'intelligenza può rappresentarsi sul tipo di ciò che essi ci hanno presentato. Se si ammette infatti che al di là delle proprietà sensibili e conoscibili vi ha un'*essenza* sopransensibile e inconoscibile, è perchè si suppone che le prime derivano necessariamente da alcun che di più fondamentale, che potrebbe *spiegarle*, se noi lo conoscessimo—*spiegarle* nel senso popolare e metafisico della parola *spiegazione*.— Ma la spiegazione, in questo senso, implica l'idea di causa efficiente: il fantasma dell'*essenza* svanisce dunque con quello della *causa efficiente*, e non è, come questo, che un'illusione naturale del nostro spirito (1).

(1) «La più grande illusione è quella che consiste a supporre che lo spirito reclama qualche cosa al di là dei legami più generali dei fenomeni—Molti suppongono che la conoscenza delle generalità più alte relative al legame dei fenomeni è insufficiente. Lo spirito, si dice, domanda qualche cosa al di là, e questa esigenza dello spirito (che non può d'altronde essere mai soddisfatta) è giusta e leggittima. La generalizzazione del peso, per esempio, lascia malgrado tutto qualche cosa di misterioso e di oscuro, come se vi fosse al di là qualche cosa che noi potremmo attingere, se alcun ostacolo non intervenisse — Newton sembra non aver potuto rassegnarsi a considerare il peso come un fatto ultimo. Egli non comprendeva che la materia potesse agire a distanza sulla materia, ed era disposto per conseguenza ad ammettere l'esistenza d'un mezzo, di tal sorta che il peso potesse essere assimilato all'impulsione per contatto. Ma sino al presente quest'assimilazione non ha potuto essere tentata, e allora il peso resta un fatto ultimo: esso è a se stesso la sua spiegazione. . . . . .

. . . . . .

L'unione dello spirito e del corpo è stata lungamente considerata come il mistero per eccellenza. L'opinione dominante era

§ 8. La forma più abituale che prende l'idea di causa efficiente inconoscibile, applicata ai fenomeni fisici, è il concettto della *forza*. Beninteso che noi parliamo della *forza* nel senso *metafisico* di questa parola, senso nel quale si prende, quando si dice per esempio che noi non conosciamo l'essenza o la natura intima delle forze, o anche semplicemente che noi non conosciamo le forze, ma solo i loro effetti. La parola forza infatti, come le

che quest'unione resisterebbe sempre ad ogni saggio di spiegazione. Tuttavia è facile di comprendere come la scienza deve comportarsi in simile caso. Bisogna concepire le qualità mentali e materiali ciascuna secondo la sua natura propria: le une per i sensi, le altre per la coscienza. Noi dobbiamo in seguito assimilare e generalizzare il più possibile ciascuna categoria. Noi generalizzeremo le proprietà materiali, rapportandole all'inerzia, al peso, alle forze molecolari, ecc.; noi generalizzeremo le qualità mentali, riattaccandoli ai piaceri e alle pene, alle volizioni, ai fenomeni intellettuali. Bisognerà in seguito sforzarsi d'attingere alle leggi più generali che regolano l'unione delle due classi di qualità negli animali e nell'uomo. Quando noi saremo riusciti a spingere quest'operazione generalizzatrice il più lungi possibile, noi avremo dato la spiegazione scientifica dell'unione dello spirito e del corpo. Ogni spiegazione più generale, oltre che non è necessaria, è impossibile—Ecco un linguaggio che non ha niente di scientifico: «La sensazione cosciente è un fatto, nella costituzione della nostra natura fisica e morale, che è assolutamente inesplicabile». Il solo senso che si possa attribuire a queste parole è che i fatti fisici e i fatti morali sono essenzialmente distinti, ma profondamente uniti. Così non bisogna dire: «Sino a questo giorno non abbiamo saputo come lo spirito e il corpo agiscono l'uno sull'altro». A parlar propriamente, non vi ha niente quì a conoscere in fuori del fatto che si tratta solamente di generalizzare. «Vi ha, dice Hume, in tutta la natura qualche cosa di più misterioso che l'unione dell'anima e del corpo: unione per cui una sostanza spirituale acquista una tale influenza sopra una sostanza materiale, che il pensiero più sottile è capace di

parole causa, essenza ed altre (sul cui vero senso volgono al fondo tutte le controversie filosofiche) ha due sensi, l'uno empirico e fisico, l'altro metaempirico o metafisico.

La forza, nel senso fisico o empirico, è la condizione o l'antecedente, da cui dipende il cangiamento dello stato di riposo o di movimento dei corpi. La materia è inerte, vale a dire che essa, lasciata a se stessa, persisterà nel suo stato di riposo, se essa è in riposo, o continuerà a muoversi uniformemente ed in linea retta, se essa è in movimento. Perchè avvenga quindi un cangiamento nello stato di riposo o di movimento della materia, (cioè un passaggio dal riposo al movimento o reciprocamente, o una modificazione nella velocità o direzione del movimento) è necessario l'intervento d'una causa esteriore: questa causa si chiama forza. Ma ciò che può far cangiare lo stato di riposo o di movimento della materia non è che l'azione di una materia esteriore; dunque la forza, come essere reale e concreto, non è che la materia stessa, in quanto cangia o può cangiare lo stato di riposo o di movimento di altra materia. Tuttavia noi adoperiamo più abitualmente la parola forza per indicare, non le forze concrete, cioè i corpi stessi, ma l'attitudine che hanno i corpi a can-

mettere in movimento la materia più grossolana?» Ed altrove: «Noi non conosciamo niente degli oggetti *stessi;* la nostra osservazione della natura esteriore non oltrepassa le azioni reciproche che gli oggetti esercitano gli uni sugli altri». A che parlare di una conoscenza che non si può attingere, e che si è ridotti a supporre»? (Bain Logica vol. 2. l. 3. c. 12. n. 11). A che parlarne, aggiungeremo noi, quando si può dimostrare, non solo che tale supposizione è assolutamente destitnita di prove, ma che essa è un'illusione, e mostrare il meccanismo di quest'illusione?

giare lo stato di riposo o di movimento di altri corpi. La forza allora è un termine astratto che indica, non una qualità occulta che sia nel corpo, ma semplicemente il fatto che il corpo è o può essere la causa, cioè la condizione, di cangiamenti in altri corpi. L'astrazione giunge al suo maximum, quando si usano certe espressioni, che sembrano fare della forza un soggetto separato, avente un'esistenza propria, come quando si dice che la forza si conserva, che essa non si distrugge nè si crea. Ma le espressioni astratte devono, in questi casi come in tutti gli altri, interpretarsi al concreto: così ciò che si vuol dire nell'esempio addotto è che i corpi non perdono e non acquistano mai quest'attitudine che si chiama forza (definita, nella teoria della conservazione della forza, la capacità di produrre del lavoro), senza che altri corpi acquistino o perdano un'attitudine equivalente.

Ma siccome la forza, nel senso empirico, è una causa semplicemente *fisica*, cioè un semplice antecedente, degli effetti che essa produce, e non una causa *efficiente*, cioè una causa che *spieghi* l'effetto, e che abbia con l'effetto un legame necessario e di un'evidenza intrinseca, ne segue che questi effetti si attribuiscono ad una causa efficiente sconosciuta: questa è la *forza* nel senso metaempirico o metafisico della parola. In questo senso, la *forza* non è necessariamente una causa esteriore del cangiamento nello stato di riposo o di movimento di un corpo: ma si immagina anche una forza *insita*, risedente nei corpi in movimento, che è a ciascun istante la causa attuale di questo movimento. Noi abbiamo osservato infatti che la legge d'inerzia, quest'attitudine che hanno i corpi a conservare indefinitamente il movimento una volta acquistato, è apparentemente contrario alle nostre esperienze più familiari, e sembra quindi incomprensibile e inesplicabile, per cui

non poteva mancarsi di attribuire questa proprietà della materia ad una causa efficiente sconosciuta. Di questa maniera il dominio della *forza* diviene universale nella fisica, l'intervento di questa causa occulta ritenendosi necessario, non solo per far comprendere la possibilità dei fenomeni, non familiari, dell'azione a distanza, ma anche di quelli del movimento prodotto dall'urto, che, familiari in se stessi, non lo sono nelle loro leggi. La *forza* si considera ora come una qualità occulta della materia, ora come un che di distinto e separato da essa, che esiste per se stesso, essendo nella materia, secondo la comparazione di Torricelli, come in un vaso, o anche, come immagina Hirn, riempiendo lo spazio intermediario fra i corpi. Nel primo caso, cioè quando se ne fa una qualità della materia, la *forza* significa semplicemente *la causa efficiente, metaempirica e sconosciuta, dei fenomeni fisici*, e non è che un'applicazione del concetto dell'inconoscibile. Nel secondo caso, cioè quando si riguarda come una realtà esistente per se stessa, diviene un concetto metafisico *sui generis*, all'idea di causa efficiente inconoscibile aggiungendosi la trasformazione di una qualità in una sostanza.

Nella nozione della *forza* noi possiamo vedere, più chiaramente che in quella di una causa efficiente inconoscibile, come i concetti metaempirici che sembrano i più discosti dall'esperienza, non sono che delle suggestioni delle nostre esperienze più familiari. Infatti in questa nozione l'influenza di tali esperienze non ha solo il risultato, come nel semplice concetto di causa occulta, di suggerire l'idea di un rapporto di causazione simile, per i caratteri subbiettivi, ai più familiari tra i rapporti di causazione conosciuti (cioè nel quale, come in questi, la causa è capace di *spiegare* l'effetto, e vi ha tra la causa e l'effetto un legame necessario ed evidente intrinsecamente); ma, accanto a questo risultato generico, ne ha

anche un altro specifico. È che la *forza* e il suo modo d'azione si cerca di assimilarli in qualche modo a certe classi determinate di fenomeni familiari, aggiungendo al concetto generico di causa occulta del movimento certe determinazioni particolari, o circondandolo di un corteo di certe vaghe e oscure associazioni (troppo vaghe e oscure per elevarsi al grado di affermazioni coscienti e riflesse), che ci indicano abbastanza le esperienze che hanno servito di tipo e a cui è dovuta la suggestione. Queste esperienze non sono che quelle stesse che hanno servito di base alle *spiegazioni* universali più ordinarie della natura.

Hume ha osservato che un elemento della nozione volgare di forza è la concezione di un *nisus* animale, e tanti altri dopo di lui (come Stuart-Mill, Spencer, Huxley) hanno derivato quest'idea dalle nostre esperienze subbiettive dello sforzo muscolare (1). Redtenbacher dice: « L'esistenza delle forze noi la riconosciamo per gli effetti ch'esse producono, e, in particolare, per il sentimento e la coscienza che noi abbiamo delle nostre proprie forze » (2). Per mostrare quanto la nozione comune di forza sia impregnata del nostro proprio sentimento umano, si potrebbe forse addurre il fatto che, come nota M. de Birau, per designare questo non so che di sconosciuto, a cui si attribuisce la produzione dei fenomeni fisici, bisogna impiegare i segni di certe affezioni dell'anima, come sforzo, tendenza, nisus —

(1) V. Mill. *Filos di Harvilton* c. 16. sulla fine. Spencer *Princ. di sociologia* 4. paragr. 659. Huxley *D. Hume* p. 2. c. 6. Questi autori ci sembrano anche aver oltrepassato il segno. Non è certo ammissibile per esempio l'affermazione di Spencer che « l'uomo è forzato di simboleggiare la forza obbiettiva in funzione di forza subbiettiva ».

(2) V. Lange *Storia del material.* vol. 2. p. 2. c. 2.

ciò in cui questo filosofo vede la prova che questa nozione (di cui naturalmente egli ammette il valore obbiettivo) « ha la sua sorgente nell'intimità stessa del nostro essere agente e pensante » (1).

Nella nozione di forza si manifesta pure la tendenza a ricondurre o assimilare qualsiasi azione fisica all'azione a contatto, cioè all'urto o alla trazione. Hirn, accerrimo avversario della teoria meccanica, alla quale oppone la dottrina delle Forze, fa non per tanto per la sua dottrina stessa omaggio al principio dei meccanisti, che è che non è ammissibile altra azione se non a contatto. È perciò che egli immagina le sue Forze, ch'egli chiama *principii intermediari*, diffuse nello spazio e separate dalla materia: è che ogni azione apparentemente a distanza deve, secondo lui, attribuirsi ad un *quid* che sia a contatto con la materia che subisce quest'azione, e questo *quid* è la Forza. Così egli dice: « Due particole elettriche della stessa specie, allo stato di riposo, si respingono; ma alcuna azione a distanza non può esercitarsi mediante il vuoto; tra le due particole esiste dunque *qualche cosa di specifico* che le mette in questo stato di rapporto che noi chiamiamo la repulsione. Questo qualche cosa è l'*elemento Forza*, senza del quale alcun fenomeno dell'universo non può logicamente spiegarsi » « E ancora: « Che noi la comprendiamo o non la comprendiamo, la causa della gravitazione universale deriva da un elemento specificamente distinto dalla materia, il quale riempie lo spazio, e non da un movimento della materia stessa, come si sforzano di sostenerlo in tutta una scuola. Quest'elemento, checchè

(1) Biran *Nuove considerazioni sui rapporti del fisico e del morale dell'uomo*, Opere filosofiche pubblicate da Cousin t. 4. pag. 24.

si faccia, e indipendentemente da ogni ipotesi, costituisce per se stesso una Forza propriamente detta, cioè a dire una potenza distinta dalla materia, capace di mettere due parti materiali separate in questo stato di rapporto che ci apparisce come attrazione, e capace di tirare queste parti dal riposo, o di farvele rientrare, senza l'esistenza di alcun movimento anteriore». L'autore, è vero, ha cura di aggiungere: «Ma non è mica per una impulsione diretta che queste forze tirano la materia dal riposo o ve la fanno rientrare. Per questo fatto stesso ch'esse sono distinte dalla materia nella natura, ogni idea di urto, di comunicazione di movimento per contatto che noi vorremmo attaccarvi diviene assurda» (1). Ma malgrado queste riserve dell'autore, se noi riflettiamo che ogn'idea del sovrasensibile è necessariamente analogica e simbolica, e che noi dobbiamo tirare dall'esperienza tutti i materiali delle nostre concezioni, noi non possiamo impedirci di pensare che, quando Hirn vuol concepire queste Forze e la loro azione, i simboli che le rappresentano nel suo pensiero devono essere queste comunicazioni di movimento per contatto che ci mostra l'esperienza, vale a dire l'urto o la trazione, benchè egli dichiari assurda ogn'idea tale che noi vorremmo attaccare all'operazione della forza. Senza volerlo e senza rendersene conto, l'idea di qualche cosa che mette i corpi in movimento spingendoli o tirandoli, deve insinuarsi nel suo pensiero, quando egli si rappresenta la Forza tirante dal riposo la materia con cui essa è a contatto: se così non fosse, egli non avrebbe, per rischiarare il mistero dell' azione a distanza e rendersi questa più concepibile, attribuito l' azione reale ad una Forza, separata dal corpo che esercita *apparentemente* quest'azione, e a contatto con quello che la subisce, poichè un'azione a contatto non riduttibile a quelle familiari della esperienza non sarebbe più concepibile nè meno misteriosa che l'azione reale a distanza. Ecco dunque come il *meccanismo* e il *dinamismo* derivano da una stessa sorgente; e noi possiamo vedere qui (ciò ciò di cui incontreremo in seguito altri esempi non meno rilevanti) quanto sia vero il detto di Bacone che «tra gli errori opposti le cause d'illusione sono pressochè comuni» (1).

(1) Hirn. *La noz. di forza nella scienza mod.* in *Rev. scientif.* 3. serie tomo 10.

Questo rapporto della nozione della forza con queste tendenze spontanee dello spirito, che lo spingono ad assimilare la produzione di tutti i fenomeni, l'una ai nostri propri atti, e l'altra ai fenomeni familiari della comunicazione del movimento, è stato molto bene osservato ed espresso da Du Bois-Reymond, di cui riferirò le parole. «La forza, egli dice, non è che un prodotto più dissimulato dell'irresistibile tendenza alla personificazione che ci è innata: è per così dire un'abilità oratoria del nostro cervello, che ha ricorso al linguaggio figurato, perchè la rappresentazione gli fa difetto per l'espressione pura della chiarezza. Con le idee di forza e di materia noi vediamo ritornare lo stesso dualismo che si produce nelle idee di Dio e del mondo, dell' anima e del corpo. Non è, con dei raffinamenti, che il bisogno che spinse già gli uomini a popolare di creature della loro immaginazione le foreste, le sorgenti, le rupi, l'aria e il mare. Che si guadagna a dire che due molecole s'avvicinano l'una all'altra, in forza della loro attrazione reciproca? Nemmeno l'ombra d'un'intuizione dell'essenza del fenomeno. (Noi facciamo naturalmente le nostre riserve su questa *essenza* del fenomeno che l'autore suppone al di là del fenomeno stesso). Ma,

(1) *Restaurat.* Prefaz.

cosa strana, vi ha per il nostro desiderio innato di ricercare le cause una specie di soddisfazione nell'immagine d'una mano che si disegna involontariamente davanti il nostro occhio interiore, d'una mano che spinge dolcemente innanzi a sè la materia inerte, o nell'immagine di braccia invisibili di polipi, per mezzo di cui le molecole della materia si stringono, cercano ad attirarsi le une le altre, e finalmente s'intrecciano in un gomitolo » (1).

Ora, a quali motivi dobbiamo noi attribuire la separazione della forza dalla materia, la sua elevazione al grado di soggetto reale, esistente per se stesso? Il motivo lo abbiamo già visto, quando la Forza si fa intervenire nelle azioni a distanza: è il bisogno di assimilare queste azioni a quelle a contatto. Quando le Forze si fanno intervenire come cause interiori e attuali del movimento, anche dovuto all' impulsione, un altro motivo può condurre allo stesso risultato di erigere la forza in ipostasi reale: la trasmissione del movimento da un corpo ad un altro, considerando il rapporto quantitativo secondo cui essa avviene, questa legge della forza di non poter essere perduta da un corpo senza che qualche altro acquisti la equivalente, può suggerire l'idea di una trasmissione della forza (della *stessa* forza, individualmente identica) da un corpo all'altro. Leibnitz ci riferisce l'opinione di alcuni cartesiani, i quali credevano che lo *stesso* movimento, *idem numero*, si trasferisca dal corpo urtante al corpo urtato (2): l'eguaglianza del movimento perduto dall'uno con quello acquistato dall'altro li faceva pensare ad un'*identità* vera e propria, ciò che supponeva la realizzazione dell'astrazione

(1) *Ricerche sull'elettricità animale*, Prefazione.

(2) Leibnitiz Nuovi saggi sull'intendimento umano l. 2. c. 21 paragr. 4. c. 23 paragr. 28.

movimento, che uno di essi infatti paragonava a del sale disciolto nell' acqua. È della stessa maniera che l'odierna dottrina della conservazione o persistenza della forza (la quale, come l'indistruttibilità del movimento dei cartesiani, non esprime altra cosa che dei rapporti quantitativi definiti nella successione dei fenomeni) ha suggerito l'idea di fare dell'astrazione *forza* una realtà, una sostanza: poichè, come dice Spencer, le manifestazioni della forza che sopravvengono in noi e fuori di noi, non *persistono*, ciò che *persiste* deve essere la causa sconosciuta di queste manifestazioni, *una realtà incondizionata senza cominciamento nè fine* (1). Noi abbiamo evidentemente in questo caso un altro esempio della tendenza che ci porta a *spiegare* i fenomeni, assimilando quelli che non sono familiari a quelli che lo sono. La *sostantificazione* della forza è in certo modo una *materializzazione* della forza, poichè la materia è il solo tipo che abbiamo per il concetto della sostanza. È chiaro così che il fatto *non familiare* della persistenza dell'energia viene assimilato al fatto *molto familiare* della persistenza della materia, essendo quest'ultima una di quelle *anticipazioni dell' esperienza*, che la scienza conferma, mentre ne rigetta tante altre (2). La *forza*, che dopo essere stata aggiunta alla materia come un principio distinto e separato, finisce per soppiantarla, in altri termini la forza considerata come la *cosa in sè* del *fenomeno* materia, non appartiene all'argomento di questa prima parte, ma a quello della seconda.

(1) *Primi principii*, § 60.

(2) Cfr. *Saggio* l. c. 9. § 4.

CAP. VI.

LA FILOSOFIA APRIORISTA.

§ 1. Una delle tendenze più generali della speculazione metafisica è lo sforzo di ricostruire la realtà a *priori*, di *dedurla:* questa tendenza caratterizza talmente lo spirito di questa speculazione, considerata nel suo complesso, che noi potremmo pressocchè dire che la metafisica (astrazion facendo dalle dottrine relative alla quistione del mondo esteriore) si riassume in due punti: antropomorfismo e metodo a *priori*. La gran maggioranza dei metafisici o hanno cercato di tirare la conoscenza delle cose dalla contemplazione delle loro idee, ovvero, se questo è sembrato loro impossibile, hanno visto in questa impossibilità una prova dei limiti della nostra conoscenza, considerando la conoscenza a priori come l'ideale, quantunque inaccessibile, di una conoscenza assoluta, adequata al suo oggetto. Una definizione della metafisica che non tenga conto di questo carattere, qual è quella di A. Comte, una teoria che non lo spieghi, devono perciò essere riconosciute insufficienti.

Nel Saggio 1. abbiamo visto come i limiti dentro cui è circoscritta la possibilità della conoscenza a priori, sono nettamente fissati dalla natura stessa dell'intelligenza. Noi abbiamo diviso tutte le conoscenze in due classi, di cui l'una ha per oggetto l'esistenza delle cose e i loro

rapporti di simultaneità e di successione, l'altra i loro rapporti di somiglianza e di differenza; e abbiamo mostrato che le conoscenze della prima classe non possono mai essere ottenute a priori, ma solo quelle della seconda. La ragione di questa differenza sta nella natura stessa dell'oggetto a cui si riferisce la conoscenza: noi possiamo, senza bisogno di osservare le cose stesse, ma limitandoci a contemplare le loro idee, costatare le somiglianze e le differenze di queste cose; mentre, al contrario, noi non possiamo, per la comparazione delle idee, sapere se le cose corrispondenti a queste idee esistono o no, nè quale relazione o di precedenza o di simultaneità o di sequenza una cosa abbia con un'altra. È senza dubbio qualche cosa di simile alla nostra distinzione che Hume aveva in vista, quando egli divideva, servendosi, in verità, di espressioni alquanto vaghe, gli oggetti di tutte le conoscenze in *rapporti tra idee* e *cose di fatto*.

Vi ha un sistema di conoscenze, che ha potuto essere costruito a priori, perchè esso non c'insegna niente sul reale, sull'esistenza delle cose (sia sulla semplice esistenza, sia sull'esistenza simultanea o successiva), ma solo su certe relazioni definite di somiglianza e differenza che vi hanno tra le cose: è la matematica pura. Così è nella matematica pura che i metafisici hanno trovato il tipo della forma e del metodo di una conoscenza assoluta del reale. Platone considera lo studio della matematica come la preparazione naturale alla dialettica: esso deve risvegliare l'organo assopito della scienza, far nascere il bisogno della vera conoscenza, far eseguire allo spirito l'evoluzione necessaria per dirigerne lo sguardo, dal mondo dei fenomeni, conosciuto dall'esperienza, al mondo delle Idee, conosciuto a priori dalla ragione per mezzo della dialettica (1). Per conseguenza i platonici, con una

(1) *Rep.* VII.

frase un po' volgare, ma molto espressiva, chiamano le matematiche *i manichi* della filosofia (1). Cartesio identifica il suo metodo filosofico al metodo matematico, e rigetta ogni specie di evidenza che non sia della stessa natura dell'evidenza matematica (2). Spinoza dimostra il suo sistema col metodo geometrico, e assimila lo sviluppo dell'essere, o la connessione delle cose, allo sviluppo e alla connessione delle verità matematiche (3). Leibnitz immagina, sul tipo dell'algebra, una *caratteristica universale*, un'arte, la quale, « se fosse adottata da tutti come unico metodo filosofico, verrebbe presto il tempo in cui saremmo capaci di formare delle conclusioni sull'uomo e su Dio con non minore certezza che noi ne formiamo oggi sulle figure e sui numeri» (4). Schelling vede nelle matematiche la forma stessa del sapere primitivo e assoluto, di cui la filosofia è la riproduzione:

(1) Diog. Laert. IV. 10.

(2) Vico, combattendo il metodo cartesiano, cioè l'applicazione del metodo matematico alla conoscenza del reale, conviene non di meno che non vi ha altra scienza, rigorosamente parlando, che la matematica. Le sole matematiche, egli dice, di tutte le scienze umane, procedono a somiglianza della scienza divina *(Risposta a tre gravi opposizioni contro il libro De ant. Ital. sap. II.)* L'uomo sa le cose matematiche, ma Dio solo le cose fisiche (*De Antiq, Ital. sapient.* Conclusione).

(3) Le cose procedono dall'essenza divina come dall'essenza del triangolo segue che i suoi angoli sono eguali a due retti. (*Eth.* p. 1. Schol. Prop. 17 e p. 2. Schol Prop. 49.)

(4) Wallisii Opera ,vol. III. p. 162 - Dal punto di vista di Leibnitz, come osserva M. de Biran (*Opere filos.* t. 4. p. 309), la matematica non può differire dalla metafisica o scienza della reltà che per l'espressione delle proposizioni: se la prima procede per *dimostrazioni* evidenti, e la seconda no, è perchè la prima è in possesso di segni convenienti per le sue idee, mentre la seconda non ha trovato ancora questi segni. «Si tratterrebbe dunque

nelle matematiche è espresso il tipo della ragione universale; esse nell'astratto, come la natura nel concreto, ne sono la più perfetta espressione obbiettiva (1). La matematica, dice Novalis, è la vera scienza, l'intendimento realizzato; i suoi rapporti sono quelli del mondo. La scienza matematica pura è la vita più alta; è la vita degli dei. I matematici soli sono felici, perchè il sapere perfetto è felicità perfetta (2). Il Taine ci mostra nelle «scienze di costruzione» (le matematiche) «un esemplare anticipato, un modello ridotto, un indizio rivelatore di ciò che devono essere le scienze (attualmente) sperimentali, indizio simile al piccolo edifizio di cera, che gli architetti fabbricano prima con una sostanza più maneggiabile per rappresentarsi in iscorcio le proporzioni e l'aspetto totale del gran monumento ch'essi si accingono ad elevare» (3). Infine (per non moltiplicare inutilmente le citazioni) Mamiani si augura che «un giorno sarà conceduto alle dottrine speculative l'adempiere il voto superbo di Leibnizio di scrivere con rigore di verità la Geometria dell'Ente» (4).

---

di trovare certi termini o forme dei enunciati delle proposizioni che servissero come di filo nel labirinto della metafisica, per risolvere le quistioni più complicate con un metodo simile a quello di Euclide». (Leibnitz *De primae phil. emendat.* ed. Dutens t. 2. parte 1. pag. 19).

(1) Schelling *Lez. sugli studi accademici*. lez. 4.

(2) Willm. *Stor. della filos. alem. da Kant ad Hegel*. t. 3. p. 21.

(3) *L'intellig.* 2. ed. vol. 2. p. 473.

(4) *Comp. e sint. della propria filos.* § 28.

Romagnosi, nella *Suprema economia dell'umano sapere* (Parte I. 11) distingue quattro età nello sviluppo intellettuale dell'umanità: nella prima si ragionò per personificazioni; nella seconda per imitazione geometrica; nella terza per analogie prematuramente generalizzate; nella quarta con induzioni ben fatte e

Non vi ha dubbio che la matematica non abbia esercitato una sorta di fascino sullo spirito dei metafisici. Lo studio delle mamatiche pure, lo si è spesso osservato, ha questa tendenza, di disporre lo spirito a troppo attendere da se stesso, vale a dire dalla forza intima del pensiero, indipendentemente dall'osservazione reale. E nel fatto, i più temerari tra i metafisici, e i più grandi antesignani del metodo a priori, sono stati dei matematici: basterà rammentare Platone, Cartesio, Leibnitz. «Niente, dice Lange, in questi ultimi secoli, ha contribuito a smarrire in nuove avventure metafisiche la filosofia, recentemente emancipata dal giogo della scolastica, quanto l'ebbrezza prodotta dal progresso meraviglioso delle matematiche al XVII secolo.» Ma una convinzione sì generale, sì radicata (tanto da mantenersi a dispetto dei risultati evidentemente fallaci e dell'assoluto rovesciamento della logica a cui essa conduce) qual è quella che la scienza assoluta, una scienza che comprenda l'essenza delle cose, suppone che le loro leggi siano dedotte a priori, e non date soltanto dall'osservazione; convinzione che si è imposta anche ai pensatori più modesti e circospetti (i quali ordinariamente, come abbiamo notato, non hanno già negato che tale debba essere il carattere della scienza assoluta, ma solo che questa scienza sia accessibile all'uo-

---

con incatenamento deduttivo. È evidente che le due prime età corrispondono ai due periodi teologico e metafisico di A. Comte. Ora ci sembra che, quantunque il carattere assegnato da Romagnosi al secondo periodo non possa servire per una definizione rigorosa della metafisica, pure l'autore italiano ne comprenda lo spirito assai meglio che il francese, il quale non la fa consistere che nella realizzazione delle astrazioni, e per conseguenza vede in Cartesio, in questa incarnazione la più perfetta dello spirito metafisico, un iniziatore della filosofia positiva. (Comte *Corso di filos. positiva*, vol. 1, ed. 4. pag. 20 e altrove).

mo); non può spiegarsi per un errore accidentale del ragionamento o per le speciali abitudini mentali di un certo numero di pensatori. Essa indica a prima vista che la sua sorgente deve cercarsi in un *sofisma naturale* del nostro spirito, in una di queste (come le chiama Bacone) *anticipazioni dell'esperienza,* cioè di queste credenze, o tendenze a credere, prescientifiche, che l'intelligenza nativa dell'uomo porta con se stessa, e che imprimono alla ricerca scientifica la forma subbiettiva, torcendone forzatamente i risultati nel senso predeterminato dalla costituzione stessa del nostro spirito.

§ 2. I sofismi naturali o a priori del nostro spirito sono, lo sappiamo, delle *inferenze incoscienti* (prese per conoscenze *intuitive*, perchè non abbiamo coscienza dell'inferenza), le cui premesse, come quelle di tutte le altre inferenze, stanno nell'esperienza passata. Comprendere l'origine della filosofia apriorista è scoprire il meccanismo di questa induzione, su cui questa filosofia è fondata, induzione di cui non entra nella coscienza che la conclusione, mentre le premesse le sfuggono: noi dobbiamo quindi anzitutto cercare quali siano queste premesse. Ma perciò bisogna prima formarci un' idea più precisa della conclusione stessa, cioè del principio su cui è fondata la filosofia apriorista. Il principio su cui questa filosofia è fondata essendo un certo concetto della scienza, noi dobbiamo dunque prendere per punto di partenza della nostra ricerca i caratteri che distinguono la scienza, quale la concepisce il filosofo apriorista, dalla conoscenza sperimentale. Da questi caratteri noi potremo arguire facilmente quali siano le premesse empiriche della conclusione, che è il postulato della filosofia apriorista: questo postulato stabilisce quali devono essere i caratteri della conoscenza, in generale; quindi le premesse empiriche, di cui esso è la conclusione, sono delle conoscenze particolari in cui questi caratteri si trovano.

Noi possiamo enumerare tre caratteri distintivi della conoscenza, che è l'ideale del filosofo apriorista: 1. Questa conoscenza deve darci delle verità *necessarie*, mentre la conoscenza sperimentale non ci dà che delle verità *contingenti*. Una verità *contingente* è quella di cui, per quanto essa sia fermamente stabilita, noi possiamo senza sforzo concepire il contrario: tali sono in generale le leggi del mondo reale (meno le eccezioni che noi faremo in seguito); per quanto sia ferma la nostra credenza nell'universalità di queste leggi, noi possiamo facilmente immaginare ch'esse vengano sospese o cangiate, e che la natura avrebbe potuto essere costituita con leggi affatto differenti. Una verità *necessaria* invece è quella, di cui il contrario non potrebbe concepirsi che con sforzo, o è anche assolutamente inconcepibile. Tali sono le verità della matematica, e tra le leggi del reale alcune di cui parleremo in seguito. La filosofia apriorista aspira dunque a convertire le leggi del reale, che la conoscenza sperimentale ci dà come verità *contingenti*, in verità *necessarie*. 2. La conoscenza a cui aspira il filosofo apriorista deve rivestire il carattere dell' evidenza intrinseca o razionale; cioè tale, che l'inspezione delle idee, indipendentemente da quella dei fatti, basti a stabilire la verità (l'evidenza con cui ci s'impone, per esempio, un assioma di matematica, è indipendente dalle prove empiriche, su cui esso può essere induttivamente stabilito). Questi due caratteri, la *necessità* e l'evidenza intrinseca o razionale, sono sempre uniti l'uno all'altro; e siccome le verità, in cui questi caratteri si trovano, sono delle conoscenze a priori, cioè non risultanti dall' esperienza, o che noi siamo naturalmente inclinati a credere tali (1), così vi ha *ordinariamente* nella cono-

(1) V. la parte III. e confr. questa parte 1. c. 4, § 10 e Saggio 1. c. 3. § 3. e 4. e c. 4. § 18. (L'appendice II. al cap.

scenza a cui aspira la filosofia apriorista, un 3.° carattere distintivo, derivante dai due primi: è il carattere stesso che le dà il nome, cioè l' assenza di un' origine empirica (1).

Ora, per trovare le premesse empiriche dell'inferenza che è il fondamento della filosofia apriorista, noi dobbiamo cercarle tra le conoscenze particolari, di cui il filosofo apriorista ha avuto l'esperienza, nelle quali si trovano i due caratteri *primitivi* della *necessità* e dell'evidenza intrinseca o razionale (noi possiamo negligere il 3.°, cioè l'assenza dell' origine empirica, perchè esso non è che inferito dai due altri, per una riflessione psicologica). Questi caratteri si trovano in due classi di conoscenze. Quelle dell'una sono effettivamente indipendenti dell'esperienza, e consistono nelle percezioni delle somiglianze e delle differenze. Sono per esempio delle conoscenze d'una verità necessaria e d'una evidenza intrinseca che due e due sono uguali a quattro, e che due gradazioni del colore verde hanno più somiglianza tra di loro che col colore bianco. Di questa classe fanno parte le proposizioni così dette analitiche, e quelle connessioni logiche tra le proposizioni, che entrano nei limiti della logica formale, cioè che sono fondate sui principii d' identità e di contraddizione — nel Saggio 1. abbiamo mostrato che gli atti intellettuali implicati nelle prime non sono che delle percezioni di

VI. della parte 1. del Saggio II, citata nel Saggio 1. c. 3, § 3, si troverà invece nella parte III. di questo stesso Saggio II.)

(1) È importante, come vedremo nel seguito del capitolo, di distinguere l'apriorità, in questo senso, dall'evidenza razionale: per comprendere questa distinzione, basta di riflettere che un assioma di matematica non cessa di avere un' evidenza razionale, intrinseca, anche per lo psicologo che sa che la conoscenza di quest'assioma è un risultato dell'esperienza.

somiglianze e di differenze; lo stesso avremmo potuto fare per le seconde, se non avessimo voluto evitare di dare alla nostra tesi degli sviluppi che non ci sembravano necessari —. L'altra classe di proposizioni necessarie e intrinsecamente evidenti sono di origine empirica. Tra le acquisizioni dell' esperienza, i caratteri della necessità e dell'evidenza intrinseca sono propri delle conoscenze delle connessioni tra i fenomeni, che ci sono estremamente familiari. Tali sono, oltre gli assiomi della matematica (in quanto sono delle conoscenze induttive, e perciò fondate sull'esperienza) i più familiari tra i rapporti di simultaneità e di sequenza tra i fenomeni. L'estrema frequenza delle esperienze determina delle associazioni inseparabili o presochè tali (non è quì il luogo di discutere se le più forti tra le associazioni formate dell'esperienza siano inseparabili nel senso stretto della parola, come insegnano gli associazionisti inglesi); ed è in questo legame intimo tra le idee che consiste il sentimento di necessità accompagnante la proposizione. Inoltre, le associazioni di questo genere sono, nel loro aspetto logico, delle inferenze inconscienti: esse danno luogo a delle proposizioni che noi ammettiamo, o siamo inclinati ad ammettere, come evidenti per se stesse e indipendentemente dalla prova empirica, cioè dalle esperienze passate, che sono le premesse reali dell'inferenza, ma che sfuggono alla coscienza; il legame intimo tra le idee ci sembra, senz'altro, una prova sufficiente del legame reale tra i fatti. È questo sentimento di evidenza intrinseca, da cui sono accompagnati i giudizi affermanti i rapporti più familiari tra i fenomeni—come per esempio, oltre gli assiomi della matematica, questo: che l'urto deve produrre del movimento nel corpo urtato, o quest'altro: che la volontà di muovere il braccio ha la virtù di determinare il movimento del braccio stesso—che ha indotto anche dei pensatori, abituati a riflettere sulle

operazioni dello spirito, a considerarli come delle conoscenze indipendenti dall'esperienza.

Le due classi enumerate di conoscenze, fornite dei due caratteri inseparabili della necessità e dell'evidenza razionale, non comprendono che le conoscenze primitive; in quanto alle dedotte, quali i teoremi della matematica pura, sembrano esclusivamente proprie di questa scienza, e noi possiamo negligerle per la considerazione che segue. L'oggetto della scienza, a cui aspira il filosofo apriorista, non sono dei rapporti di somiglianza e di differenza, ma le leggi del mondo reale, i rapporti di simultaneità e di sequenza; quindi le premesse empiriche della inferenza incosciente del filosofo apriorista — la quale stabilisce che le leggi del mondo reale, in generale, devono essere delle verità necessarie e di un'evidenza razionale— dobbiamo cercarle, tra le conoscenze fornite di questi caratteri delle quali abbiamo avuto l'esperienza, piuttosto in quelle aventi per oggetto *alcune* delle leggi del mondo reale (cioè le più familiari) che in quelle, sia intuitive, sia dedotte, aventi per oggetto dei rapporti di somiglianza e di differenza. Infine, siccome le leggi primitive del mondo reale — che la filosofia apriorista aspira a convertire in verità necessarie e d' un' evidenza razionale — sono generalmente dei rapporti di successione, così, tra le conoscenze delle leggi più familiari del mondo reale—che per la loro familiarità ci sembrano delle verità necessarie e d'un'evidenza razionale — è in quelle aventi per oggetto le sequenze dei fenomeni, piuttosto che nelle altre, che devono trovarsi le premesse della inferenza incosciente del filosofo apriorista. Ma le sequenze più familiari tra i fenomeni sono quelle che ci hanno dato la nozione di causalità efficiente; e così giungiamo a questa conclusione, che il principio fondamentale della metafisica apriorista è un' applicazione particolare, una variante, del principio fondamentale di

ogni metafisica, che ogni fenomeno deve avere una causa efficiente (e non semplicemente un antecedente a cui esso segue d'una maniera invariabile). Il principio che ogni fenomeno deve avere una causa efficiente, c' impone di assimilare tutte le causazioni alle più familiari: la filosofia apriorista opera quest'assimilazione, cercando di rivestire tutte le causazioni di questa forma di necessità e di evidenza razionale che è propria delle causazioni più familiari. Il principio fondamentale della filosofia apriorista è dunque, come qualsiasi altro principio generale, un'induzione; e le premesse di quest'induzione sono le causazioni più familiari di cui abbiamo avuto l'esperienza. Siccome queste causazioni più familiari ci sono sembrate *necessarie* e di un' evidenza intrinseca, cioè razionale, il filosofo apriorista ne inferisce che tutte le causazioni in generale devono essere *necessarie* e di un' evidenza razionale. Ma questa inferenza è *incosciente*, vale a dire le sue premesse empiriche sfuggono alla coscienza, nella quale non entra che il risultato dell'inferenza. Così i filosofi aprioristi ammettono il postulato dei loro sistemi—che una conoscenza adequata delle leggi del reale deve rivestire i caratteri della necessità e dell'evidenza razionale—come una verità intuitiva, che non ha bisogno di essere provata: è questo il carattere distintivo delle inferenze incoscienti.

Da questo concetto della causalità risulta il metodo che caratterizza questa filosofia. « I ragionamenti, che noi formiamo sulle cose di fatto, pare, dice Hume (1), che abbiano tutti per fondamento la relazione che vi ha tra le cause e gli effetti. Essa è in effetto la sola che possa trasportarci al di là dell'evidenza che accompagna i sensi e la memoria ». Se la proposizione di Hume

(1) Saggio 4. verso il principio.

significa che ogni inferenza (sulle cose di fatto) è sempre dalla causa all'effetto o dall'effetto alla causa, essa è certamente troppo assoluta: essa non è vera che in questo senso limitato, cioè che ogni conclusione da un fenomeno dato a un altro fenomeno è fondata sovra un legame costante tra i due fenomeni, e che questi legami costanti, assolutamente invariabili, tra i fenomeni, che possono costituire delle conoscenze generali di una certezza assolutamente rigorosa, la filosofia moderna non li vede, quasi esclusivamente, altrove che nelle relazioni tra le cause e gli effetti.

Supponiamo dunque che la relazione tra la causa e l'effetto sia conoscibile a priori, che gli effetti possano *dedursi* dalle loro cause: ne seguirà che, per una scienza vera, passare dal noto all'ignoto, inferire, non è che dedurre; che l'evidenza razionale, cioè intuitiva o dimostrativa, è il tipo unico di un'evidenza rigorosa; che la vera scienza del reale non può essere, come la matematica, che una scienza a priori, che la ragione deve produrre da se stessa per il solo movimento del pensiero.

In un senso, ogni metafisica, in quanto specialmente si riferisce alla ricerca delle cause, è una filosofia a priori. In effetto il presupposto comune di ogni metafisica è che il rapporto tra la causa *(efficiente)* e l'effetto è un rapporto *necessario* ed evidente intrinsecamente: così anche quella metafisica, che non fa che seguire il movimento spontaneo dello spirito, che è di ricondurre tutte le causazioni a quelle che ci sono le più familiari — le sole che ci sembrino *necessarie* ed evidenti intrinsecamente — riconosce implicitamente il principio stesso, su cui è fondata quest'altra metafisica, che pretende costruire la realtà a priori, e produrre la scienza col metodo dimostrativo. Inoltre l'insieme di questo *Saggio II.* mostrerà che non vi ha alcuna dottrina metafisica

che possa stabilirsi sulla base dell'esperienza, ma che tutte si fondano sovra postulati ammessi senza prova, come intuitivamente evidenti, e in una parola, a priori. Ma per filosofia apriorista, nel senso stretto del termine (ed è quello in cui l'useremo in questo capitolo), intenderemo quella che si dà esplicitamente come tale; l'essenza di questa filosofia consistendo in ciò che, mentre la metafisica, per dir così, spontanea del nostro spirito eleva a tipo universale le connessioni tra i fenomeni che ci sono i più familiari, essa invece eleva a tipo universale, non queste connessioni stesse, ma la forma che è loro propria quali oggetti della conoscenza, cioè questa *necessità* ed evidenza intrinseca che distingue queste connessioni dagli altri rapporti dati tra i fenomeni.

Lo spirito della filosofia apriorista, in questo senso, può riassumersi nei tre punti seguenti: 1. Il presupposto fondamentale (ciò sia detto facendo riserva di ciò che aggiungeremo nell' Appendice a questo capitolo) è che un rapporto di causazione *efficiente* deve essere fornito dei due caratteri inseparabili della *necessità* e della conoscibilità a *priori*.

2. Come conseguenza di questo presupposto, questa filosofia ammette che l'evidenza *razionale* è il tipo unico d'ogni evidenza rigorosa, anche per le verità del dominio dell'esistenza; che una vera scienza del reale, delle leggi degli esseri, non può che essere una scienza a priori; che il vero metodo scientifico non può che essere il metodo *dimostrativo*.

3. Il carattere speciale di questa filosofia è che questo legame *necessario* ed evidente a priori, con cui la metafisica, in quanto essa è la ricerca del perchè, cerca di legare i fenomeni, mentre un'altra filosofia, più conforme alla metafisica istintiva dell' uomo, lo domanda alle causazioni estremamente familiari, questa filosofia

lo domanda invece alla deduzione, alla dimostrazione (1). In conseguenza il suo processo consiste a sforzarsi d'introdurre tra i fenomeni dei legami *necessari* e *razionali*, mediante dei ragionamenti capziosi ch' essa dà per dimostrazioni; o anche, applicando nel senso stretto il principio che l'effetto deve *dedursi* dalla causa, ad identificare il rapporto ontologico tra la causa e l' effetto col rapporto logico tra il principio e la conseguenza nella deduzione.

Per dilucidare questi punti, noi faremo una corsa nella storia della metafisica; e siccome le quistioni intorno al metodo scientifico hanno, nella filosofia moderna, un'importanza assai più grande che nell'antica, e sono state poste d'una maniera assai più chiara e sistematica, così basterà al nostro scopo di limitarci al periodo moderno. Noi cominceremo dunque dal *padre della filosofia moderna*.

§ 3. *Cartesio* — La quistione fondamentale della scienza è per Cartesio quella del metodo: è questo il segno distintivo d'una metafisica essenzialmente apriorista, che s'incontra egualmente in Platone, in Spinoza, negl'idealisti tedeschi succeduti a Kant, ecc.

Il metodo cartesiano è una estensione di quello delle matematiche pure a tutti gli oggetti della scienza in gene-

(1) Distinguendo e opponendo così queste due tendenze filosofiche, noi non le consideriamo che d'una maniera astratta e, per dir così, ideale. Del resto le due tendenze, nel fatto, non sono quasi mai seperate. Almeno la storia non ci dà alcun esempio di sistema *apriorista*, in cui non si mostri pure la tendenza ad assimilare il modo di produzione di tutti i fenomeni a qualcuna di queste causazioni che ci sono le più familiari e che servono come tipo di spiegazione nei sistemi più conformi alla metafisica istintiva (filosofia volizionale, meccanica, ecc.).

rale (1). Cartesio si propone di costituire la scienza col metodo puramente deduttivo dei geometri (2), e non vuole riconoscere alcuna cosa per vera, la cui evidenza non eguagli quella delle dimostrazioni matematiche (3). In questo metodo, l'esperienza non ha che una funzione affatto subordinata, e la conoscenza deve essere tirata da *certi germi di verità che sono naturalmente nelle nostre anime* (4). È ciò che spiega, sia detto di passaggio, questa confidenza assoluta di Cartesio nelle forze del pensiero individuale, l' audace proposito di creare di pianta tutto l'edifizio scientifico, e il dubbio universale, il rigetto di ogni conoscenza anteriore, come propedeutica della scienza (5).

L'oggetto della filosofia è, dice Cartesio, una perfetta conoscenza di tutte le cose che l'uomo può sapere — si noti quest' altro tratto distintivo della metafisica apriorista, per cui la filosofia non è *una* scienza, ma *la* scienza del reale, la quale si distingue dalle scienze speciali, non tanto per un contenuto proprio e distinto, quanto per la forma *necessaria* ed *a priori*, di cui essa riveste il contenuto stesso di queste scienze — e affinchè, continua Cartesio, questa conoscenza sia tale, è necessario

(1) *Metodo*, II parte t. 1. ed. Cousin pag. 142-143, 145; *Reg. per la direz. dello spir. Reg.* 4. p. 217 - 218 et. 11. ed Cous), *Reg.* 14. p. 298, e *Risp. alle Lec. obbiez.* p. 446 seg. (t. 1. Cous); ecc.

(2) *Met.* 142 - 143; *Reg. per la direz. dello spir. Reg.* 2. pag. 207 - 209; *Ric. della ver. per il lume naturale* t. XI. p. 334, 375; ecc.

(3) *Reg. per la direz. dello spir. Reg.* 2. p. 206 - 209; *Metodo* p. 168 (parte 5); *Princ. della filos.* 2. parte n. 64 p. 179, 4. parte n. 206, p. 524 - 525; ecc.

(4) *Met.* p. 195 (6. parte), 168 (parte 5.); *Reg. per la direz. dello spir. Reg.* 4. t. XI. p. 217; *Princ. della filos.* I. parte n. 24 p. 79, II. parte n. 3, p. 123, ecc.

(5) V. *Disc. del metodo* parte II.

che essa sia dedotta dai primi principii, in modo che, per istudiarsi di acquistarla, ciò che si chiama propriamente filosofare, bisogna cominciare dalla ricerca di questi principii, ed essi devono avere due condizioni, l'una che siano sì chiari e sì evidenti, che lo spirito umano non possa dubitare della loro verità allorchè si applica con attenzione a considerarli; l'altra che sia da essi che dipenda la conoscenza delle altre cose, in modo che essi possano essere conosciuti senza di queste, ma non reciprocamente queste senza di essi; e dopo ciò bisogna cercare di dedurre talmente da questi principii la conoscenza delle cose che ne dipendono, che non vi sia niente in tutto il seguito delle deduzioni che si fanno che non sia chiarissimo (1).

Così i mezzi per cui l'intendimento può elevarsi alla conoscenza, senza timore d'ingannarsi, sono due: l'intuizione e la deduzione, e non bisogna ammetterne di più. L'intuizione è delle cose che sono evidenti per se stesse: di quelle che non lo sono possiamo tuttavia averne la certezza, « purchè esse siano dedotte da principii certi e incontestati per un movimento continuo e non interrotto del pensiero, con una intuizione distinta di ciascuna cosa » (di ciascun passo del ragionamento). Le prime proposizioni derivate immediatamente dai principii possono dirsi conosciute sia per deduzione sia per intuizione; i principii stessi per intuizione; le conseguenze lontane per deduzione (2).

Tuttavia nella 7ª delle sue *Regole per la direzione dello spirito* Cartesio parla anche dell'induzione, ch'egli chiama pure enumerazione sufficiente, come uno dei mezzi

(1) *Princ. della filos.* Prefaz. (Lettera al tradutt.) p. 10 Cousin.

(2) *Reg. per la direz. dello spir.* Reg. 3. Cfr. Reg. 5, 6. ecc.

che conducono sicuramente alla verità, anzi come il solo oltre alla intuizione. Ma Cartesio non intende l'*induzione* nel senso nostro, moderno, della parola, cioè come la estensione a tutta una generalità di casi di ciò che si è osservato in alcuni. L'induzione non è per Cartesio che una *specie* di deduzione. Per induzione o enumerazione egli intende il mezzo di stabilire la certezza di quelle verità che non derivano immediatamente da principii evidenti per se stessi, ma a cui si giunge per un lungo seguito di conseguenze, come quando si conclude il rapporto tra le grandezze A ed E, dopo aver trovato il rapporto tra A e B, quello tra B e C, tra C e D e tra D ed E (1). Tutte le volte che abbiamo dedotto delle proposizioni immediatamente l'una dall'altra, se la deduzione è stata evidente, l'operazione si riduce a una vera intuizione. « Ma se deduciamo una proposizione da altre proposizioni numerose, disgiunte e multiple, spesso la capacità della nostra intelligenza non è tale che possa abbracciarne l'insieme d'una sola vista: in questo caso la certezza dell'induzione deve bastare. È così che senza potere ad una sola vista distinguere tutti gli anelli di una lunga catena, se nondimeno abbiamo visto l'incatenamento di tutti questi anelli fra di loro, ciò ci permetterà di dire come il primo è congiunto all'ultimo » (1). Pressochè lo stesso dice nella spiegazione della Reg. 11: quando la deduzione è semplice e chiara, egli suppone che la si veda per intuizione; ma quando è multipla e inviluppata, in modo che lo spirito non possa comprenderla tutta intera ad un sol colpo, ma bisogna, affine di concluderne un giudizio unico, che la memoria conservi i giudizi portati su ciascuna delle parti (dell'in-

(1) *Reg.* 7. pag. 233 - 235.

(2) Reg. 7. pag. 236.

tera deduzione), allora la chiama induzione o enumerazione (1).

Nondimeno Cartesio estende anche il nome d' induzione all'operazione logica appunto che noi indichiamo con questa parola. Così, continuando a spiegare la sua regola 7ª, egli dà anche quest'esempio di enumerazione sufficiente o induzione: « Se io voglio mostrare per enumerazione che la superficie di un cerchio è più grande che la superficie di tutte le figure di cui il perimetro è uguale, io non passerò in rivista tutte le figure, ma mi contenterò di fare la prova di ciò che avanzo su alcune figure, e di concludere per induzione di tutte le altre ». Sicchè potrebbe dirsi che col nome di *deduzione* (di cui l' *induzione* è per lui una specie) Cartesio intende designare l'inferenza in generale, tanto quella che noi chiamiamo deduttiva, quanto quella che chiamiamo induttiva. Ma, non vi ha dubbio, dal complesso dei suoi precetti sul metodo (per non parlare dell'applicazione di questo metodo, cioè della sua opera filosofica), che quando Cartesio parla di deduzione, ciò che è presente al suo pensiero, non sia quello stesso che noi chiamiamo così, vale a dire, se non precisamente il sillogismo (perchè Cartesio non è un amico del sillogismo), un'operazione logica per cui si sviluppano le conseguenze implicitamente contenute in un principio stabilito. Per provarlo, a ciò che abbiamo riferito nel testo o citato nelle note, basterà di aggiungere due altri luoghi delle *Regole per la direzione dello spirito*. Non vi hanno, dice Cartesio nell'uno di questi due luoghi, che due vie per arrivare alla conoscenza delle cose: l' esperienza e la deduzione. Ma l'esperienza è spesso ingannatrice; la deduzione, al contrario, può non farsi, se essa non si percepisce, ma *non è mai malfatta* (si comprende questa infallibilità attri-

(1) Pag. 257 - 258.

buita alla facoltà di fare delle deduzioni; ma come si potrebbe attribuirla anche alla facoltà di fare delle induzioni?). Se tra le scienze fatte non vi ha che l'aritmetica e la geometria che siano certe, ciò è perchè queste scienze sono puramente deduttive e punto sperimentali (1). Nell' altro luogo, dopo avere spiegato che i legami fra le nozioni sono necessari o contingenti, chiamando necessario il legame quando è impossibile di concepire le idee separatamente l'una d' altra, e dando delle inferenze deduttive come esempi di questo legame, prescrive di non fare altri legami che quelli che abbiamo riconosciuti necessari, e non ammette, oltre all'intuizione evidente, che una sola via per arrivare alla conoscenza certa della verità, la deduzione necessaria (2). Noi vediamo dunque che l' induzione (nel nostro senso), nel metodo cartesiano, non entra che per un'inconseguenza, e, per dir così, di soppiatto.

Dal metodo passiamo alla sua applicazione, cioè al contenuto del sistema.

L'essenziale della filosofia cartesiana consiste per noi naturalmente nella sua spiegazione del mondo, poichè l'oggetto della filosofia non è insomma che di dare una spiegazione dei fenomeni. La spiegazione di Cartesio è, come si sa, una spiegazione tutta meccanica (impulsionista), in cui Dio interviene, ma semplicemente per rendere ragione dei principii della meccanica. Cartesio— e con lui pressochè tutti i filosofi che si riattaccano, direttamente o indirettamente, al movimento filosofico da lui iniziato — può prendere per divisa il motto di Leibnitz: Tutto si fa meccanicamente nella natura: ma i principii del meccanismo stesso derivano da una sorgente più alta, da una sorgente metafisica.

(1) Pag. 207 - 208, Reg. 2.
(2) Pag. 273 - 278, Reg. 12.

Nella spiegazione cartesiana noi possiamo distinguere due elementi, rapporto alla loro origine psicologica e alla forma di metafisica ch' essi rappresentano. L'uno è questo principio stesso che tutto si fa meccanicamente nella natura, cioè che tutti i fenomeni si riducono al movimento, e che non vi ha altra causa (fisica) del movimento che l'impulsione. Quest'elemento appartiene alla metafisica *istintiva* dell'uomo, rappresenta la tendenza spontanea del nostro spirito a ricondurre tutte le sequenze a quelle che ci sono le più familiari, tendenza che, come sappiamo, è la base della nozione di causalità *efficiente* e di ogni speculazione metafisica che vi si riferisce. Ma Cartesio, adottandolo, non fa che un'applicazione delle regole del suo metodo; poichè l'azione meccanica, l'impulsione, è, come sappiamo, tra tutte le azioni fisiche, la sola che sembri *necessaria* e di un'evidenza intrinseca, razionale (1). I prodotti della metafisica istintiva del nostro spirito entrano di pieno diritto come ingredienti in una metafisica *apriorista :* questa infatti consiste essenzialmente nell'imitazione della *forma* con cui le sequenze, che costituiscono la base empirica della nozione di causalità efficiente, si sono presentate alla nostra intelligenza; nello sforzo di rivestire di questa forma tutto il conoscibile; e a questo scopo non vi ha naturalmente mezzo più adatto che quello di ricondurre tutti i fenomeni ad alcuna di queste sequenze stesse che servono di modello al metafisico *apriorista.* Ma oltre questo principio, *necessario* ed intrinsicamente evidente — perchè *prescientifico* — che l'impulsione è la causa del movimento, la concezione meccanica della natura comprende altri principii che non sono necessarii nè intrinsecamente evidenti, cioè le leggi scientifiche del movimento stesso. Queste leggi — che del resto ha la gloria

(1) V. *Princ. della filos.* 4. parte, n. 198, *ibid.* n. 203, ecc.

di avere proposte per il primo, quantunque in una forma non esatta — Cartesio pretende *dimostrarle*, convertirle da verità empiriche e contingenti in verità a priori e necessarie; ed è questa dimostrazione che costituisce sovratutto l'elemento che, nella sua spiegazione del mondo, rappresenta propriamente la metafisica apriorista (un elemento proprio di questa forma di metafisica e non comune colla metafisica che abbiamo detto *istintiva).*

Per dimostrare i principii della meccanica — in altri termini le *leggi della natura* — Cartesio dimostra prima l'esistenza di Dio, per l'argomento *a priori* propriamente detto, cioè per l'argomento *ontologico.* Quest'argomento, come tutti sanno, pretende dedurre l' esistenza di Dio dal concetto o essenza di Dio (il concetto di Dio è il concetto di un essere che racchiude tutte le perfezioni; ma l'esistenza è una perfezione; dunque l' esistenza è necessariamente inclusa nel concetto di Dio, e non può esserne separata). Mentre le prove tirate dagli effetti dimostrano semplicemente che Dio *è*, la prova ontologica dimostra che Dio *deve necessariamente essere*, d'una necessità non condizionale (come sarebbe questa: se il mondo esiste, esiste Dio), ma assoluta, cioè indipendente dalla supposizione dell' esistenza di qualche cosa fuori di Dio, e consistente in ciò, che la sua non esistenza, considerato per se solo, sarebbe assurda e contraddittoria. Dimostrata così l'esistenza di Dio, Cartesio dimostra le leggi della natura, deducendole dagli attributi ch'egli vede necessariamente contenuti nel concetto di Dio. Ecco in breve questa dimostrazione: Dal concetto dell'Essere assoluto ne segue che l'esistenza delle cose finite dipende da lui, che egli ne è il creatore; di più ne segue che quest'Essere è immutabile, immutabile non solo in se stesso, ma anche nella sua azione esteriore, nella sua azione creatrice del mondo (Cartesio ammette la dottrina della creazione continua). Di là egli

deduce il suo principio che la quantità del movimento nel mondo è immutabile, e così ancora la legge d'inerzia, e gli altri principii della meccanica (1). Osserviamo come l'argomento ontologico sia un momento indispensabile in un tale processo deduttivo, una condizione *sine qua non* per ottenere il risultato a cui mira Cartesio. Lo scopo di Cartesio è di stabilire le leggi della natura come delle verità *necessarie* ed a *priori;* e perciò egli vuol mostrare che queste leggi sono le conseguenze d'un principio che è esso stesso una verità *necessaria* ed a *priori*. Se l'esistenza di Dio non fosse provata che dagli effetti, la sua verità dipenderebbe da una supposizione empirica e *contingente:* questo dato empirico e contingente, introdotto nella dimostrazione, impedirebbe che l'esistenza di Dio, e quindi le conseguenze che se ne deducono (le leggi della natura) fossero delle verità *necessarie* ed a *priori*. Osserviamo inoltre la parte che Dio rappresenta nella spiegazione cartesiana delle leggi della natura. Questa non è per niente una spiegazione antropomorfistica; l'azione di Dio nel mondo non è assimilata all'azione umana. Non è per gli attributi che Dio ha in comune con l'uomo (p. es. l' intelligenza) che il mondo viene spiegato, ma per un attributo che egli può avere in comune con degli esseri incoscienti e inanimati, l' immutabilità (2). Così

(1) *Princ. della filos.* 2. parte, n. 36 - 42.

(2) Il Dio di Cartesio è il vero antecessore del Dio *inanimato* — come lo chiama Kant — di Spinoza. In Spinoza, di Dio non è conservato che il nome: in Cartesio gli è dato il posto più eminente nel sistema, ma con tutto ciò al fondo è piuttosto un dogma ammesso in forza della tradizione che un prodotto della speculazione filosofica. Dio, parlando filosoficamente, non è che un' ipotesi destinata a dare una spiegazione dei fenomeni nel senso antropomorfistico; ma la spiegazione cartesiana del mondo non è niente fatta in questo senso. Non potrebbe dirsi nemmeno che Dio in Cartesio è la causa del movimento con-

il posto che Dio occupa in questa metafisica non è quello che gli assegna la metafisica *istintiva* del nostro spirito: in questa spiegazione, i fenomeni non vengono spiegati in quanto si assimilano ad altri fenomeni *più familiari*. Per vedere ciò più chiaramente, dobbiamo pure notare in qual senso questa immutabilità divina renda ragione, per Cartesio, delle leggi della natura, p. e. della immutabilità della quantità del movimento. La ragione per cui questa viene ammessa non è che Dio *è un essere immutabile*, ma che Dio *agisce di una maniera immutabile*. Nel primo caso la spiegazione potrebbe essere ricondotta al tipo della metafisica *istintiva*, in altri termini potrebbe considerarsi come un'assimilazione dei fenomeni ad altri fenomeni più familiari; noi essendo familiarizzati col fatto, che una causa, restando lo *stesso*, persiste a produrre lo *stesso* effetto, concepiremmo l'efficienza di Dio come causa della persistenza del movimento, sul tipo di questo fatto familiare della nostra esperienza, e in quest'assimilazione troveremmo una spiegazione conforme all'idea primitiva che ci formiamo della spiegazione. Ma non è a questo modo che la intende Cartesio: l'immutabilità della quantità del movimento è per lui una *conseguenza logica* della immutabilità dell'azione divina (la quale alla sua volta è una conseguenza logica del concetto di Dio). Se il primo dei due fatti è

formemente al concetto antropormofistico e ilozoistico, che un cominciamento assoluto di movimento non può attribuirsi che allo spirito; perchè, come Dio muove i corpi? creandoli successivamente in posti diversi dello spazio; ciò che non ha la minima analogia con l'azione umana. Tutte le prove di Cartesio dell'esistenza di Dio non sono che dei sofismi *artificiali*; le prove *naturali* mancano, e sarebbero anche incompatibili con la sua spiegazione del mondo. Il concetto teologico non è così legato al resto del sistema cartesiano per dei legami organici, ma per quelli puramente artificiali di una deduzione capziosa.

dato come la ragione del secondo, ciò non è perchè si tratti di due fatti, la cui relazione essendoci molto familiare, ci sembra perciò necessaria e intelligibile (come avviene nelle spiegazioni della metafisica *istintiva*), ma perchè si tratta di due fatti, o piuttosto di due proposizioni, che sono tra di loro nel rapporto logico di principio e di conseguenza, in modo che sarebbe contraddittorio di non ammettere il secondo, dopo aver ammesso il primo. L'essenza di questa forma di metafisica, non dobbiamo dimenticarlo, consiste in questa logica artificiosa, per cui si pretende di convertire i legami empirici e *contingenti* tra i fatti in legami razionali e *necessari*.

Perchè Cartesio non è contento di avere ricevuto dall'esperienza le leggi della natura, ma vuole stabilirle a priori? perchè non è contento di sapere che i fatti *sono così*, ma cerca anche una ragione che mostri che essi *devono essere* così? Ciò è evidentemente per questa tendenza innata del nostro spirito, che ci spinge a ricercare il perchè, le cause delle cose, tendenza che non può essere soddisfatta dalla semplice osservazione dei fenomeni, la quale ci dà non le *cause*, ma solo gli antecedenti di sequenze invariabili. È un fatto d'esperienza intima che, se noi riusciamo ad immaginarci che tra questi fenomeni che l'osservazione ci mostra come invariabilmente *congiunti*, ma non come *connessi*, vi sia, d'una maniera qualunque, un legame *necessario*, cioè tale che la ragione possa, indipendentemente dall'osservazione che li mostra congiunti, comprendere che essi *devono essere* congiunti; allora la nostra aspirazione a conoscere il perchè, le *cause*, è, sino ad un certo punto, soddisfatta. Ora noi non crediamo sufficiente d'aver costatato questo fatto della nostra esperienza intima: noi vogliamo renderci ragione di questo fatto, comprendere il determinismo secondo cui esso si produce, sapere quali sono i fatti più generali, le leggi

dello spirito, a cui esso può ricondursi. La prima difficoltà, nelle ricerche psicologiche di quest'ordine, è, come abbiamo già osservato, di comprendere che vi ha qualche cosa che si deve ricercare: questi fenomeni della nostra intelligenza, che si producono con una intera spontaneità e d'una maniera pressochè istintiva, ci sembrano delle cose affatte naturali e tali da non aver bisogno di alcuna spiegazione. Ma questa spontaneità e istintività del fenomeno è per noi una prova che si tratta d'un'inferenza *incosciente*. In effetto questo fatto—che una ragione a priori, la quale facesse comprendere che i fenomeni *devono essere* congiunti così come l'osservazione ci mostra che *sono* congiunti, ci darebbe una risposta alla quistione del *perchè*, delle *cause*—suppone l'ammissione implicita di due principii generali. 1. Che non basta di sapere che i fenomeni sono invariabilmente congiunti (cioè qual sono le leggi generali della natura), ma bisogna anche cercare di sapere *perchè* questi fenomeni sono invariabilmente congiunti, ciò che implica la credenza che la natura delle cose è tale che vi ha un perchè delle sequenze invariabili, delle leggi primitive della natura, date dall'osservazione. 2. Che una ragione a priori, che mostrasse che i fenomeni invariabilmente congiunti *devono necessariamente* esserlo, ci darebbe il *perchè* della loro congiunzione: ciò che implica, non solo che la natura delle cose è tale che vi ha un *perché* delle congiunzioni invariabili tra i fenomeni, ma è anche tale che vi ha tra i fenomeni un legame *necessario*, che la ragione può scoprire *a priori*, e che è il *perchè* della loro congiunzione. Queste supposizioni che noi facciamo implicitamente sulla natura del mondo obbiettivo, devono essere fondate sovra una base empirica, la quale, se non è sufficiente a stabilire logicamente la validità di queste supposizioni, deve essere almeno sufficiente a

spiegare la loro origine, la loro presenza nel nostro spirito. In quanto alla prima delle due supposizioni, noi abbiamo mostrato che questa base empirica deve cercarsi nelle sequenze più familiari tra i fenomeni, cioè che sono queste sequenze che ci hanno dato l'idea di causa *efficiente*, ed è da esse che abbiamo inferito il principio che ogni fenomeno deve avere una causa tale (e non semplicemente un antecedente a cui esso segue d' una maniera invariabile). Ma anche per la seconda supposizione la base empirica non può cercarsi altrove che in queste sequenze stesse. Infatti, poichè un legame *necessario* e razionale, puramente logico, introdotto tra i fenomeni, dà una soddisfazione al nostro desiderio di conoscere il *perchè* di questi fenomeni, come la dà, quantunque ad un grado superiore, l' assimilazione della produzione di questi fenomeni alle sequenze familiari che ci hanno dato l' idea di causa *efficiente*, se ne deve concludere che tra queste due forme sotto cui lo spirito concepisce il *perchè* delle cose, vi ha un'anologia, un fondo comune; che le due forme di metafisica rappresentate da queste due risposte date alla identica quistione del *perchè*, si riattaccano, al fondo, a uno stesso processo del nostro spirito. Il fatto che le soluzioni della metafisica istintiva (che spiega i fenomeni riconducendoli alle causazioni che ci sono più familiari) danno una soddisfazione più completa, più evidente, al nostro desiderio di conoscere il *perchè*, che le soluzioni della metafisica apriorista (che cerca d' introdurre fra le cause e gli effetti un legame puramente logico), è una conseguenza necessaria dell'altro fatto, che nel secondo caso l' assimilazione dei fenomeni al tipo a cui lo spirito si sforza di assimilarli (cioè a quelli che costituiscono la base empirica dell'inferenza incosciente), è assai più imperfetta che nel primo caso. E in effetto, come abbiamo detto nel §. 2, questo presup-

posto della metafisica apriorista, che vi hanno tra i fatti delle connessioni necessarie e razionali, non può essere fondato che sull'esperienza di qualche cosa come delle connessioni necessarie e razionali tra i fatti; così, non essendovi niente altro di simile nella nostra esperienza che le congiunzioni molto familiari fra i fenomeni, è nelle causazioni più familiari che deve trovarsi la base induttiva di questo presupposto, e il tipo a cui questa metafisica cerca di assimilare le sue concezioni sui rapporti tra le cause e gli effetti.

Tornando ora a Cartesio, noi dobbiamo prima di tutto rispondere ad una difficoltà. Le considerazioni precedenti tendono a mostrare che, quando si è persuasi di avere scoperto tra i fenomeni, per mezzo di una ragione a priori, una connessione *necessaria*, ciò è come avere stabilito tra questi fenomeni una connessione di efficienza causale. Ma i fenomeni successivi che costituiscono una legge della natura possono, nel sistema cartesiano, considerarsi come cause ed effetti gli uni degli altri? O è piuttosto Dio che in questo sistema è la causa unica di tutti i fenomeni? La dottrina delle cause occasionali di Malebranche e di altri cartesiani, che nega ogni rapporto di efficienza causale tra i fenomeni, non è certamente quella di Cartesio; ma non vi ha dubbio che nel suo sistema non vi sia qualche cosa di simile, perchè egli spiega tutto, al fondo, per l'azione di Dio. Ora come conciliare ciò col concetto che Cartesio, sforzandosi di stabilire tra i fenomeni dei legami necessari e razionali, non intendeva perciò che stabilire fra di essi dei legami di efficienza causale?

Questa obbiezione non è che verbale, e nasce da ciò che noi diamo al termine *causa efficiente* un significato che non è assolutamente conforme all'uso comune di questo termine. Per un rapporto di causalità efficiente

noi intendiamo un rapporto di sequenza tale che tra lo antecedente e il conseguente lo spirito possa, per esprimerci con le parole di Hume, vedere una *connessione*, e non semplicemente constatare una *congiunzione*, comprendere *perchè*, e non semplicemente sapere *che*, il conseguente si verifica verificatosi l'antecedente. Questo carattere appartiene ai rapporti di causazione molto familiari, e a quelli che la metafisica immagina secondo questo tipo. La metafisica si distingue dalla scienza positiva, perchè questa si contenta della *congiunzione*, del *che*, mentre quella cerca la *connessione*, il *perchè*. Tutte le specie di *connessione* che la metafisica crede di aver trovate, tutte le risposte che essa dà a questo *perchè*, cadono per noi sotto il concetto di *causazione efficiente*. Perciò noi dobbiamo talvolta applicare questo termine difformemente dalla sua accezione più comune: ma noi abbiamo avuto bisogno di un termine generale per indicare l'oggetto comune della nostra ricerca, e al tempo stesso il legame comune di parentela che unisce tutta una classe di concezioni metafisiche, l' identità fondamentale del processo del nostro spirito di cui esse sono il risultato; non ne abbiamo trovato uno migliore che quello di causa efficiente, ma siamo stati costretti a non tenerci strettamente al suo significato ordinario. Secondo questo, l'antecedente di un fenomeno per essere chiamato *causa efficiente* di questo fenomeno, deve esserne l'antecedente *incondizionale*, cioè tale che esso basti a produrre l'effetto senza bisogno di un'altra condizione: ciò che nel sistema cartesiano non può dirsi di alcuna causa fisica, poichè, in esso, perchè l'effetto segua la sua causa (fisica), è necessaria una condizione, Dio; e sotto questo aspetto, Dio solo meriterebbe il nome di causa dei fenomeni. L'uso comune, limitando così la nozione di causa efficiente, ha in mira la concezione più ordinaria che la metafisica se ne forma, che è quella di un agente sup-

posto, conoscibile o inconoscibile, o di una qualità secreta supposta negli agenti dell'esperienza, che è, o sarebbe se si conoscesse, l'intermediario esplicativo delle sequenze tra i fenomeni. In questo senso, *l' incondizionalità* per produrre l'effetto è il carattere essenziale di una causa efficiente, quello che la distingue dai semplici antecedenti di sequenza invariabili dati dall' osservazione; poichè si suppone che questi non siano gli antecedenti incondizionali degli effetti, ma che, perchè gli effetti ne seguano, sia necessario anche l'intervento di una condizione, la causa efficiente. Ma noi avendo assimilato a queste concezioni più ordinarie della metafisica, di agenti ipoteci o qualità ipotetiche negli agenti conosciuti, da cui gli effetti sono o potrebbero essere spiegati e non semplicemente a cui essi seguono invariabilmente; avendo assimilato, dico, a queste concezioni quelle che la metafisica *apriorista* si forma sulla produzione delle cose, sui rapporti tra le cause e gli effetti; non possiamo riconoscere perciò che un carattere, come essenziale al rapporto di *causazione efficiente*, e distinguente questo da quello di una semplice sequenza invariabile, cioè che questo rapporto sia immaginato sul tipo, più o meno fedelmente imitato, delle causazioni familiari da cui ci viene l' idea di *causazione efficiente*. Così, se non si volesse dare al termine causa efficiente che il significato ordinario, il principio che ogni effetto ha una causa efficiente (e non semplicemente un antecedente a cui esso segue invariabilmente), non sarebbe il vero presupposto fondamentale di ogni speculazione metafisica relativa alla quistione del perchè, ma, per potere riferirvi *tutte* le speculazioni di quest' ordine, noi dovremmo esprimere questo presupposto d'una maniera più generale, per es. così: *Bisogna assimilare, più che sia possibile, le nostre concezioni sulla produzione delle cose, sui rapporti tra le cause e gli effetti, ai*

rapporti di sequenza più familiari. Tale è al fondo la vera espressione di questa premessa *incosciente*, naturale al nostro spirito, da cui egli parte per tirarne tutti i concetti metafisici relativi alla quistione del *perchè*: il principio *ogni fenomeno ha una causa efficiente* (nel senso ordinario) ne è l'applicazione più ordinaria, ma non ne è che un'applicazione particolare. Ora si deve notare che questa assimilazione alla sequenze familiari, che riesce a fare la metafisica, non è quasi sempre che approssimativa ed imperfetta: ciò non è soltanto perchè la connessione che essa riesce a stabilire tra le cause e gli effetti non sembra mai così evidente, così naturale, come sembra quella delle causazioni familiari (o sembrava almeno nel periodo prescentifico della nostra vita intellettuale), ma anche perchè la condizione rigorosa che una causazione efficiente dovrebbe realizzare per essere una causazione, cioè quella di costituire ma *sequenza costante e incondizionale,* non è il più spesso adempiuta. Per es. nella metafisica teologica il rapporto tra la causa efficiente e l'effetto non è propriamente una *sequenza*; perciò questa metafisica non dovrebbe, come fa, concepire Dio come esente dal cangiamento e dai rapporti di tempo. Nel cartesianismo e in altri sistemi aproristi la causazione efficiente che cerca di stabilirsi tra i fenomeni, è una seguenza costante, ma non è incondizionale. Nella forma di metafisica di cui parleremo nel capitolo seguente, la distanza dal *tipo* è anche più grande: tra la causa efficiente e l'effetto non vi ha più un rapporto di sequenza; causa ed effetto non sono nel tempo, non sono dei fenomeni; alla sequenza cronologica si sostituisce una sequenza puramente logica, ideale, una *anteriorità* e *posteriorità di natura* (1).

(1) Io devo riconoscere un'altra improprietà nell'uso che ho fatto della parola causa. Io ho considerato tutte le leggi della natura di Cartesio indistintamente come leggi di causazione,

Vi hanno dunque nel sistema cartesiano due specie di causazione, l'una fra le cause e gli effetti della natura, e l'altra, più vicina al concetto ordinario di causa efficiente, secondo cui Dio è la causa universale dei fenomeni. Ora il cartesianismo non poteva mancare di sottomettere anche questa seconda causazione al processo essenziale della sua forma di speculazione, cioè di stabilire tra la causa e l'effetto una connessione *logica.* Perchè Dio crea, produce i fenomeni? Naturalmente perchè tale è la sua volontà, poichè nel cartesianismo, sinchè esso si muove nell'orbita dell'ortodossia, il mondo

quantunque ve ne sia alcuna che non si è abituati a considerare così. Tale è la legge d'inerzia (che un corpo persiste nel suo stato di quiete o di movimento, sinchè una forza esteriore non lo faccia cangiare da questo stato). Ma, non parlando della prima parte della legge (cioè che un corpo in quiete persisterà nella quiete) — la quale d'altronde non ha alcun importanza al nostro punto di vista, perchè esprimendo un fatto col quale siamo molto familiarizzati, non sollecita il metafisico apriorista a cercarne la ragione — non vi ha alcun motivo di negare alla seconda parte il nome di legge di causazione, tranne forse quello — che è anch'esso un prodotto della metafisica apriorista — di volerla stabilire come implicitamente contenuta nel principio stesso di causalità. Il movimento è un cangiamento, un cangiamento da un luogo ad un altro: esso ha quindi una causa, e l'azione d'una forza esteriore non merita più il nome di causa che il movimento anteriore del corpo stesso. È certo che noi possiamo distinguere nel movimento di un corpo, libero da ogni influenza esteriore, un prima e un poi: tra questo prima e questo poi vi ha un rapporto definito, e questo è una *sequenza invariabile e incondizionale.* Per conseguenza il principio metafisico della *causalità efficiente,* del pari che il principio positivo della causalità fisica o uniformità di sequenza, si applica tanto nel caso del corpo che si muove per l'impulsione d'un altro (o per qualsiasi altra azione esteriore), quanto in quello del corpo che si muove per la forza d'inerzia.

non è una conseguenza necessaria di Dio (come lo diviene in Spinoza), ma un effetto del suo libero arbitrio. Ma perchè dalla volontà di Dio segue la produzione dei fenomeni ch'egli vuole? Perchè vi ha tra l'una e gli altri un rapporto *logico;* una potenza infinita essendo racchiusa nel concetto dell'*Essere perfettissimo*, sarebbe una contraddizione che Dio volesse la produzione dei fenomeni, e questi non si producessero (V. più giù su Malebranche). Di più, perchè Dio produce *questi tali* fenomeni? Senza dubbio ancora perchè tale è la sua volontà. Ma qui Cartesio non si contenta di questa risposta; va più oltre, trova una risposta più radicale, più filosofica. Deducendo le leggi della natura dagli attributi di Dio, inseparabili dal suo concetto, Cartesio, nel tempo stesso che introduce tra le cause e gli effetti fisici un rapporto *logico* e *necessario*, introduce pure un rapporto *logico* e *necessario* tra la causa iperfisica di tutti i fenomeni e questi fenomeni stessi. Che la natura sia tale quale essa è, in ciò che vi ha in essa di essenziale, nelle sue leggi, è una *conseguenza necessaria* dell'essenza della causa che l'ha prodotto (1). Inoltre la forma stessa del mondo, il cosmos, è pure logicamente connessa con l'essenza della Causa universale, poichè Cartesio pensa che questa forma, nelle sue linee generali, sia una conseguenza necessaria delle leggi ultime della natura (2).

(1) «. . . io feci vedere quali erano le leggi della natura; e senz'appoggiare le mie ragioni sopra alcun altro principio *che* sulle perfezioni infinite di Dio, cercai di dimostrare tutte quelle di cui si potesse avere qualche dubbio e di far vedere ch' esse sono tali che *ancorchè Dio avesse creati più mondi, non ve ne potrebbe essere alcuno in cui esse mancassero di essere osservate*». Met. 5 parte, pag. 170.

(2) Conformemente allo spirito della filosofia apriorista (vedi l' appendice a questo capitolo), Cartesio deve dedurre, non solo le leggi dei cangiamenti, cioè le leggi di causazione, ma tutte

Che lo stabilire questo rapporto logico necessario tra il mondo e la causa prima sia per se stesso un obbiettivo della speculazione cartesiana (1), possiamo inferirlo

le uniformità della natura. Egli non potrebbe, per esempio, ammettere come un dato primitivo, indeducibile, dei generi distinti di corpi elementari, ovvero questa uniformità nella distribuzione della materia e del movimento che costituisce il cosmos: tutto ciò deve essere dedotto, e, secondo i principii della sua spiegazione della natura, dedotto dalle leggi meccaniche. Datemi, dice Cartesio, materia e movimento ed io farò il mondo. Di là l'idea di dedurre un mondo simile, nei suoi tratti generali, a questo mondo della nostra esperienza, dalla semplice supposizione che «Dio creasse in qualche parte, negli spazi immaginarii, abbastanza materia per comporlo e agitasse diversamente e senz'ordine le diverse parti di questa materia, in modo da comporne un chaos tanto confuso quanto i poeti lo potrebbero fingere; e poi non facesse altro che prestare il suo concorso ordinario alla natura, e lasciarla agire secondo le leggi ch' egli ha stabilite», (v. *Disc. del metodo* (t. 1), p. 169 e sgg., e cfr. *Il mondo*, c. 6, (t. 4), p. 249 e *Princ. della filos.*, 3. parte, n. 47. Cfr. pure *Met.* pag. 194-195). Espresso in termini generali, il concetto di Cartesio è che, comunque s'immagini lo stato iniziale del mondo — qualunque siano queste, come le chiama Mill, *collocazioni primitive*, questi antecedenti ultimi, da cui, siano essi vicini o lontani, ogni spiegazione del presente deve partire — si può dimostrare che, per un effetto immancabile delle leggi della natura, esso deve, in tutti i casi ridursi a poco a poco all'ordine che noi vi vediamo attualmente. Quest'ordine si può dunque dedurre dalle semplici leggi della meccanica, ed è perciò, come queste, *necessario* e dimostrabile a priori.

(1) Ma noi troviamo anche in Cartesio una dottrina che sembra in contraddizione con quest' idea, ch' egli cerchi di stabilire un rapporto necessario tra la natura del mondo e quella di Dio. È la dottrina che le verità *necessarie* (quali le verità matematiche e sinanche il principio di contraddizione) dipendono dall'arbitrio di Dio (dottrina che condusse Cartesio al circolo

dal fatto che l'autore suole descrivere il suo metodo filosofico come una deduzione degli effetti dalla loro

vizioso, tante volte rimproveratogli, di voler provare la validità del criterio dell'evidenza per la veracità di Dio, dopo aver provato l'esistenza di Dio fondandosi sulla validità di questo criterio: e infatti se le verità necessarie dipendono dal volere di Dio, esse non portano più in se stesse, nella loro evidenza, la prova della loro obbiettività, ma bisogna qualche altra prova per sapere che Dio ha stabilito effettivamente nella natura delle cose quelle verità piuttosto che le loro contrarie). Come conciliare questa dottrina con lo spirito della speculazione cartesiana, che è uno sforzo d'introdurre dappertutto tra le cose il legame della necessità, di convertire le verità *contingenti* in verità *necessarie?* E nondimeno, se si riflette un poco, si vedrà che questa stessa dottrina non è che una conseguenza indiretta di questo sforzo, ed ha la sua ragione precisamente in questa conversione delle verità *contingenti* in verità *necessarie*, che è il risultato del metodo cartesiano come d'ogni filosofia apriorista in generale. Così, in effetto, si introduceva una fatalità nell'azione divina, che non poteva mancare di sollevare, dal punto di vista della teologia, gli scrupoli di una coscienza così timida come quella di Cartesio. Per conciliare la sua filosofia con la sua teologia, Cartesio dichiara che il *necessario* stesso è rapporto a Dio *arbitrario*, e così la libertà di Dio, nella sua azione sul mondo, è salva, quantunque tutto, nella natura, sia *necessario*. Cartesio teologo sembra così distruggere l'opera di Cartesio filosofo: ma la contraddizione tra il teologo e il filosofo non è, se ben si guarda, che apparente. Sia pure che le verità così dette *necessarie* — quali le verità matematiche e, secondo Cartesio, anche le verità fisiche — dipendono dall'arbitrio divino, e non sono per conseguenza *assolutamente* necessarie: ciò non toglie che questa stessa necessità *relativa* che loro non si può negare — l'impossibilità di concepire il loro contrario, il sentimento che accompagna la loro concezione, per cui sentiamo, non solo che esse *sono* certamente, ma anche che *devono essere* — non sia la necessità più alta che noi possiamo immaginare. Questa necessità, voglio dire, sarà sempre superiore a quella

causa (1), e considera questa sua deduzione del mondo da Dio come l'applicazione dell'ideale di una perfetta conoscenza, che consisterebbe appunto a conoscere gli effetti per le loro cause (2). Il procedimento di Cartesio, che comincia per stabilire *a priori* la causa prima (argomento ontologico), poi deduce da questa le *cause seconde*—com'egli chiama le leggi della natura—e da queste deduce infine gli effetti ultimi—l'insieme dei fenomeni, il mondo—è il vero tipo di quel metodo che Gioberti chiamava ontologico (ed è singolare che questo filosofo bistratti Cartesio quale antesignano di un metodo tutto contrario); ed è per questo procedimento che Cartesio è il vero precursore di Spinoza, la base del cui sistema è il principio che l'ordine e la connessione delle cose è lo stesso che l'ordine e la connessione delle idee, quest'ordine e connessione essendo un ordine e connessione *logici*, in cui il rapporto tra la causa e l'effetto s'indentifica col rapporto tra il principio e la conseguenza.

che appartiene ad una verità puramente empirica, specialmente ad una di quelle che sono, non dei *risultati delle nostre esperienze più familiari*, ma semplicemente delle *acquisizioni della scienza*. Ora una tale necessità basta allo scopo della metafisica apriorista, la quale non può aspirare che ad introdurre nelle verità empiriche — e propriamente in quelle tra queste verità che non sono i risultati dell'esperienza più familiare — un grado di necessità uguale a quello che appartiene alle verità che chiamiamo necessarie

(1) V. Princ. della filos., Prefaz., t. 3, pag. 10, 12, 14; Met. t. 1, pag. 173, 194-195; Reg. per la direz dello spir., Reg. 6, p. 227-228, ecc. (Nell'ultimo luogo indicato gli oggetti della nostra conoscenza sono distinti in *assoluti* e *relativi*: l'assoluto è ciò che deve essere anteriormente conosciuto per poter conoscere il *relativo*, la conoscenza del secondo si deduce da quella del primo, ma non reciprocamente; in questa classazione delle cose la causa è posta nella classe *dell'assoluto*, l'effetto in quella del *relativo*).

(2) V. Principi della filosofia, pag. 79, ibid. pag. 118, ecc.

Non vi ha dubbio che, considerando il sistema cartesiano come una spiegazione della natura, il vero principio di questo sistema non sia il concetto di Dio, l'argomento ontologico. In effetto mentre la prova a priori di Dio non suppone alcuna verità preconosciuta, tutte le verità che noi conosciamo sulla natura suppongono la preconoscenza di Dio, e, come notammo, affinchè queste verità siano *necessarie* e *a priori* (ciò che sovratutto premeva a Cartesio di stabilire), la preconoscenza di Dio quale essere *necessario* e dimostrabile *a priori*. Ciò risulta anche dal principio, sì spesso inculcato da Cartesio, che la conoscenza dell' effetto presuppone quella della causa, e non reciprocamente la conoscenza della causa quella dell'effetto. Perchè dunque Cartesio dà come il primo principio della sua filosofia, non il concetto di Dio e l' argomento ontologico, ma il *cogito ergo sum?* Ciò indica che la spiegazione della natura, la ricerca del *perchè*, non è il solo motivo della speculazione cartesiana. E in effetto, è chiaro, dalla maniera in cui Cartesio espone i precetti del suo metodo, che vi ha in questo filosofo un'altra preoccupazione, oltre quella di rendere intelligibile l' incatenamento causale per delle ragioni a priori: è quella di portare in tutto il sistema delle conoscenze umane il più alto grado di evidenza che lo spirito possa concepire. Tra le verità concernenti il reale, l'esistente, la più evidente, la più immediata, è la realtà del fatto della coscienza: l'argomento ontologico — l'implicazione dell'esistenza nel concetto di Dio — era secondo Cartesio una verità egualmente evidente e immediata, ma la sua predilezione per questo sottile sofisma non poteva impedirgli di sentire che la sua evidenza non era così luminosa (1) da poterla presentare

(1) V. Meditaz., t. 1, p. 313; Risp. alle prime obbiez. t. 1. p. 395. Risp. alle seconde obbiez. t. 1. pag. 461.

alla prima entrata in una filosofia che si dava per la realizzazione d'un metodo aspirante a conseguire la più alta evidenza che lo spirito possa proporsi per modello. Per conseguenza Cartesio segue quest' ordine: prende per punto di partenza il fatto della coscienza — che in verità è il solo punto da cui lo spirito possa partire — e fermata la realtà del fatto della coscienza e del me (1), si affretta ad andare, per dir così, all'incontro dell'argomento ontologico, costruendo altre prove dell'esistenza di Dio che non presuppongono altra cosa che l' esistenza del pensiero e del me, per fiancheggiarne la prova a priori, della quale gli sembrano avere un'evidenza più appariscente: e allora tutte le verità ch' egli andrà a dedurre da Dio non solo saranno *necessarie* e *a priori* (ciò a che sarebbe bastato il solo argomento ortologico), ma riposeranno sopra una base di un'evidenza non in verità superiore (perchè l' argomento ontologico ha la

(1) Il *cogito ergo sum* non è semplicemente, come talvolta si è detto, la costatazione della indubitabilità della realtà del fatto della coscienza. La proposizione *io sono* non esprime soltanto per Cartesio la realtà dei dati dell'esperienza interna, ma contiene inoltre quest'affermazione — che non è un dato della esperienza interna, ma un' inferenza, quantunque spontanea, dello spirito — : Io sono una *sostanza* (cioè vi ha in me una *cosa permanente*, di cui questi dati fuggitivi dell'esperienza interna, sentimenti, pensieri, ecc., sono i modi di essere — cfr. Append. alla 1. parte cap. 2). V. Risp. alla 2. e alla 3. obbiez. di Hobbes, t. 1. p. 470-475, Princ. della filos., n. 8. 11. 60 (parte 1). Met. 1. 158. ecc. Questa seconda affermazione non è così indubitabile come la realtà del fatto della coscenza; ma è una di queste affermazioni spontanee del nostro spirito, che quantunque siano, dal punto di vista in cui noi ci poniamo, d'una validità obbiettiva più che contestabile, hanno nondimeno un'evidenza *subbiettiva*, che è incomparabilmente superiore a quella che può parere di avere un semplice sofisma *artificiale*.

più alta evidenza possibile), ma più incontestabile. L'ideale di evidenza che Cartesio si propone è, lo sappiamo, un' evidenza tale che lo spirito non solo sia certo della verità, ma che anche non possa concepire la possibilità del contrario: questa evidenza si chiama matematica, perchè non si trova che in questa scienza e non mai nella scienza del reale; ma essa si chiama pure metafisica, perchè i metafisici hanno supposto che una conoscenza perfetta, assoluta, del reale deve (o dovrebbe) essere fornita di questo genere di evidenza.

Questa supposizione dei metafisici, e il conseguente sforzo di apportare nella conoscenza del reale questo genere di evidenza, che è come un epifenomeno della metafisica apriorista (il fenomeno essenziale di questa metafisica essendo, come abbiamo detto, lo sforzo d'introdurre tra i fatti dei legami razionali e necessari), è, sino ad un certo punto, indipendente dalla ricerca del *perchè*, ma è una conseguenza del principio stesso che è il presupposto di una tale ricerca. Questo presupposto — che dobbiamo guardarci d'immaginare come una regola coscientemente ammessa dal metafisico, quantunque tutte le sue inferenze si facciano *secondo* questa regola, di cui egli non ha coscienza, come avviene in tutte le inferenze incoscienti che fa il nostro spirito—potrebbe, come abbiamo detto, formularsi così: Bisogna assimilare, più che è possibile, le nostre concezioni sulle connessioni tra i fenomeni in generale a quelle connessioni tra i fenomeni che ci sono le più familiari. Il processo impiegato dalla metafisica *apriorista* per fare quest' assimilazione è, lo sappiamo, d' imitare la *forma* di queste connessioni familiari, quali oggetti della nostra conoscenza. Ora questa *forma* non consiste semplicemente in ciò che queste connessioni ci appariscono come fornite di un'evidenza intrinseca, razionale, e come *necessarie*, ma anche in ciò che esse ci sembrano avere un grado

di evidenza superiore a quella delle acquisizioni scientifiche, e, in una parola, di tutti gli aitri rapporti tra i fenomeni con cui non siamo così familiarizzati come con esse. Che si paragoni infatti questa proposizione: *l'impulsione è una causa del movimento*, con questa: *i corpi esercitano un'attrazione fra di loro*, o con quest'altra: *il calore dilata i metalli*, o con qualsiasi altra che non esprima dei fatti con cui noi siamo, sin dall'infanzia, molto familiarizzati. Questa evidenza superiore che sembra appartenere alle proposizioni esprimenti dei fatti che ci sono estremamenti familiari, è una conseguenza necessaria delle leggi della credenza; perchè la forza dei legami che associano le nostre idee, se pure non è, come vuole Spencer, il fondamento unico della credenza, è certamente almeno uno di questi fondamenti. Così questi rapporti più familiari avendo, per la più grande ripetizione delle esperienze, determinato nel nostro spirito delle associazioni più forti — tanto forti da essere pressochè inseparabili — essi ci sembrano necessariamente avere un'evidenza più grande. Al fondo questi tre caratteri, *la necessità*, l' evidenza intrinseca, il grado superiore di evidenza, non sono che tre aspetti di uno stesso fatto, che è appunto l'associazione più stretta tra le idee. Questi tre caratteri esendo inseparabili fra di loro, sia che il legame tra le idee debba spiegarsi per una necessità primordiale, innata, della nostra intelligenza, sia che debba spiegarsi per la estrema frequenza delle esperienze, il metafisico apriorista, per lo stesso mezzo per cui imita la *necessità* e la *razionalità* dei rapporti più familiari, ne imita al tempo stesso il grado superiore di evidenza. Non vi sarebbe bisogno di distinguere questi tre aspetti sotto cui può considerarsi l'imitazione del metafisico *apriorista*, se l'ultimo di essi non avesse la conseguenza inevitabile di estendere l'*apriorismo* al di fuori del terreno della ricerca del *perchè*, del *nexus*

tra i fenomeni. In effetti, ammesso una volta che questo grado superiore di evidenza—che non si trova che nelle verità a priori, e non mai nelle verità empiriche, tranne in quelle che si riferiscono a dei fatti estremamente familiari — deve trovarsi nei rapporti più generali tra i fenomeni, nelle leggi della natura; allora si è introdotto nelle scienze del reale un tipo di evidenza che non è proprio se non alle scienze che non hanno per oggetto l'esistenza, quali sono le matematiche. Per conseguenza questo tipo di evidenza diviene un criterio, non in quest' ultima classe di scienze soltanto, ma anche nelle scienze del reale, criterio a cui tutte le conoscenze sul reale naturalmente si misurano, anche che non abbiano per oggetto le connessioni generali dei fenomeni. Così l' evidenza matematica, cioè o *intuitiva* o *dimostrativa*, diviene il sinonimo di certezza rigorosa, elevando per conseguenza la deduzione a mezzo unico per ottenere una conoscenza rigorosa (di ciò che non è d' una evidenza intuitiva), e rigettando l'induzione o lasciandole un posto subordinato, perchè l' evidenza che può dare non è l' evidenza *dimostrativa*, matematica. Ne segue che allo scopo primario della metafisica apriorista—d'introdurre tra i fenomeni dei legami razionali e necessarii—se ne aggiunge un altro secondario, quello di apportare, per quanto sia possibile, in tutto il sistema delle conoscenze una evidenza superiore all'induttiva, cioè l'evidenza *dimostrativa;* e che il metodo di questa metafisica non si limita, nella sua applicazione, alla sola deduzione delle connessioni generali tra i fenomeni.

Così, per provare ciò che gli sta a cuore di stabilire d' una maniera rigorosa, Cartesio non cerca altri argomenti che *dimostrativi*. È così che fa per l'esistenza di Dio, dando l' esempio ai metafisici posteriori. I metafisici, in effetto, per provare l'esistenza di Dio, agli argomenti induttivi—quantunque gli argomenti *naturali*,

i soli che possano condurre l'uomo ad ammetterla, non siano che induttivi—hanno sempre preferito degli argomenti *dimostrativi*—i quali non sono che semplici sofismi *artificiali* —. È un'applicazione del principio, ammesso esplicitamente o implicitamente da quasi tutti i metafisici, che la vera evidenza, l'evidenza rigorosa, non è che l'evidenza matematica, *dimostrativa*.

Io ho creduto dovermi estendere alquanto su Cartesio, perchè era necessario di fermare l' attenzione sovra un esempio particolare, per mostrare più chiaramente il carattere generale della forma di metafisica di cui ci occupiamo nel presente capitolo: dei filosofi posteriori basterà di dirne quanto occorrerà per far vedere, mostrando la quasi unanimità con cui i filosofi hanno ammesso il principio di questa metafisica, che si tratta realmente di un sofisma *a priori* del nostro spirito, e per indicare i diversi sviluppi, di cui questo principio è suscettibile.

§. 4. *Malebranche*. Il metodo è quello di Descares: il mezzo per conoscere le cose è sovratutto di contemplare le nostre idee, di compararle fra di loro per vederne i rapporti (1). Noi troviamo anche in Malebranche — ma non è una novità introdotta da lui — la regola fondamentale, alquanto vaga, del metodo cartesiano, che pone come criterio della verità la concezione chiara e distinta, enunziata sotto una forma più precisa: *Si può assicurare d' una cosa ciò che si concepisce chiaramente essere racchiuso nella sua idea* (2), enunziato che esprime più esattamente lo spirito di questo metodo, che è di cercare le leggi delle cose nell' esame delle nostre idee piuttosto che nell' osservazione delle cose

(1) V. *Ric. della ver.*, l. 6 *Del metodo*. 2 parte c. 1. 1 parte c. 1. l. 3. parte 1. c. 4. II. ecc.

(2) V. *Ric. della ver.*, l. 4. c. 1.

stesse. Questo metodo, per dir così, introspettivo di cercare la verità ha in Malebranche una giustificazione nella sua dottrina della visione in Dio, della intuizione intellettuale del Vero obbiettivo — dottrina che si vede spesso legata, com' è naturale, all' *apriorismo*, e di cui diremo altrove come si conforma, nella sua origine, al processo psichico generale, da cui risultano i concetti metafisici — : la corrispondenza tra il pensiero e la realtà viene spiegata, ammettendo che questo pensiero, in cui si cercano le leggi delle cose, è il pensiero stesso di cui le cose sono il prodotto (1). Il primo principio della metafisica apriorista — che tra la causa e l'effetto deve esservi un legame *necessario* e conoscibile a *priori* — si trova nettamente espesso in Malebranche, e posto in rapporto con la dottrina capitale della sua filosofia. Ascoltiamolo « È evidente che tutti i corpi grandi e piccoli non hanno la forza di muoversi. Una montagna, una casa, una pietra, un grano di sabbia, infine il più piccolo o il più grande dei corpi che si possa concepire, non ha la forza di muoversi. Noi non abbiamo che due sorta di idee, idee di spiriti, idee di corpi: e non dovendo dire che ciò che noi concepiamo, non dobbiamo ragionare che secondo queste due idee. Così poichè l' idea che noi abbiamo di tutti i corpi ci fa conoscere ch' essi non possono muoversi, bisogna concludere che sono gli spiriti che li muovono. Ma quando si esamina l'idea che si ha di tutti gli spiriti finiti, non si vede punto legame necessario tra la loro volontà e il movimento di un corpo qualsiasi; si vede al contrario che non ve ne è e non ve ne può essere. Si deve così concludere, se si vuol ragionare secondo i propri lumi,

(1) *Ric. della ver.* Conclus. dei tre primi libri. l. 4. c. 11. (ed. 7. pag. 299). Schiarimento 10. Risposta a Regis. c. 2. 19. 22. ecc.

che non vi ha alcuno spirito creato che possa muovere un corpo qualsiasi come causa vera e principale, come si è detto che alcun corpo non può muovere se stesso — Ma quando si pensa all' idea di Dio, cioè di un essere infinitamente perfetto, e per conseguenza onnipotente, si conoscè che vi ha un tal legame tra la sua volontà e il movimento di tutti i corpi, ch'è impossibile di concepire ch' egli voglia che un corpo sia mosso, e che questo corpo non lo sia. Noi dobbiamo dunque dire che non vi ha che la sua volontà che possa muovere i corpi, se noi vogliamo dire le cose come le concepiamo, e non come le sentiamo ». « Mi pare certissimo che la volontà degli spiriti non è capace di muovere il più piccolo corpo che vi sia al mondo: perchè è evidente che non vi ha legame necessario tra la volontà che noi abbiamo p. e. di muovere il nostro braccio, e il movimento del nostro braccio ..... Ma non solo gli uomini non sono le vere cause dei movimenti ch'essi producono nel loro corpo, sembra anche che vi sia contraddizione che essi possano esserlo. *Causa vera è una causa tra la quale e il suo effetto lo spirito percepisce un legame necessario*, è così che io l' intendo. Ora non vi ha che l'essere infinitamente perfetto, tra la volontà del quale e gli effetti lo spirito percepisca un legame necessario. Non vi ha dunque che Dio che sia vera causa, e che abbia veramente la potenza di muovere i corpi ». « Questo legame necessario che lo spirito percepisce tra la Causa universale e gli effetti è un legame *logico*, come si vede dalle parole che seguono: « Dio non ha bisogno di strumenti per agire; basta ch' egli voglia affinchè una cosa sia, perchè *vi ha contraddizione che egli voglia e che ciò che egli vuole non sia* (1). »

Potrebbe sembrare che la dottrina delle cause oc-

(1) *Ric. della ver.* l. 6. parte 2. c. 3.

casionali abbia per risultato di fare della natura e delle sue leggi qualche cosa di puramente arbitrario: ma non è così che l'intende Malebranche. Le leggi della natura dipendono dalla volontà di Dio, ma «Dio non le ha stabilite che perchè l'ordine, la legge eterna e necessaria domanda che sia così. Di sorta che è l'ordine eterno, immutabile, necessario, che è la legge ch'egli segue inviolabilmente, e per cui egli ha fatto e conserva tutte le cose» (1). Dio potrebbe restare inattivo, non creare un mondo; ma se egli lo crea, se egli agisce, egli lo fa «secondo certe leggi, che si concepisce chiarissimamente che egli *deve* seguire, supposto che egli voglia agire» (2). Le volontà, i disegni di Dio, noi possiamo, sino ad un certo punto, conoscerli a *priori* (3): così Malebranche non rinunzia, quantunque la sua speculazione si rivolga preferibilmente verso altri soggetti, all'obbiettivo principale della metafisica apriorista, che è di dedurre, di costruire a priori, le leggi della natura. La deduzione di Malebranche è costruita sullo stesso tipo che quella di Descartes: si tratta d'introdurre tra i fenomeni dei legami *razionali e necessari*, deducendoli da Dio (che è l'Essere *necessario*, che non potrebbe senza contraddizione supporsi non esistente) (4). Segue dalla nozione di Dio che egli deve agire della maniera più degna di lui, più conforme ai suoi attributi, cioè della maniera più semplice e più uniforme: di là le leggi della natura (cioè, in definitiva, le leggi del movimento), che sono le più semplici, le più uniformi che sia possibile — i corpi si muovono in linea retta, perchè questa linea è la più semplice; si conserva sempre un'eguale

(1) *Meditaz. crist.*, 7, n. 18.
(2) *Ric. della ver.*, VI Schiarim.
(3) *Ric. della ver.*, Schiarim. 6. (p. 207). *Med. crist.* XI. ecc.
(4) *Ric. della ver.*, l. 4. c. 11.

quantità di movimento (dalla stessa parte), perchè questa legge è la più uniforme; ecc. (1) — La dottrina di Malebranche ha molta analogia con quella di Leibnitz del *migliore dei mondi possibili*: Dio non può mancare di scegliere, fra tutti i possibili, l'opera che è la più conforme ai suoi attributi, e che può essere eseguita coi mezzi più conformi ai suoi attributi. È in seguito a questa comparazione di tutti i possibili, e dei seguiti necessari che ne dipendono, che Dio ha stabilito le leggi del movimento, e impresso alla materia i primi movimenti, per farne l'opera più perfetta possibile, e che può essere eseguita per le vie più semplici e più uniformi possibili (2). Le leggi della natura e la natura stessa sono dunque necessarie — non necessarie nella loro esistenza, poichè Dio poteva non creare un mondo, ma, nella supposizione che egli creasse un mondo, egli non poteva crearlo diverso dall'attuale, senza venir meno agli attributi necessari che costituiscono la natura divina —. Questa necessità è una necessità *logica*: le leggi della natura sono delle verità *necessarie*, nel senso che il loro contrario implicherebbe contraddizione; perchè esse sono delle conseguenze necessarie di una verità necessaria, il cui contrario implica contraddizione (l'esistenza di Dio con gli attributi inclusi nella sua nozione). Senza dubbio, nella spiegazione della natura di Malebranche, col processo proprio della metafisica *apriorista* — che tende a stabilire tra i fatti un legame *logico* — concorre quello della metafisica *istintiva* — che assimila la produzione di tutti i fenomeni alle causa-

(1) V. *Ric. della ver.*, l. 6. 2 parte c. 4. c. 9, *Schiarimento* XV. *Conversaz. sulla metafis.* X, 15. *Leggi gener. della comun. del movimen.*, parte 1. osservaz. dopo l'art. 14. ecc.
(2) V. *Conversaz. sulla metaf.* IX, X, XI, *Ric. della ver. Schiarim.* XV. *Meditaz. crist.* 7. n. 15, 11. n. 13. ecc.

zioni che ci sono le più familiari—: il Dio di Malebranche, nella sua azione, è, per dir così, più *umano* che il Dio di Descartes; le cose vengono dedotte dagli attributi che egli ha in comune con l' uomo, qual è quello dell' intelligenza: l' impronta speciale della metafisica *apriorista*, nella spiegazione di Malebranche, non è perciò così evidente (perchè non è così esclusiva) come in quella di Descartes, ma si trova anche in essa.

Pel sistema di Malebranche si presenta naturalmente la stessa quistione che per quello di Descartes: questo legame *necessario e razionale* che Malebranche pretende stabilire tra le cause e gli effetti fisici, è un legame di di causalità *efficiente*? Nel senso proprio della parola certamente no; perchè *causa efficiente* è l' antecedente immediato, incondizionale dell'effetto; e in questo senso, Dio solo è, per Malebranche, causa efficiente. Il nome di *causazione efficiente* non può convenire alle causazioni fenomeniche, nel sistema di Malebranche, che nel significato *tecnico* in cui noi impieghiamo la parola, cioè di legami causali che vengono modellati sul tipo di quelli che hanno dato al nostro spirito la nozione di causalità efficiente. Ma bisogna tener presente che nella metafisica di Malebranche viene usato un doppio processo per assimilare le causazioni a questo *tipo*. L'uno è il processo della metafisica *istintiva*; secondo questo, la spiegazione del mondo di Malebranche è una spiegazione *volizionale*, e non vi ha altro rapporto di causalità efficiente, anche nel nostro senso tecnico, che quello fra Dio e i fenomeni, perchè questo solo è concepito conforme al *tipo*. L'altro processo è quello della metafisica apriorista, che tende ad imitare la *forma*, e non il contenuto, delle causazioni che ci hanno dato l' idea di causalità efficiente; e secondo questo, tanto il rapporto tra la causa iperfenomenale e i fenomeni, quanto quelli tra le cause e gli effetti fenomenali, potrebbero chiamarsi delle causazioni efficienti, poichè Malebranche intende introdurre dei legami *necessari e razionali* tanto fra Dio e i fenomeni quanto tra i fenomeni in rapporto gli uni con gli altri.

§ 5. *Spinoza*. Vi hanno, secondo Spinoza, tre forme di conoscenza: 1. l'opinione, la quale si suddivide in due specie, di cui l'una comprende le credenze fondate sull'autorità delle parole altrui, e l'altra le induzioni tirate dall'esperienza, 2. la ragione (o fede vera), la quale è fondata sulla dimostrazione, 3. la conoscenza intuitiva, che è la sola adequata, per cui lo spirito percepisce le verità evidenti per se stesse, ovvero passa da una cosa evidente per se stessa alla conoscenza di un'altra cosa, e dalla conoscenza di questa a quella di un' altra, immediatamente, cioè senza che in questo passaggio da ciascuna cosa a ciascun'altra vi sia mai bisogno dell'intermediario di una dimostrazione. Per far comprendere questa classificazione delle conoscenze, l'esempio preferito da Spinoza sono i modi diversi in cui possiamo conoscere la proporzionalità dei numeri. « Sono dati tre numeri, e se ne cerca un quarto che stia al terzo come il secondo sta al primo. I mercanti dicono di sapere ciò che si deve fare per trovare questo quarto numero, perchè non hanno dimenticato l' operazione che appresero nuda, senz'alcuna dimostrazione, dai loro maestri; altri invece fondano la regola generale sull'esperienza di alcuni casi molto semplici, dove il quarto numero si rende chiaro da se stesso, come nei numeri 2, 4, 3, 6, in cui hanno provato che, moltiplicando il secondo per il terzo, e dividendo il prodotto per il primo, si ottiene per quoziente 6; e vedendo ottenersi lo stesso numero che senza l'operazione avevano conosciute essere il proporzionale, ne concludono la bontà dell' operazione per trovare in tutti i casi il quarto numero proporzionale. Ma i matematici sanno in forza della dimostrazione della prop. 19 l. 7. degli Elementi di Euclide quali numeri sono fra

di loro proporzionali, lo sanno cioè dalla natura della proporzione e dalla sua proprietà secondo cui il numero che si fa dal primo e dal quarto è eguale al numero che si fa dal secondo e dal terzo; ma con tutto ciò essi non vedono adequatamente la proporzionalità dei numeri dati: se la vedono, essi non la vedono in forza di quella proposizione, ma intuitivamente, senza fare alcuna operazione» (1). Altri esempi di conoscenza intuitiva sono che due e tre sono uguali a cinque, e che, se si danno due linee parallele ad una terza, queste linee sono anche parallele fra di loro. La prima forma di conoscenza è soggetta all'errore; la seconda e la terza non possono ingannarci. Le induzioni dell'esperienza sono ricondotte alla forma fallibile, «perchè come si può essere certi che un'esperienza particolare fornisca una regola assoluta per tutti i casi?» (2) Ma quantunque la seconda e la terza forma siano egualmente infallibili, è la terza sola che è adequata; il supremo conato e la suprema virtù della mente è di conoscere le cose secondo questa forma (3). La vera scienza è una scienza *intuitiva*, che conosce le cose o per la loro sola essenza o per la loro causa prossima, (4), e procede dalla conoscenza dell'essenza di Dio alla conoscenza dell'essenza delle cose. (5) Ciò che è causa di sè, cioè Dio (considerato negli attributi che costituiscono la sua essenza), si deve conoscere per la sua sola essenza; ciò che non è da se stesso, ma richiede una causa per esistere, si deve conoscere per la sua causa prossima. (6);

(1) *De intell. emend.*, 23-24.

(2) V. *De deo, homine etc.* Parte II c. 1 e 2. *Ethices Pars* II. prop. XL. Schol II. *De intellectus emendatione* IV e V.

(3) *Eth. Pars* V. prop. XXV.

(4) *De intellectus emendat.* l. c.

(5) *Eth. Pars* II. Pr. XL. Sch. II.

(6) *De intellet. emendat.* XII.

e così, *deducendo* sempre l'effetto dalla causa prossima (1), è dall'essenza di Dio, dalla causa prima, che in definitiva tutta la scienza deve procedere. La vera scienza consiste dunque a *dedurre* l'effetto dalla causa, partendo dalla causa prima (che si conosce per la sua sola essenza, perchè l'esistenza di Dio è inclusa nella sua essenza, nel suo concetto); e questa scienza è *intuitiva*, perchè, come abbiamo detto, essa passa dalla conoscenza di una cosa (la causa) alla conoscenza di un'altra cosa (l'effetto) d'una maniera immediata, cioè senza l'intermediario di una dimostrazione (2).

Queste *cose*, queste cause e questi effetti, sono delle cose astratte, delle astrazioni realizzate: così nel capitolo seguente noi dovremo tornare su Spinoza, e allora si vedrà con più precisione quale sia l'idea di questo filosofo sull'*efficienza causale*, ciò che è il punto capitale per la comprensione del suo arduo sistema. Per ora possiamo notare, insieme alla identità generica, una notevole differenza tra l'idea di Spinoza e quella degli altri filosofi aprioristi di cui abbiamo parlato. La tendenza della metafisica apriorista, in generale, è di assimilare, nella *forma*, tutte le causazioni a quelle da cui ci viene l'idea di causazione efficiente. La *forma* che caratterizza queste causazioni, come conoscenze nostre, è la *necessità* e *l'evidenza intrinseca* (propria delle inferenze incoscienti), i quali caratteri derivano della estrema frequenza delle esperienze a cui queste conoscenze sono dovute. Così la filosofia *apriorista* in generale intende apportare in tutte le relazioni causali questa forma di *necessità* e di *evidenza intrinseca*, *razionale* (cioè fondata sui rapporti stessi delle idee e in-

(1) *Eth. Ass.* IV, *Pars* II prop. VII, *De intellectus emendatione* VII, ecc.

(2) *De intellect. emendat.* XII, XIV.

dipendente dall'esperienza). Ma mentre alcuni filosofi aprioristi, come Descartes, si contentano di una evidenza *dimostrativa*—in cui la connessione fra le due idee (della causa e dell' effetto) che vogliono mettersi in rapporto non si vede immediatamente, ma vi ha bisogno perciò dell'intervento di altre idee intermediarie—, altri invece come Spinoza e, al fondo, tutti gli altri filosofi i cui sistemi sono costruiti sullo stesso tipo del suo (cioè fondati sulla realizzazione dei concetti astratti e sulla identificazione del rapporto ontologico tra la causa e l'effetto col rapporto logico tra il principio e la conseguenza), domandano un' evidenza *intuitiva* — cioè in cui la connessione tra l' idea della causa e quella dell' effetto si veda immediatamente, senza l' intervento di altre idee intermediarie che le mettano in rapporto—. È chiaro che questa evidenza *intuitiva* assimilerebbe di più che l' evidenza semplicemente *dimostrativa* i rapporti causali in cui essa si trovasse, al *tipo* che si tratta d'imitare; perchè nelle causazioni familiari è immediatamente, intuitivamente, che lo spirito percepisce la convenienza tra l'idea della causa e quella dell'effetto, la necessità con cui l' effetto procede dalla causa. Quest' apparente evidenza intuitiva, nelle causazioni familiari, consiste in un legame molto intimo tra le idee, costituito da un' associazione empirica: Spinoza invece, e i filosofi affini, vogliono ottenere quest'evidenza intuitiva per un legame puramente *logico;* così, per essi, l' effetto è una conseguenza logica della causa, e una conseguenza, la cui connessione col principio (con la causa), possa essere dallo spirito percepita immediatamente. È perciò che Spinoza dichiara adequata la sola conoscenza intuitiva, e la mette al di sopra delle altre forme di conoscenza. Ma ciò si comprenderà d' una maniera più chiara nel capitolo seguente.

§ 6. *Leibnitz.* « Bisogna sapere che vi hanno due

sorta di *consecuzioni* (di legami tra le idee) affatto diverse, le empiriche e le razionali. Le consecuzioni empiriche ci sono comuni coi bruti, e consistono in ciò, che il senziente, quei fatti che più volte ha sperimentato in congiunzione, si attende che saranno un'altra volta in congiunzione (sono le sole consecuzioni che ammette la filosofia empirista). . . . . Ma siccome spesso avviene che tali fatti siano in congiunzione soltanto per accidente, così gli empirici spesso s'ingannano, del pari che i bruti, in modo, cioè, che quello che si attendono non avvenga. . . . . Ma l' uomo in quanto agisce, non empiricamente, ma razionalmente, non si fida alle sole esperienze o alle induzioni *a posteriori* dai casi particolari, ma procede *a priori* per ragioni. E qual è la differenza tra il geometra o l'analista e qualche aritmetico volgare che insegna ai fanciulli, il quale ha imparato a memoria le regole aritmetiche, ma senza conoscerne le ragioni; . . . . . tale è la differenza tra l'Empirico e il Razionale, tra la consecuzione dei bruti e la ragione dell' uomo. Ancorchè infatti sperimentiamo molti esempi che succedono, non siamo mai con tutto ciò sicuri del perpetuo successo, se non troviamo delle ragioni necessarie, da cui possiamo inferire che la cosa non può essere altrimenti. È perciò che i bruti, per quanto possiamo osservare, non conoscono l' universalità delle proposizioni, perchè non conoscono la ragione dell'universalità. E quantunque talvolta gli empirici dall'induzione siano condotti a proposizioni veramente universali, ciò avviene per accidente soltanto, ma non in forza della consecuzione » (1).

Leibnitz ammette dunque che il reale, le leggi della

(1) *Comment. de an. brutor.* XIV; v. a. *N. S. sull' int. um.* Preambolo, l. 4. c. 11, par. 13, c. 17. § 3, *Princ. della nat. e della graz.* 5, ecc.

natura, si possano, sino ad un certo punto almeno, conoscere a priori (1). Ma egli distingue due classi di conoscenze a priori. « Le verità di ragione sono di due sorta: le une sono quelle che si chiamano *verità eterne*, le quali sono assolutamente necessarie, in modo che l'opposto implica contraddizione; e tali sono le verità di cui la necessità è logica, metafisica o geometrica, che non si potrebbero negare senza essere condotti a delle assurdità. Ve ne ha altre che si possono chiamare positive, perchè sono le leggi che ha piaciuto a Dio di dare alla natura, o perchè ne dipendono. Noi le apprendiamo o per l'esperienza, cioè a posteriori, o per la ragione e a priori, cioè per le considerazioni della convenienza che le ha fatto scegliere » (2). Così le leggi della natura—quelle che non sono assolutamente necessarie, come sarebbe questa, che ogni fatto deve avere una ragion determinante, o anche quest'altra, che i corpi non agiscono gli uni sugli altri che per impulsione—dipendono dalla scelta della più perfetta saggezza, e se ne deve rendere ragione per le cause finali: è di questa maniera che devono spiegarsi le leggi del movimento, a cui le leggi del mondo materiale in somma si riducono. La spiegazione leibnitziana delle leggi della natura è dunque in primo luogo una spiegazione teologica e teleologica: ma essa è inoltre una spiegazione *apriorista*, perchè Leibnitz ammette la possibilità di dedurre a priori queste leggi dalle « considerazioni della convenienza che le ha fatto scegliere». Le cause finali per Leibnitz non servono soltanto a spiegare le cose già conosciute per l'osservazione, ma sono anche un mezzo di scoverta, un principio da

(1) V. oltre i l. ind. nella nota preced. e nelle due seguenti. *N. S.* l. 4. c. 3. § 18. *N. S.* l. 4. c. 12. § 13. *Risp. alla I Replica di Clarke* I. Dutens. t. 2. p. 1. 114. ecc.

(2) *Disc. della conform. della fede con la rag.* § 2.

cui si può concludere a priori come le cose devono essere: egli non si limita a dire (argomentando a posteriori) ciò è fatto della maniera più conveniente, dunque è li prodotto d'una saggezza perfetta; ma dice ancora, (argomentando a priori): ciò è il prodotto di una saggezza perfetta, dunque ciò deve essere fatto così perchè così è il più conveniente (1). Nella spiegazione teleologica di Leibnitz, col processo della metafisica *istintiva* concorre il processo della metafisica *apriorista*.

Il principio fondamentale della filosofia apriorista deve a Leibnitz, possiamo dirlo, la sua espressione più classica: è il principio della ragion sufficiente o determinante, secondo il quale « niente accade, senza che vi sia una causa o almeno una ragione determinante, vale a dire qualche cosa che possa servire a rendere ragione a priori perchè ciò esiste così piuttosto che di ogni altra maniera » (2). Questo principio si applica tanto ai fatti particolari quanto alle verità generali, tanto alle verità contingenti, quanto alle necessarie; così esso è anche espresso sotto questa forma più generale: « non vi ha enunciazione vera di cui quegli che avesse tutta la conoscenza necessaria per intenderla perfettamente non potrebbe vedere la raragione » (3). Posto il principio della ragion sufficiente, « la prima quistione che si ha dritto di fare sarà: Perchè vi ha qualche cosa piuttosto che niente? . . . . . Di più, supposto che delle cose devono

(1) *Disc. di metaf.* (Lett. e opusc. pubblic. da F. de Careil), p. 356. *Es. dei princ. di Malebr.* (ed. Dutens, t. 2, p. 1, pag. 209), *De ipsa nat. sive de vi ins.* 4. (Dut. t. 2, p. 2, pag. 51), *De unico opt., catoptr. et dioptr. princ.* (Dut. t. 3, p. 146), *Teodic. Prefaz.* (ed Jacques, t. 2, p. 18-19). *Disc. della conform. della fede con la rag.* 2. ecc.

(2) *Saggi sulla bontà di Dio*, ecc. 44.

(3) *Osservaz. sul lib. di King*, 14.

esistere, bisogna che si possa rendere ragione perchè esse devono esistere così e non altrimenti » (1). Alla prima quistione: Perchè vi ha qualche cosa? si risponde che la ragione dell'esistenza delle cose finite è in Dio, e la ragione dell' esitenza di Dio (dell' essere perfettissimo) è in lui stesso, nella sua essenza o nel suo concetto, in cui l'esistenza è necessariamente inclusa (l'argomento ontologico) (2). Alla seconda quistione: Perchè le cose devono esistere così e non altrimenti? risponde la teoria del migliore dei mondi possibili. « Segue dalla perfezione suprema di Dio che, producendo l' universo, egli ha scelto il miglior piano possibile, dove vi sia la più grande varietà col più grande ordine: il terreno, il luogo, il tempo i meglio utilizzati: il più di effetto prodotto per le vie più semplici; il più di potenza, il più di conoscenza, il più di felicità e di bontà nelle creature, che l' universo ne poteva ammettere. Perchè tutti i possibili pretendendo all'esistenza nell'intendimento di Dio, a proporzione delle loro perfezioni, il risultato di tutte queste pretensioni deve assere il mondo attuale ii più perfetto che sia possibile. *E senza ciò non sarebbe possibile di rendere ragione perchè le cose sono andate così piuttosto che altrimenti* » (3). « Si può dire che, tosto che Dio ha deliberato di creare qualche cosa, vi ha una lotta fra tutti i possibili, tutti pretendendo all'esistenza (perchè tutti i possibili non sono compatibili fra loro in uno

(1) *Princ. della nat. e della graz.*, 7.

(2) Come si vede, la quistione: Perchè vi ha qualche cosa? si riduce alla quistione: Perchè Dio esiste? Questa quistione oltrepassa la ricerca delle cause efficienti (il perchè dell' esistenza della causa prima non potendo essere la causa efficiente): ma nell'Append. a questo capit. noi vedremo come tale quistione si presenta naturalmente al punto di vista della metafisica *apriorista*.

(3) *Princ. della nat. e della graz.* 10.

stesso seguito d'universo, e perciò tutti non potrebbero essere prodotti); e che quelli che congiunti insieme producono il più di realtà, il più di perfezione, il più d'intelligibilità, la vincono. È vero che tutta questa lotta non può essere che ideale, cioè non può essere che un coflitto di ragioni nell' intendimento più perfetto, *che non può mancare d' agire della maniera più perfetta, e per conseguenza di scegliere il meglio* » (1).

La teoria del migliore dei mondi possibili ha dunque il doppio aspetto della teleologia leibnitziana, di cui essa è il fondamento: da una parte essa è un risultato assai naturale della filosofia teologica, ma questo prodotto indiretto della metafisica *istintiva* diviene anche un elemento di una speculazione *apriorista* che tende a incatenare coi legami della necessità i fenomeni fra di loro (2) e con la Causa suprema, a fare l'equazione del reale col possibile, a realizzare il motto della filosofia hegeliana, che è quello di ogni metafisica apriorista: Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale. Infatti la conseguenza di questa teoria è che le leggi della natura e la natura stessa sono *necessarie*,

(1) *Saggi sulla bontà di Dio, ecc.*, par. 201.

(2) Bisogna tener presente che nel sistema di Leibnitz, come in tutti i sistemi procedenti più o meno direttamente da Cartesio, l'azione di Dio è l' intermediario esplicativo delle sequenze e di tutte le congiunzioni tra i fenomeni. Leibnitz, è vero, mette in opposizione il suo sistema a quello di Malebranche, e vi ha in effetto fra di essi questa differenza reale che, mentre in questo i fenomeni dipendono semplicemente dalla volontà di Dio e non hanno alcun legame naturale con la natura delle sostanze create, al contrario secondo Leibnitiz essi devono essere spiegabili per la natura di queste sostanze. Ma al fondo, tanto per Malebranche, quanto per Leibnitz e tutti gli altri filosofi che ammettono la dottrina della *creazione continua*, è Dio che è la causa universale dei fenomeni.

necessarie nel senso che, se non per noi, per quello almeno che potesse intendere la cosa perfettamente, la supposizione di leggi diverse e di una natura diversa da quelle che effettivamente esistono, condurrebbe ad un' impossibilità logica, ad una contraddizione finale. Una tale supposizione in effetto riuscirebbe ad ammettere che o le cose, nella loro esistenza, non dipendono da Dio, o Dio, producendole, non ha scelto « il miglior piano possibile, » e quindi non ha agito « della maniera più perfetta: » ma l'una e l' altra cosa sono logicamente impossibili e contradditorie, perchè da una parte, non si può, senza contraddizione, non ammettere l' esistenza di Dio (argomento ontologico), e dall'altra parte ammesso Dio, cioè l' Essere infinitamente perfetto, non si può, senza contradizione, non ammettere pure che ogni cosa dipende da lui (fra le sue perfezioni essendovi una potenza infinita), e che egli deve agire della maniera più perfetta (e per conseguenza scegliere il meglio), perchè tutto ciò segue necessariamente dal suo concetto.

Noi vediamo così che la distinzione delle verità in necessarie e contingenti—le une fondate sul principio di contraddizione, e le altre su quello della ragion sufficiente—non può avere, nel sistema di Leibnitz, che un valore relativo. È evidente infatti che tutte le verità razionali o a priori sono, per questo stesso titolo, delle verità *necessarie:* per tutti i filosofi, verità a priori equivale a verità *necessaria*, ed anche per lo stesso Leibnitz (1), quando egli non ha l' intenzione di marcare la differenza tra la necessità *cieca* delle verità matematiche o logiche e la necessità fisica fondata sulla necessità morale della scelta della saggezza. Di più, secondo i principii di Leibnitz, la distinzione tra verità a priori e verità a posteriori non

(1) V. i l. indicati nella prima nota.

esiste che per la limitazione della nostra intelligenza: per se stesse, tutte le verità sono conoscibili *a priori;* per la stessa intelligenza limitata dell'uomo, non vi ha un limite fisso che segni sin dove s' estenda la possibilità di conoscere il reale *razionalmente*; perciò l' esser poste al di là o al di qua dei limiti della nostra vista intellettuale non può apportare nelle cose stesse una differenza obbiettiva, qual è, almeno secondo i metafisici, quella tra il contingente e il necessario. La stessa distinzione tra verità fondate sul principio di contraddizione e verità fondate sul principio di ragion sufficiente, svanisce, in ultima analisi, secondo i presupposti di Leibnitz: il principio di contraddizione è il fondamento ultimo, tanto del principio di ragion sufficiente (1), quanto delle verità fondate su questo principio. Ciò non segue soltanto dalle considerazioni precedenti sulla dottrina del migliore dei mondi possibili, ma ancora dalla dottrina psicologica di Leibnitz, che ammette che tutte le verità *razionali* sono dimostrabili (col metodo sillogistico) (2), che non vi hanno altri principii immediati che le verità identiche (3), e che così i principii d' indentità e di contraddizione sone la base unica di tutte le conoscenze a priori. V' ha chi crede, è vero, che Leibnitz deriva dal principio di contraddizione, non tutte le verità a priori, ma quelle sole ch'egli chiama necessarie nel senso stretto, quali le proposizioni della matematica pura: ma questa interpretazione sembrerà una limitazione arbitraria del vero pensiero

(1) *Epist. ad R. P. Des Bosses* 8 febbr. 1711 (Dutens, t. 2, p. 1, pag. 292), *Risp. alla 4 Replica di Clarke* 130, *Osserv. sul lib. di King*, 14, ecc.

(2) *Osserv. sul lib. di King.*, n. 5, *De cognitione, veritate et ideis*, Dut., t. 2, p. 1, 17, ecc.

(3) *N. S. sull'int. um.*, l. 4, c. 2, § 1, c. 3, § 9, ecc.

di Leibnitz, specialmente se si rifletterà che, come abbiamo visto nel Saggio 1. (1), questa frazione della scuola psicologica apriorista, la quale ammette che le verità a priori sono *analitiche* o fondate sul principio di contraddizione, e che si riattacca a Leibnitz, ha per motivo della sua dottrina di spiegare questa moltiplicità di necessità del pensiero che l' altra frazione della scuola, quella che Mill chiama intuizionista, ammette come primordiali, senza renderne alcuna ragione. Questa spiegazione non può essere limitata ai soli assiomi matematici, ma deve estendersi a tutte le pretese verità assiomatiche o necessità del pensiero; ciò che ha per conseguenza di ammettere che tutte le conoscenze che ne derivano, cioè tutte le verità a priori, sono fondate sui principii d' identità e di contraddizione, o, come s' incominciò a dire dopo Kant, sono *analitiche*. Così, secondo il sistema di Leibnitz, questa necessità per cui le cose devono essere così come sono e non altrimenti, è, al fondo, una necessità *logica*; l'incatenamento reale delle cose è costituito da un incatenamento logico di ragioni: la filosofia leibnitziana preparava il terreno, dal quale poi germinarono i sistemi di Fichte, di Schelling, di Hegel, in cui il movimento logico delle idee viene identificato alla genesi delle cose stesse.

Naturalmente vi ha per Leibnitz la stessa difficoltà che per Malebranche: il legame razionale e necessario ch'egli stabilisce tra le cause e gli effetti fisici non può essere chiamato una causazione *efficiente* nel senso stretto della parola: nel sistema dell' armonia prestabilita non vi hanno altre cause efficienti, in questo senso, che Dio, come causa universale, e le monadi, come cause semplicemente ciascuna dei propri cangiamenti. Sotto questo aspetto, la spiegazione leibnitziana della natura è una

(1) Cap. 3 e 4.

spiegazione *volizionale*, secondo cui ogni essere è esso stesso la causa spontanea dei propri movimenti, e Dio è la causa della coordinazione regolare dei movimenti di tutti gli esseri. Ma la spiegazione leibnitziana essendo inoltre una spiegazione *apriorista*, anche le cause fisiche possono sotto questo aspetto essere chiamate (nel nostro senso più lato) cause *efficienti*, in quanto vi ha una ragione a priori per cui sono legate coi loro effetti (1): in questo senso tutte le causazioni sono *efficienti*, tanto le fisiche quanto le iperfisiche, tanto l'azione di un corpo su di un altro o tra l'anima e il corpo quanto le azioni immanenti delle monadi e l' azione creatrice della Monade suprema, perchè per tutte vi ha una ragione a priori che può spiegare perchè «ciò deve esistere così e non altrimenti.»

§ 7. — Con *Locke* la metafisica apriorista volge all'agnosticismo e allo scetticismo. Le speculazioni di Locke sulla natura della conoscenza, i suoi limiti e i gradi della certezza, quantunque le sue ricerche sull'origine delle idee, il suo sensismo, le abbiano fatto passare in seconda linea, costituiscono non per tanto, nel pensiero dell'autore, l'oggetto principale del *Saggio sull' intendimento umano* (2). Questa teoria della conoscenza è fondata sul presupposto della filosofia apriorista, cioè che una conoscenza assoluta, adequata, delle leggi delle cose sarebbe una conoscenza a priori, che lo spirito tirerebbe, non dall' osservazione dei fatti esteriori, ma dalla contemplazione e la comparazione delle sue proprie

(1) Una cosa si dice che agisce su di un'altra, in quanto «si trova in essa ciò che serve a rendere ragione a priori di ciò che accade nell'altra» (Monad. 50). Del resto è alle cause fisiche che Leibnitz dà specialmente il nome di cause efficienti.

(2) V. *Preambolo*.

idee. Locke è senza dubbio uno dei promotori della filosofia dell' esperienza: ma se egli inculca il metodo sperimentale, è perchè crede che i limiti stretti, dentro cui è circoscritta l'intelligenza umana, non le permettono di conseguire la conoscenza perfetta, cioè la conoscenza a priori, che sola potrebbe dare al bisogno che ha di conoscere, una soddisfazione reale.

Locke definisce la *conoscenza* la «percezione della convenienza o legame o della disconvenienza o opposizione tra due idee». Questa convenienza o disconvenienza può essere percepita, sia comparando immediatamente le due idee l'una con l'altra, e allora la conoscenza è *intuitiva*—è così che lo spirito vede che il bianco non è il nero, che un cerchio non è un triangolo, che tre è uguale a due più uno — sia mediante l' intervenzione di una o più altre idee, che lo spirito paragona tra di loro e con quelle di cui vuole scoprire la convenienza o la disconvenienza, e allora la conoscenza è *dimostrativa* — così lo spirito, non potondo conoscere l'eguaglianza dei tre angoli di un triangolo a due retti, *intuitivamente*, comparando insieme i tre angoli del triangolo e due retti, è obbligato di servirsi di altri angoli a cui i tre angoli del triangolo siano eguali, e trovando che questi sono eguali a due retti, egli conosce perciò *dimostrativamente* che i tre angoli di un triangolo sono pure eguali a due retti (1). Ma il fondamento ultimo della conoscenza è sempre l'*intuizione*, anche nella conoscenza dimostrativa, perchè, a ciascun grado della deduzione, la connessione delle idee, la loro convenienza o disconvenienza, è percepita d' una maniera intuitiva (2). Ecco dunque i due gradi della nostra conoscenza: l'*intuizione* e la *dimostrazione*. Ciò che non può rapportarsi all' uno dei due, è fede

(1) L. 4 c. 1 § 2, c. 2 § 1, 2, c. 3 § 1-4, c. 17 § 14-18, ecc.
(2) L. 4 c. 2 § 1, c. 3 § 4, c. 15 § 1, 3, c. 17 § 15, ecc.

o *opinione*, e non *conoscenza*, almeno riguardo a tutte le verità generali (1). «Quando le idee di cui noi percepiamo la convenienza o la disconvenienza, sono astratte, la nostra conoscenza è universale. Perchè ciò che è conosciuto di questa sorta di idee generali, sarà sempre vero di ciascuna cosa particolare, in cui questa essenza, cioè quest'idea astratta, si trova racchiusa; e ciò che è una volta conosciuto di quest'idee, sarà continuamente ed eternamente vero. Così per ciò che è di tutte le conoscenze generali, è nel nostro spirito che noi dobbiamo cercarle e trovarle unicamente, e non è che la considerazione delle nostre proprie idee che ce le fornisce.» (2)

Che la conoscenza a priori sia per Locke la sola conoscenza adequata, quella in cui si ha, per dir così, la concidenza tra l'intelligenza e l'intelligibile, lo indica già questa circostanza, ch' egli non accorda il nome di *conoscenza* che alla intuitiva e alla dimostrativa: la conoscenza sperimentale, induttiva, non è per lui una *conoscenza*. Locke suppone che vi hanno sempre nelle cose stesse delle connessioni *necessarie* e *razionali*, cioè percettibili a priori, sia che il nostro spirito possa o no averne la percezione attuale. Così egli definisce la verità: la denotazione in parole della convenienza o disconvenienza delle idee, quale essa è realmente (3). Nel giudizio o l'opinione — facoltà che ci è stata data per supplire al difetto della vera conoscenza, cioè della conoscenza a priori — lo spirito suppone che le idee convengano o disconvengano: egli non vede la convenienza o disconvenienza delle idee, ma presume che vi sia (4).

(1) L. 4 c. 2 § 14.
(2) L. 4 c. 3, 31.
(3) L. 4 c. 5 § 9.
(4) L. 4 c. 14 § 3, 4.

Pare da ciò che Locke consideri la convenienza e disconvenienze delle idee — cioè le loro connessioni e incompatibilità *necessarie* e razionali ossia intelligibili a priori — come una proprietà *obbiettiva* delle idee stesse, che esiste sia che noi possiamo scoprirla o no, della stessa maniera che i rapporti fra le grandezze esistono, sia che noi le abbiamo misurate o no; e che egli ammetta che questa proprietà deve trovarsi sempre nelle idee, tutte le volte che vi ha una congiunzione costante o un'incompatibilità tra i fatti che queste idee rappresentano. Questa proprietà noi la percepiamo nella cocoscenza a priori, cioè intuitiva o dimostrativa, di una verità generale; nella conoscenza a posteriori o induttiva non la percepiamo, ma siamo ridotti a *presumerla*.

La limitazione della nostra conoscenza a priori prova la limitazione delle nostre facoltà conoscitive «nello stato di mediocrità in cui esse si trovano in questa vita» (1). Tutte le conoscenze generali sul reale si riducono insomma per Locke a sapere che tali proprietà coesistono costantemente con tali altre proprietà in un soggetto comune, poichè l'idea che noi abbiamo di ciascuna specie di esseri, di ciascuna *sostanza*, è l'idea di un gruppo di proprietà o di attributi che coesistono costantemente in uno stesso soggetto (proprietà che per la massima parte sono le potenze *attive* e *passive* delle sostanze, cioè la loro capacità di modificare d'una certa maniera altre sostanze o di esserne modificate) (2). Una conoscenza a priori delle leggi delle cose sarebbe dunque la conoscenza di una dipendenza naturale, di una connessione *necessaria e razionale*, fra le proprietà coesistenti il cui complesso costituisce la

(1) L. 4 c. 12 § 10, c. 14 § 2, c. 17 § 14, ecc.

(2) L. 2. c. 23. l. 4, c. 1 § 3-7, c. 3 § 9 e sgg., c. 6, § 7 e sgg., ecc.

nozione che noi abbiamo di ciascuna sostanza, di ciascun genere di esseri. Questa dipendenza o connessione noi non possiamo vederla secondo Locke che in rarissimi casi, ma egli non dubita che essa non esista (se la coesistenza è realmente costante) anche quanto noi non possiamo scoprirla (1). Siccome un legame *comprensibile* (nel senso metafisico) tra i fatti suppone, secondo la metafisica apriorista, una connessione a priori tra le idee di questi fatti, così la mancanza di una visibile connessione a priori tra le idee (immediata o mediata) vuol dire, per Locke, che la congiunzione tra i fatti corrispondenti, quantunque costante, è incomprensibile (2); e questa incomprensibilità importa naturalmente per lui, come per tutti i metafisici, che vi ha là qualche cosa che noi non conosciamo, e che, se la conoscessimo, ci farebbe *comprendere* come e perchè i fatti sono congiunti. Per conseguenza Locke ammette la dottrina che noi non conosciamo l'*essenza reale* delle cose. Egli distingue l'*essenza reale* e l'*essenza nominale*. L'essenza nominale è il complesso delle note che costituiscono il concetto di ciascun genere (3). L'essenza reale è il fondamento delle proprietà che appartengono al genere, il principio da cui esse derivano, in altri termini, ciò che, se fosse conosciuto, spiegherebbe come e perchè queste proprietà coesistono le une con le altre, come e perchè sono unite in uno stesso soggetto (4). Ciò che prova che l'essenza reale delle sostanze non è la loro essenza

(1) L. 4 c. 3 § 11, 12, 16, c. 6, § 7, 10 ecc.

(2) Comprendere o no una causazione equivale per Locke a potere scoprire o no una connessione a priori tra l'idea della causa e quella dell'effetto. V. l. 4 c. 3 § 13, § 28-29, nota di Coste al § 6, ecc.

(3) L. 3 c. 3 § 15, c. 6 § 2, ecc.

(4) L. 2 c. 23 § 3, c. 31 § 13, l. 3 c. 3 § 15, c. 6 § 2, 3, 6, 9, c. 9 § 12, c. 10 § 21, l. 4 c. 4 § 12, c. 6 § 15, ecc.

nominale, ma qualche cosa di sconosciuto, è che noi non vediamo alcuna connessione tra le loro proprietà, non comprendiamo come e perchè queste proprietà coesistono o sono unite in uno stesso soggetto, non possiamo dedurle a priori dall'essenza nominale, (dal concetto) della sostanza (1). Là dove l' essenza nominale e l'essenza reale s'identificano (ciò che non avviene mai nelle sostanze, ma soltanto nei *modi*), come p. e. nelle figure geometriche, noi possiamo dedurre a priori da un piccolo numero di proprietà che facciamo entrare nella definizione o nel concetto della cosa, tutte le altre proprietà che ad essa appartengono (2). « Ma nella ricerca che noi facciamo per perfezionare la conoscenza che possiamo avere delle sostanze, la mancanza d'idee necessarie per seguire questo metodo ci obbliga di prendere un tutt' altro cammino. Qui noi non aumentiamo la nostra conoscenza, come nei *modi* di cui le idee astratte sono le essenze reali così bene che le nominali, contemplando le nostre proprie idee, e considerando i loro rapporti e le loro corrispondenze . . . . . Donde segue evidentemente, a mio avviso, che le sostanze non ci forniscono molte conoscenze generali, e che la semplice contemplazione delle loro idee astratte non ci condurrà molto avanti nella ricerca della verità e della certezza. Che bisogna dunque che noi facciamo per aumentare la nostra conoscenza riguardo agli esseri sostanziali? Noi dobbiamo prendere qui una via direttamente contraria; perchè non avendo alcuna idea delle loro essenze reali, noi siamo obbligati di considerare le cose stesse quali esse esistono, invece di consultare i nostri propri pensieri. L'esperienza deve istruirmi in quest' occasione di ciò che la ragione non

(1) L. 2 c. 31 § 6, c. 32 § 24, l. 3 c. 6 § 9, ecc.

(2) L. 3 c. 3 § 18, c. 5 § 14, c. 11 § 16, l. 4 c. 12 § 8-9, ecc.

potrebbe appendermi; e non è che per delle esperienze che io posso conoscere certamente quali altre qualità coesistono con quelle della mia idea complessa. » (1).

L'*essenza reale* (ch'egli chiama pure *costituzione reale)* di una sostanza, di un genere di esseri reali, è dunque per Locke un principio sconosciuto, e inconoscibile, dal quale, se lo conoscessimo, noi potremmo dedurre, per il solo ragionamento, senz'alcun soccorso dell'esperienza, tutte le proprietà che noi conosciamo o possiamo conoscere del genere (2). Per le diverse specie dei corpi, l'essenza reale è la costituzione interione delle loro parti insensibili (3): così è da questa diversa costituzione che derivano e potrebbero essere dedotte tutte le proprietà osservabili che appartengono ai diversi corpi, le quali consistono quasi unicamente, come abbiamo detto, nelle loro potenze *attive* e *passive*, tra le quali bisogna pure contare le proprietà sensibili *(secondarie)* che non sono nei corpi stessi che delle potenze d' impressionare d'una certa maniera i nostri sensi. Locke oppone questa dottrina a quella degli scolastici delle *forme sostanziali:* vi ha tra le due dottrine sulle essenze delle sostanze materiali questa differenza capitale, che mentre, secondo i peripatetici, ciascuna specie di sostanze ha una natura propria, ed è governata da leggi proprie, irriduttibili alle leggi generali della materia e del movimento, invece Locke ammette, con la maggior parte dei filosofi moderni, la teoria meccanica, che spiega le proprietà speciali delle cose per le leggi generali del mondo materiale. Ma se

(1) L. 4 c. 12 § 9.

(2) V. oltre il luogo riportato e quelli citati nelle due note precedenti, l. 2 c. 31 § 10-11, l. 3 c. 11 § 22-23, l. 4. c. 6. § 11, 15, c. 12 § 12, ecc.

(3) L. 2 c. 31 § 6, l. 3. c. 3. § 17-18, c. 6 § 2, c. 6 § 6, l. 4 c. 3 § 11, 25, c. 6 § 7. 9, ecc.

la dottrina di Locke sulle essenze delle diverse specie dei corpi è un risultato della teoria meccanica, non bisogna credere perciò che tutta la sua dottrina sulle *essenze reali* si riduca a una semplice applicazione di questa teoria. Quest' incognita che, secondo Locke, risiede nell'interno di una massa d'oro, e che, se divenisse cognita, sarebbe il principio, da cui potrebbero dedursi tutte le qualità e le maniere di agire e di patire di questa porzione di materia, non consiste unicamente per lui nella grandezza, figura, posizione reciproca e le altre (se pure bisogna aggiungere delle altre) proprietà *primarie* delle particole (1). Se è la costituzione delle sue parti insensibili che Locke chiama l'essenza reale dell' oro, ciò è perchè è per essa che, secondo lui, questa porzione di materia è oro, ed è da essa che dipendono tutte le qualità e le potenze che sono proprie dell'oro:

(1) L'ipotesi che le proprietà dei corpi derivano e potrebbero dedursi dalla costituzione delle loro parti insensibili, è evidentemente, per Locke, un'applicazione particolare del principio, generale che le proprietà delle cose derivano e potrebbero dedursi dalla loro essenza reale. Ciò è tanto vero che egli non accorda a quest'ipotesi che una certezza inferiore a quella della dottrina di una essenza reale sconosciuta: le proprietà dei diversi corpi dovendo certamente derivare da qualche principio sconosciuto, il più probabile è che questo principio sia la costituzione delle loro parti insensibili (V. l. 4 c. 3 11, ib. 16, ecc.) Il presupposto della dottrina dell' *essenza reale*, che vi ha per ciascuna sostanza un principio, dal quale, se fosse possibile di conoscerlo, potrebbero dedursi tutte le proprietà di questa sostanza, regge anche, secondo Locke, nell'ipotesi che l'essenza delle diverse specie di corpi si concepisca in un modo diverso da quello in cui egli stesso la concepisce (costituzione delle parti insensibili), per esempio nel modo in cui la concepiscono gli scolastici: anche in questo caso, bisognerebbe ammettere che tutte le proprietà della specie potrebbero dedursi a priori dall'essenza (l. 2 c. 31 6, l. 3 c. 6 19, l. 4 c. 6. 5, ecc.)

ma oltre queste vi hanno le qualità e le potenze che l'oro ha in comune con gli altri corpi, in altri termini tutte le qualità e potenze la cui collezione costituisce il genere (la sostanza) *corpo* o *materia*. Questa collezione di proprietà suppone, secondo i presupposti di Locke, una causa della loro unione, qualche cosa che potrebbe spiegare perchè le une coesistono con le altre, un principio, infine, da cui tutte potrebbero dedursi. Ciò che si è detto della collezione di proprietà che costituisce, per la nostra conoscenza, la sostanza *corpo*, deve dirsi similmente della collezione di proprietà che costituisce la sostanza *spirito*. Per una conoscenza razionale delle stesse proprietà distintive dell'oro, non basterebbe di conoscere l'*essenza reale* dell'oro, la costituzione delle sue parti insensibili, se noi non conoscessimo inoltre il principio, da cui derivano le qualità e le maniere d' agire e di patire, tanto della materia quanto dello spirito. Questa conoscenza razionale in effetto supporrebbe che noi conoscessimo (razionalmente, cioè a priori) la connessione tra le proprietà sensibili dell' oro e questa costituzione delle sue parti sensibili: ma perciò dovremmo conoscere (sempre a priori) tutte le maniere di agire e di patire della materia, e la connessione che vi ha tra i movimenti della materia e le sensazioni che essi occasionano nello spirito (1). Ciò che sarebbe impossibile, nella ignoranza del principio, dal quale potrebbero dedursi le potenze e le operazioni, sia della materia, sia dello spirito. Così al di là dell' essenza reale che possiamo chiamare *fisica* (la costituzione delle parti insensibili dei corpi), Locke ammette un' essenza reale, che possiamo chiamare *metafisica*: è l' essenza o costituzione interiore sconosciuta della materia e dello spirito, che naturalmente egli conclude dalla incomprensibilità

(1) L. 4 c, 3 § 11-12, 28-29, c. 6 § 7, 10, 13-14, ecc.

delle potenze e operazioni di queste due sostanze (1), e che, conformemente alla sua dottrina generale sulla essenza reale, egli deve concepire come il principio di tutte le loro proprietà, la cui conoscenza, se fosse possibile, trasformerebbe la conoscenza di queste proprietà da empirica in a priori.

Qui ci troviamo in presenza di un' altra dottrina *trascendente* di Locke, quella della *sostanza*, dottrina i cui veri motivi noi siamo ridotti a congetturare, poichè le spiegazioni dell'autore a questo riguardo sono, a mio credere, assai insufficienti. Locke ammette che, nelle nostre idee delle sostanze, vi ha, oltre il complesso delle loro proprietà o attributi, l'idea oscura di un *quid* sconosciuto, in cui queste proprietà ineriscono, ed è questo *quid* che egli chiama, nel senso stretto, la *sostanza*. Se noi gli domandiamo perchè bisogni ammettere questa entità trascendente, egli risponde che questi attributi noi non potremmo concepirli senza *qualche cosa* a cui essi ineriscano; il che significa semplicemente che vi ha una necessità mentale che ci forza ad ammettere questa *qualche cosa*. Ma per far sentire questa necessità mentale a quelli che non l'avvertono, e ritengono semplicemente che una sostanza è il complesso dei suoi attributi (questa estensione, questa forma, questo colore, ecc.) avrebbe bisognato qualche spiegazione. Tuttavia Locke aggiunge un'altra indicazione: la *sostanza* non è solamente il *substratum* a cui le qualità ineriscono, ma è anche ciò da cui queste qualità risultano, ciò che costituisce il loro legame, che è la causa della loro unione o della loro coesistenza in uno stesso soggetto (2). Questo ci mostra che la dottrina della *sostanza* è legata a quella dell' *essenza reale*, e che, secondo Locke, è la na-

(1) L. 2 c. 23 § 22-23, l. 3 c. 6 § 3, l. 4 c. 3 § 23, ecc.
(2) L. 2 c. 23 § 1, 6, l. 3 c. 6 § 21, ecc.

tura della *sostanza*, del *substratum* sconosciuto delle qualità, che è il principio ultimo da cui queste derivano e potrebbero dedursi. Vi hanno nondimeno delle ragioni per credere che la funzione del concetto trascendente della *sostanza*, in Locke, non sia unicamente questa, di darci una rappresentazione delle cose tale che si concepisca come esse possano conformarsi alla condizione che loro impone il principio della metafisica *apriorista*, alla condizione cioè che le loro leggi siano conoscibili a priori (per un'intelligenza che fosse adequata all' intelligibile). Per la *sostanza* dello spirito almeno, non potrebbe dubitarsi che Locke non obbedisca alla tendenza naturale che ci spinge ad immaginare un *substratum*, un *quid* permanente, a cui gli stati della coscienza ineriscano, dopo che abbiamo ammesso la separabilità dello spirito dal corpo (1). In quanto alla *sostanza* della materia, l' asserzione sì spesso ripetuta che noi non possiamo concepire le qualità tutte sole, senza qualche cosa a cui esse ineriscano, fa pensare che Locke ha probabilmente intraveduta la grande difficoltà del concetto ordinario della materia, difficoltà che consiste in questo, che, dopo aver soppresso le proprietà sensibili (secondarie), ciò che resta del corpo — l' estensione secondo gli uni, l'estensione e l'impenetrabilità secondo gli altri — non è che un' astrazione, che è impossibile di rappresentarci come qualche cosa di concreto e di per sè esistente, e che forza perciò il metafisico a trascendere l'esperienza, per avere un che di concreto in cui quest'astrazione possa inesistere. Ma questa è una quistione che appartiene alla parte II.

Sin qui dell' agnosticismo di Locke: passiamo ora al suo scetticismo, che è il lato della sua teoria della conoscenza, su cui egli insiste di più, e per cui egli può considerarsi come il precursore di Hume.

(1) V. *Append. alla I parte*, c. 2.

Dal principio che la conoscenza assoluta, adequata, delle leggi delle cose, la sola che meriti il nome di conoscenza, è la conoscenza a priori, cioè intuitiva o dimostrativa, Locke ne conclude che l' esperienza, l'induzione, non può dare delle conoscenze generali che siano certe. In effetto, l' evidenza delle conoscenze induttive è inferiore a quella delle conoscenze a priori: ne segue, se le conoscenze a priori sono le sole adequate, che la loro certezza è la sola adequata, e che la certezza delle conoscenze induttive non è adequata, non è *certezza*, come queste conoscenze non sono *conoscenze*. Il risultato di questo corollario del principio della metafisica apriorista, associato con la convinzione che le leggi del reale non possiamo conoscerle che per l'esperienza, è l'incertezza della nostra conoscenza generale sugli esseri reali.

Per mostrare quest'incertezza il ragionamento di Locke è sempre lo stesso: perchè si possa assicurare che vi ha tra due fatti un legame costante, è necessario di percepire una connessione a priori, per intuizione o per dimostrazione, tra le idee di questi fatti; questa connessione non la vediamo quasi mai; dunque non possiamo quasi mai assicurare che vi ha tra due fatti un legame costante. Siccome ciò che noi conosciamo degli esseri reali si riduce per Locke, come abbiamo detto, alla coesistenza d'un complesso di proprietà o attributi in uno stesso soggetto, così le nostre conoscenze generali sul reale si riducono a sapere quali altri attributi (qualità o potenze) coesistono o no costantemente con quelli che costituiscono già i nostri concetti, o come dice Locke, le nostre idee complesse, delle cose, vale a dire con quelli che entrano nei significati dei nomi dei generi, e che noi supponiamo trovarsi nelle cose, quando le chiamiamo con questi nomi. Ora questa parte della scienza umana è, dice Locke, « molto limitata, e si riduce pressochè a

niente. La ragione di ciò è che le idee semplici che compongono le nostre idee complesse delle sostanze, sono di tal natura che esse non portano con sè alcun legame visibile e necessario o alcuna incompatibilità con alcun' altra idea semplice, di cui vorremmo conoscere la coesistenza con l' idea complessa che già abbiamo » (1). « In verità alcune poche delle qualità primarie (dei corpi) hanno una dipendenza necessaria e un visibile legame fra di loro; così la figura suppone necessariamente l' estensione, e la recezione o la comunicazione del movimento per via d'impulsione suppone la solidità. Ma quantunque vi sia una tale dipendenza tra queste idee, e forse tra alcune altre, ve ne ha per tanto sì poche che abbiano una connessione visibile, che noi non potremmo scoprire per intuizione o per dimostrazione che la coesistenza di pochissime qualità che si trovano unite nelle sostanze; di sorta che per conoscere quali qualità sono racchiuse nelle sostanze, non ci resta che il semplice soccorso dei sensi . . . . . Così quantunque noi vediamo il color giallo, e troviamo, per esperienza, il peso, la malleabilità, la fusibilità e la fissità unite in un pezzo d' oro; con tutto ciò, poichè niuna di queste idee non ha alcuna dipendenza visibile o alcun legame necessario con un'altra, noi non potremmo conoscere certamente che là, dove si trovano quattro di queste idee, la quinta deve esservi pure, per quanto probabile sia ch' essa vi è effettivamente; perchè la più grande probabilità non importa mai certezza, senza la quale non può esservi alcuna vera conoscenza » (2) « *Ogni oro è fisso*, è una proposizione di cui non possiamo conoscere certamente la verità . . . . . Se si prende la parola oro per

(1) L. 4 c. 3 par. 10.
(2) L. 4 c. 3 § 14.

una specie determinata dalla sua essenza nominale; che l'essenza nominale sia p. e. l'idea complessa d'un *corpo* d'un *certo colore giallo*, *malleabile*, *fusibile e più pesante* che alcun altro corpo conosciuto; . . . . . alcun'altra qualità non può essere universalmente affermata o negata con certezza dell'oro, se non ciò che ha con questa essenza nominale una connessione o un'incompatibilità che si può scoprire. La fissità, p. e., non avendo alcuna connessione necessaria col colore, il peso o alcun'altra idea semplice che entra nell'idea complessa che noi abbiamo dell'oro, o con questa combinazione l'idee prese insieme, è impossibile che noi possiamo conoscere certamente la verità di questa proposizione: *Che ogni oro è fisso* — Come non si può scoprire alcun legame tra la fissità e il colore, il peso e le altre idee semplici dell'essenza nominale dell'oro che noi veniamo di proporre; così se noi facciamo che la nostra idea complessa dell'oro sia un corpo giallo, fusibile, duttile, pesante e fisso, noi saremo nella stessa incertezza riguardo alla sua capacità di essere disciolto nell'acqua regia, e ciò per la stessa ragione, perchè, per la considerazione delle idee stesse, noi non possiamo mai affermare o negare con certezza di un corpo di cui l'idea complessa racchiude il color giallo, un gran peso, la duttilità, la fusibilità e la fissità, ch'esso può essere disciolto nell'acqua regia; e così del resto delle sue altre qualità. Io vorrei ben vedere un'affermazione generale su qualche qualità dell'oro, di cui si possa essere certamente sicuri che è vera. Senza dubbio mi si replicherá subito: ecco una proposizione universale affatto certa, *ogni oro è malleabile*. A che io rispondo: Questa è, ne convengo, una proposizione certissima, se la malleabilità fa parte dell'idea complessa che la parola *oro* significa. Ma tutto ciò che si afferma dell'*oro* in questo caso, è che questo suono significa

un'idea nella quale è racchiusa la malleabilità; specie di verità e di certezza in tutto simile a quest'affermazione *Un centauro è un'animale a quattro piedi*. Ma se la malleabilità non fa parte dell'essenza specifica significata dalla parola *oro*, è visibile che quest'affermazione *ogni oro è malleabile* non è una proposizione certa; perchè che l'idea complessa dell'oro sia composta di tali altre qualità che vi piacerà supporre nell'oro, la malleabilità non parrà dipendere da quest'idea complessa, nè derivare da alcuna idea semplice che vi sia racchiusa » (1) Locke distingue le proposizioni in reali o istruttive e verbali o frivole. Queste ultime sono le proposizioni che Kant chiamò analitiche, cioè quelle in cui l'idea dell'atributo era già compresa nell'idea del soggetto: così se per la parola *oro* s'intende un corpo giallo, pesante, fusibile, e malleabile, dicendo: *ogni oro è malleabile*, la proposizione sarà certa ma *frivola*, essa volgerà semplicemente sul significato del nome, senza estendere per niente la nostra conoscenza sulle cose. Ma se la malleabilità non è compresa nell'idea significata dal nome che fa da soggetto, se la proposizione *ogni oro è malleabeli* è sintetica, allora la proposizione è reale o istruttiva, ma non è certa. Ora « siccome noi non abbiamo che poco o punto conoscenza delle combinazioni d'idee semplici che esistono insieme nelle sostanze che per il mezzo dei nostri sensi (i quali non danno certezza che del particolare), noi non potremmo fare sul loro soggetto alcuna proposizione universale che sia certa, al di là del termine a cui le loro essenze nominali ci conducono; e siccome queste essenze nominali non si estendono che a un piccolo numero di verità, pochissimo importanti, avuto riguardo a quelle che dipendono dalle loro costituzioni reali, ne segue

(1) L. 4 c. 6 § 8 e 9.

che le proposizioni generali che si fanno sulle sostanze, sono per la più parte frivole, se sono certe; e che se sono istruttive, sono incerte e di tal natura che noi non possiamo avere alcuna conoscenza della loro verità reale, qualunque sia il soccorso che delle osservazioni costanti e l'analogia possano fornirci per fare delle congetture» (1). «Le idee complesse che i nomi che noi diamo alle specie delle sostanze significano, sono delle collezioni di certe qualità che noi abbiamo osservate coesistere in un *substratum* sconosciuto che chiamiamo *sostanza*. Ma noi non potremmo conoscere certamente quali altre qualità coesistono necessariamente con tali conbinazioni; a meno che non potessimo scoprire la loro dipendenza naturale, di cui non potremmo portare la conoscenza molto avanti rispetto alle loro *prime qualità*. E per tutte le loro *seconde qualità*, noi non vi possiamo assolutamente scoprire alcuna connessione, primo perchè non conosciamo le costituzioni reali delle sostanze da cui dipende in particolare ciascuna *seconda qualità*; e secondo perchè, supposto che ciò ci fosse conosciuto, non potrebbe servirci per una conoscenza universale, ma solo per una conoscenza sperimentale, non potendo estendersi con certezza al di là d'un tale o d'un tal altro esempio, perchè il nostro intendimento non potrebbe scoprire alcuna connessione immaginabile tra una seconda qualità e una modificazione qualsiasi d'una delle *prime qualità*. Ecco perchè non si possono fare sulle sostanze che pochissime proposizioni generali che portino con sè una certezza indubitabile» (2). «Io credo per me che fra tutte le seconde qualità delle sostanze, e fra le potenze che vi si rapportano, non se ne potrebbero nominare due di cui la coesistenza

(1) L. 4 c. VIII, § 9.
(2) L. 4 c. VI, § 7.

necessaria o l'incompatibilità possa essere conosciuta certamente, fuorchè nelle qualità che appartengono allo stesso senso, le quali s'escludono necessariamente l'una con l'altra. Nessuno, io dico, può conoscere certamente per il colore che è in un certo corpo, qual odore, qual gusto, qual suono o quali qualità tattili esso ha, nè quali alterazioni è capace di fare su altri corpi o di ricevere per loro mezzo. Si può dire la stessa cosa del suono, del gusto, ecc. Siccome i nomi generali di cui ci serviamo per designare le sostanze, significano delle collezioni di idee di questa sorta, non bisogna sorprendersi che noi non possiamo fare con questi nomi che pochissime proposizioni generali d'una certezza reale e indubitabile. Ma pertanto, allorchè l'idea complessa di qualche sorta di sostanza contiene qualche idea semplice di cui si può scoprire la coesistenza necessaria che è tra essa e qualche altra idea; sin là si possono fare delle proposizioni universali che si ha dritto di riguardare come certe: se p. e. alcuno potesse scoprire una connessione necessaria tra la *malleabilità* e il *colore* o il *peso* dell'oro, o qualche altra parte dell'idea complessa che è designata da questo nome, egli potrebbe fare con certezza una proposizione universale sull'oro considerato sotto questo rapporto; e allora la verità reale di questa proposizione *Ogni oro è malleabile* sarebbe così certa come la verità di questa *I tre angoli di ogni triangolo rettilineo sono eguali a due retti*» (1). «Tutta la nostra conoscenza generale è unicamente racchiusa nei nostri propri pensieri, e non consiste che nella contemplazione delle nostre proprie idee astratte. Da per tutto ove noi percepiamo qualche convenienza o qualche disconvenienza fra di esse, noi vi abbiamo una conoscenza generale; di sorta che facendo delle

(1) L. 4 c. VI § 10.

proposizioni, o unendo come bisogna i nomi di queste idee, noi possiamo pronunziare delle verità generali con certezza. Ma perchè nelle idee astratte che i nomi generali delle sostanze significano, quando hanno una significazione distinta e determinata, non si può scoprire legame o incompatibilità che con pochissime altre idee; la certezza delle proposizioni universali che si possono fare sulle sostanze è estremamente limitata e difettosa nel principal punto delle ricerche che facciamo sul loro soggetto; e fra i nomi delle sostanze appena ve ne ha un solo (che l'idea che gli si attacca sia ciò che si vorrà), di cui possiamo dire generalmente e con certezza che esso racchiude tale o tal altra qualità che abbia una coesistenza o un'incompatibilità costante con quest'idea per tutto ove essa si trova» (1). Ciò che può fornirci delle proposizioni universali di un'intera certezza «sono solamente le idee che sono unite con la nostra essenza nominale o con alcuna delle sue parti, per dei legami che si possono scoprire. Ma queste idee sono in sì piccolo numero e di sì poca importanza, che noi possiamo riguardare con ragione la nostra conoscenza generale sulle sostanze (io intendo una conoscenza certa) come pressochè niente del tutto—Infine, per concludere (è così che finisce il capitolo sulla verità e la certezza delle proposizioni universali), le proposizioni generali, di qualunque specie esse siano, non sono capaci di certezza, che quando i termini, di cui sono composte, significano delle idee di cui noi possiamo scoprire la convenienza e la disconvenienza secondo che vi è espressa. E quando noi vediamo che le idee che questi termini significano, convengono o non convengono, secondo ch'essi sono affermati o negati l'uno dell'altro, è allora che noi siamo certi della verità o della falsità di queste

(1) L. 4 c. VI § 13.

proposizioni. Donde noi possiamo inferire che una certezza generale non può mai trovarsi che nelle nostre idee. Se noi l'andiamo a cercare altrove, nelle esperienze o le osservazioni fuori di noi, allora la nostra conoscenza non si estende al di là degli esempi particolari. È la contemplazione delle nostre proprie idee astratte che sola può fornirci una conoscenza generale (1)».

Ho voluto esporre con le parole stesse dell'autore le opinioni di Locke sull'incertezza delle conoscenze generali che l'uomo può avere sul mondo reale, perchè questo lato della sua teoria della conoscenza—che non è posto, a mio credere, abbastanza in rilievo nel concetto che il più ordinariamente si ha della filosofia di Locke — ha per noi quest'importanza, che vi possiamo, per dir così, prendere sul fatto (ciò che non sempre si può, quando si cerca la filiazione delle idee nei sistemi filosofici, in consequenza del carattere più o meno incosciente delle inferenze dei metafisici) il rapporto fra lo scetticismo e il sofisma a priori del nostro spirito che è la base della metafisica apriorista. Certamente Locke non è uno scettico *radicale*, come i pirronisti o Hume: lo scettico *radicale* pretende mostrare che è impossibile allo spirito umano di formarsi una concenzione coerente delle cose, ch'esso è condannato ad invilupparsi da per tutto nella contraddizione e nel dubbio, e attacca le credenze naturali dell'uomo, come fa evidentemente Hume, non allo scopo di mostrarne la falsità, e di sostituire ad esse i risultati della riflessione filosofica—ciò che non sarebbe più lo scetticismo—, ma allo scopo di introdurre nello spirito l'incertezza e l'esitazione al soggetto di queste credenze, e quindi di tutto ciò che sembra all'uomo di sapere con più certezza. Locke non fa così: ma nondimeno le sue proposizioni sull'incertezza delle conoscenze

(1) L. 4. c. VI § 15, 16.

generali sugli esseri reali sono un vero scetticismo, perchè esse si estendono a tutto il reale, involgendo in una comune incertezza tutta la conoscenza generale, e perciò tutte le conoscenze d' inferenza, che l' uomo ha e può avere del reale, dell'esistente. La fisica, dice Locke, non è una scienza e non è suscettibile di divenirlo: niente di certo, con le facoltà che abbiamo, siamo capaci di sapere dei corpi, e peggio ancora ci troviamo rapporto allo spirito e alle sue operazioni (1). Quando Locke attacca la certezza delle proposizioni generali sulle proprietà delle specie particolari dei corpi, le sue conclusioni potrebbero essere ammesse, sino ad un certo punto, anche dai non scettici: potrebbe ammettersi, per esempio, che non è assolutamente certo che in un corpo, in cui si trova il color giallo e il peso dell'oro, la malleabilità, la fusibilità e la capacità di essere disciolto nell'acqua regia, si devono pure trovare le altre qualità e potenze dell'oro, non essendo contrario a delle uniformità assolutamente stabilite della natura che qualche nuovo corpo venga scoperto, simile in tutto all'oro in un gran numero di proprietà, ma differente nelle altre (2). Ma bisogna guardare, non soltanto alla conclusione di Locke, ma anche al ragionamento per cui la stabilisce. Se Locke nega che si possa affermare generalmente che col colore, il peso e le altre propietà costituenti l'essenza nominale dell' oro coesistano altre proprietà non comprese in questa essenza nominale, è perchè egli non vede alcuna connessione a priori tra le idee di queste ultime e quelle delle prime. Ma lo stesso ragionamento invalida tutte le conoscenze generali che l' uomo ha o può acquistare sulla natura, le quali sono tutte induttive e a posteriori. Così tutte le conoscenze che si hanno o

(1) L. 4 c. 3 § 26, § 29, c. 6 § 14, c. 12 § 10, ecc.
(2) Cfr. Mill *Log.* l. 3 c. 22.

potranno aversi delle leggi primitive della natura, quali le leggi del movimento, la coesione della materia, le leggi dell' azione del corpo sullo spirito e dello spirito sul corpo, hanno per Locke la stessa incertezza, per la ragione che sono (o saranno) delle verità induttive, e non a priori (1). Lo scetticismo di Locke è coestensivo al suo agnosticismo: quando un rapporto costante tra i fenomeni sembra *incomprensibile* (nel senso metafisico), egli nega che si possa assicurare la costanza di questo rapporto; l'incomprensibilità del *modo essenziale* e l'incertezza del *modo fenomenale* di produzione dei fenomeni, delle loro leggi, vanno sempre insieme, per Locke; perchè la certezza, egualmente che la *comprensibilità*, d'una verità generale consiste per lui nella sua suscettibilità di essere da noi conosciuta a priori. Ora l'agnosticismo di Locke non può al fondo differire, nella sua estensione, da quello degli altri filosofi che hanno abbracciato lo stesso sistema, per esempio gli odierni positivisti (questo sistema non essendo arbitrario, ma fondato sulla natura stessa della nostra intelligenza): tutti i fenomeni devono così sembrare a Locke incomprensibili (nel modo essenziale della loro produzione), e perciò ancora tutte le leggi dei fenomeni incerte. Locke, è vero, fa menzione, come di casi eccezionali, di alcune verità generali sul reale che noi possiamo conoscere per la visibile connessione tra le idee, a priori (e di cui per conseguenza possiamo essere sicuri): a quelle di cui si parla nei passi che abbiamo riportati, bisogna aggiungere l'impenetrabilità della materia (2), la capacità dei corpi di muovere e di esser mossi per mezzo dell'impulsione, la divisione delle loro parti per conseguenza

(1) V. notevolmente l. 4 c. III. § 29.
(2) L. 4, VII, 5.

dell'intrusione di altri corpi (1), e forse alcune altre simili (2). Alcune di queste verità sono di quelle che Locke chiama frivole; tale è l' affermazione che la figura suppone l' estensione; quelle che sono istruttive affer-

(1) L. 4. III. 13.

(2) Al soggetto della comunicazione del movimento per l'impulsione Locke sembra contraddirsi, perchè talvolta ne parla come di una verità a priori (l. c.), talvolta come di un fatto puramente empirico, e quindi incomprensibile e incerto come verità generale (v. l. 2 c. 23 par. 28-29; l. 4 c. 3 par. 29). Quest'apparente contraddizione si spiega per un'osservazione che abbiamo fatto nel cap. IV: quando Locke vede nell'impulsione una verità a priori (e per conseguenza comprensibile e certa), egli pensa al fatto della nostra esperienza prescientifica e familiare, senza tener conto della legge, scoverta dalla scienza, secondo cui la forza passa dal corpo urtante al corpo urtato; ed è quando pensa a questa legge, che egli vede nella comunicazione del movimento dal corpo urtante al corpo urtato una verità empirica (e per conseguenza incomprensibile e incerta).

Questo scambio dei risultati dell'esperienza più familiare per verità a priori non è, in Locke, la sola estensione illegittima che egli dà al dominio dell'apriori. Locke crede che il metodo dimostrativo è applicabile anche fuori della matematica. Ma su questo impiego illegittimo del metodo a priori, ciò che vi ha in lui di preciso si riduce, io credo, all'affermazione che la morale è dimostrabile, e alla sua pretesa di provare dimostrativamente l'esistenza di Dio. La prima di queste due opinioni è una delle forme del concetto della *morale assoluta* di cui parleremo nella parte III: essa non applica il metodo a priori alla conoscenza del reale, di ciò che è (ma di ciò che deve essere), e non appartiene a quella classe di applicazioni a cui attualmente restringiamo la denominazione di metafisica apriorista. In quanto alla pretensione di stabilire l'esistenza di Dio con prove *dimostrative* (e non induttive), essa è evidentemente una conseguenza del principio che non vi ha altra certezza che la intuitiva o la dimostrativa (perchè l'esistenza di Dio non deve essere una cosa incerta).

mano dei fatti estremamente familiari. Sicchè noi abbiamo qui uno di quei casi in cui si ha ragione di dire che le eccezioni confermano la regola: la certezza che Locke accorda a queste e simili proposizioni istruttive sul reale, non contraddice al suo scetticismo, anzi vi è logicamente legato, perchè, se Locke nega la certezza di tutte le altre proposizioni generali che possono farsi sul reale (cioè di tutte quelle che sono *evidentemente* di origine empirica, induttiva), è appunto, perchè esse non hanno l' evidenza delle conoscenze aventi per oggetto dei fatti estremamente familiari, evidenza che, per lui come per gli altri filosofi che ammettono il presupposto della metafisica apriorista, è il tipo di quella che si suppone doversi trovare in ogni conoscenza *adequata*.

Le conoscenze delle connessioni più familiari tra i fenomeni, che sono il tipo a cui lo spirito si sforza di assimilare tutte le conoscenze delle connessioni dei fenomeni in generale, hanno, come abbiamo già notato, un grado di evidenza superiore, dovuta all'associazione molto intima tra le idee stabilite dalla frequente ripetizione delle esperienze; ciò che fa che allo scopo principale della metafisica apriorista, quello di spiegare i fenomeni, introducendo fra di essi dei legami necessari e razionali, si aggiunge un altro scopo, quello di apportare in tutto il sistema delle conoscenze questo grado superiore di evidenza, che non si trova mai nelle induzioni scientifiche, ma solo nelle verità intuitive o apparentemente intuitive (le induzioni incoscienti della esperienza più familiare), e in quelle che si deducono da queste, cioè nelle dimostrative. Il filosofo agnosticista, il quale suppone che la conoscenza dell' essenza reale delle cose trasformerebbe la sua conoscenza attuale delle loro proprietà da empirica in a priori, ammette che la realizzazione di quest' ideale di conoscenza, nel tempo stesso che gli darebbe la *spiegazione* delle leggi

empiriche dei fenomeni, gli darebbe pure di queste leggi una certezza superiore a quella che attualmente può ottenere dall' esperienza e l'induzione. Ma se il grado di certezza, che l'uomo, limitato com'è alla conoscenza sperimentale, ha o può avere di queste leggi, è necessariamente inferiore alla certezza ch' egli ne avrebbe, se potesse acquistare delle cose una conoscenza *adequata;* la certezza umana, per conseguenza, non è una vera *certezza;* e così il presupposto della metafisica apriorista diviene naturalmente, in un filosofo empirista come Locke, una sorgente di scetticismo. Lo scetticismo di Locke deriva, in ultima analisi, come il suo agnosticismo, dal principio di causalità efficiente; quantunque vi sia una circostanza da cui questo fatto potrebbe essere velato, cioè che i rapporti tra i fenomeni, per la spiegazione dei quali egli immagina delle essenze reali sconosciute, e di cui invalida la certezza come conoscenze generali, vengono classati, non tra i rapporti di sequenza, ma tra quelli di coesistenza. Locke naturalmente ritiene, come tutti i filosofi che ammettono delle essenze reali sconosciute, che è impossibile di conoscere le *cause* e il modo reale di produzione dei fenomeni; e, siccome una legge che è impossibile di scoprire a priori è per lui, non solo incomprensibile, ma anche incerta, così alla incomprensibilità delle causazioni empiriche (semplici uniformità di sequenza) egli aggiunge inoltre la loro incertezza (1). Ora è su questa incomprensibilità e incertezza delle causazioni empiriche che volge, al fondo, l'agnosticismo e lo scetticismo di Locke: sono sovratutto le coesistenze tra le proprietà delle sostanze che Locke dichiara incomprensibili e incerte, ma queste proprietà sono, per la massima parte, delle potenze attive

(1) L. 2 c. 23 § 28, 29, l. 4 c. 3 § 28, 29, ecc.

e passive (1), e le loro coesistenze, per conseguenza, delle causazioni. Del resto Locke ammette la teoria meccanica, e questa teoria non riconosce nella natura altre uniformità primitive che delle leggi di causazione.

§ 8. *Condillac.* In Condillac il principio della metafisica apriorista, che una conoscenza adequata del reale sarebbe una conoscenza razionale, si complica con la dottrina psicologica che già abbiamo incontrato in Leibnitz, secondo la quale tutte le verità evidenti per se stesse, e, quindi, tutte le verità razionali, sono delle verità identiche, o in linguaggio più moderno, analitiche (nella III parte vedremo come questa dottrina deriva anch'essa dalla *sofistica naturale* del nostro spirito). Condillac pensa, come Locke, che se delle leggi delle cose noi abbiamo soltanto una conoscenza sperimentale, e non razionale, e perchè l'essenza delle cose ci è sconosciuta. « Poichè mi è noto con evidenza ciò che sia triangolo, ne comprendo la natura, l'essenza, ed in questa posso scoprire tutte le proprietà di tal figura. In egual modo se conoscessi la natura ed essenza dell'oro, in essa scoprirei tutte le di lui proprietà. Il peso, la duttilità, o proprietà che esso possiede di essere ridotto in qualunque forma, e quella anche di resistere al martello, ecc., non sarebbero che la di lui essenza medesima o natura, che si trasformerebbe, e che in queste sue variazioni mi presenterebbe differenti fenomeni; ed io potrei scoprire tutte le proprietà per mezzo d'un raziocinio che non sarebbe altro che un seguito di proposizioni tra loro connesse e della stessa natura (cioè indentiche). Ma non lo conosco in questo modo. . . . . Quando sopra un corpo stabilisco più proposizioni egualmente vere, in ciascuna affermo lo stesso

(1) L. 2 c. 21 § 2, c. 23 § 7-10, 37, c. 31 § 8, 13, c. 32 § 24, l. 3 c. 9 § 13, c. 11 § 22, l. 4 c. 6 § 10, ecc.

dello stesso: ma non comprendo alcuna prova reale (cioè alcuna ragione puramente logica) ed identità dell'una con l'altra. Quantunque il peso, la duttibilità, la malleabilità apparentemente non siano che una cosa stessa che si trasforma in diverse maniere, tuttavia non lo vedo. Così per mezzo dell'*evidenza di ragione* non potrei ottenere di conoscere questi fenomeni; io non ho di essi conoscenza che dopo averli osservati; e la certezza che ne acquisto la chiamo *evidenza* di *fatto* » (1). La scienza assoluta, se essa fosse accessibile all' uomo, consisterebbe in un sistema di proposizioni puramente razionali, dedotte da una prima proposizione, la quale non sarebbe altra cosa che l'enunciato del principio d'identità. « Se potessimo scoprire tutte le verità possibili, ed assicurarcene d'una maniera evidente, faremmo una serie di proposizioni identiche uguali alla serie delle verità, e per conseguenza vedremmo tutte le verità ridursi ad una sola » (2). « Se potessimo in tutte le scienze seguire la generazione delle idee, e cogliere e vedere da per tutto il vero sistema delle cose, vedremmo nascere da una verità tutte le altre, e ritroveremmo l'espressione abbreviata di tutto quello che sapremmo, in questa proposizione identica: lo stesso è lo stesso » (3).

La dottrina secondo la quale le verità evidenti per se stesse, o piuttosto che gli psicologi i quali non ammettono la teoria dell'esperienza ritengono evidenti per se stesse, sono delle proposizioni identiche, alleata alla dottrina che una scienza adequata delle cose sarebbe una scienza a priori, arriva logicamente a questo risultato, che tutte le verità (almeno le generali) sono identiche, non solo le razionali, ma anche quelle di fatto.

(1) *Logica*, parte 2. cap. IX.
(2) *Arte di ragionare*, l. 3, c. 11.
(3) *Arte di pensare*, c. 10.

In effetto, una verità a priori, se essa non è evidente per se stessa, deve esser dedotta da verità evidenti per se stesse, e questa connessione tra le verità, che permette di dedurle l'una dall'altra, è necessariamente essa stessa una verità evidente per se stessa (come osservava Locke, l'intuizione è necessaria a ciascun passo della dimostrazione). Per conseguenza, se l'evidenza intuitiva consiste nella percezione dell'identità delle idee, tutte le verità razionali sono identiche; perchè, se esse non sono intuitivamente evidenti, devono potersi dedurre da verità intuitivamente evidenti; ma queste sono identiche, e la deduzione, facendosi in forza di un'evidenza intuitiva, suppone anch'essa l'identità tra le verità che si deducono l'una dall'altra; sicchè dire: verità dedotte da verità intuitivamente evidenti, è lo stesso che dire: verità di cui si riconosce l' identità con verità identiche (1). Ora se una scienza adequata del reale sarebbe un sistema di verità tutte razionali, e quindi identiche; queste verità non cesseranno di essere identiche, per la circostanza che noi non possiamo averne una conoscenza razionale, ma soltanto sperimentale; poichè questa circostanza, esteriore ed accidentale alle verità stesse, non potrebbe cangiare la loro natura. Di là la dottrina di Condillac che tutte le proposizioni (noi dobbiamo intendere le proposizioni scientifiche, cioè generali), sono delle *equazioni*, e consistono ad affermare lo stesso dello stesso (2). Questa dottrina, limitata alle verità razionali, sarebbe una semplice conseguenza della dottrina psicologica secondo cui le verità evidenti per se stesse sono fondate sull'identità: ma essa si riattacca al principio della metafisica apriorista, in quanto Condillac la estende anche alle verità, la cui evidenza è, non *di ragione*, ma di *fatto*. Come Con-

(1) Cfr. Condillac. *Arte di ragionare*, l. 1 c. 1.
(2) *Logica*, 2. parte, c. 8. *Lingua dei calcoli*, l. 1 c. 5. ecc.

dillac estende la dottrina che ogni verità è identica dalle scienze razionali alle scienze di fatto, così fa pure per la dottrina che l'inferenza, il passaggio da ciò che sappiamo a ciò che non sappiamo, è fondata sull' identità tra il dato e l'inferito, fra ciò che sappiamo e ciò che non sappiamo, e che il metodo per giungere alla scoperta di nuove verità consiste unicamente a sostituire l'una all'altra delle proposizioni fra loro identiche. Questa seconda dottrina, applicata alle scienze razionali (le matematiche pure), è, come abbiamo detto, una conseguenza della prima, perchè in queste scienze la connessione tra il preconosciuto e l'inferito è, secondo la teoria *intuizionista* (voglio dire la teoria che non ammette l'origine empirica degli assiomi e le altre pretese verità intuitive), un'intuizione della ragione, e un' intuizione della ragione è, secondo la forma particolare della teoria intuizionista della quale parliamo, una verità identica. Ma se del processo logico delle scienze razionali—quale egli lo concepisce secondo la sua teoria sulle verità razionali—Condillac fa l'unico processo logico d'ogni scienza in generale, assimilando il metodo delle scienze di fatto a quello delle matematiche pure; questa non è più una conseguenza della sua teoria psicologica sulle verità razionali, ma è un'applicazione del principio della metafisica apriorista. Locke, dall' impossibilità di ottenere del reale una conoscenza razionale, concludeva l' incertezza delle proposizioni generali sul reale. Condillac ammette anch' egli quest'impossibilità, ma vuol salvare le scienze di fatto dall'incertezza a cui Locke le condannava. Ora, dal principio della metafisica apriorista segue che la certezza, tra le verità d'inferenza, non si trova che nelle *dimostrate:* così Condillac ammette che tutte le scienze, anche le sperimentali, sono *dimostrative*, e quindi, giacchè la *dimostrazione* è fondata sull'identità, che in tutte le scienze, anche nelle sperimentali, l'inferenza—beninteso, l'inferenza rigorosa—è sempre fondata sull' indentità, in modo che passando dal noto all'ignoto, dal dato all'inferito, non si fa che passare dallo stesso allo stesso. Se il metodo dimostrativo sembra proprio esclusivamente delle matematiche, ciò è, secondo Condillac, non perchè le altre scienze non siano succettibili di dimostrazione, ma perchè le matematiche hanno sulle altre scienze il vantaggio di possedere dei segni semplici e precisi, ciò che solo rende possibili delle dimostrazioni evidenti. Le altre scienze potrebbero fare delle dimostrazioni altrettanto evidenti, se si desse loro un linguaggio altrettanto semplice e preciso (1). Leibnitz aveva avuto un pensiero simile, quando immaginava la sua caratteristica universale. Quest' assimilazione che fa Condillac del metodo delle scienze del reale a quello delle matematiche pure, differisce da quella fatta da Cartesio e gli altri filosofi aprioristi propriamente detti, perchè Condillac non pretende, come questi, trasformare le scienze di fatto in scienze razionali; ma è anch'esso un risultato di questo sforzo, che è l'essenza della metafisica apriorista, di assimiliare la *forma* delle conoscenze delle connessioni dei fenomeni in generale alla *forma* delle conoscenze delle connessioni più familiari (forma a cui le conoscenze dimostrative si avicinano più che le indultive). In questo caso, l'assimilazione non mira allo scopo primario della metafisica apriorista, quello di rendere *comprensibili*, di *spiegare*, le leggi dei fenomeni—perciò Condillac dovrebbe trasformare le scienze sperimentali in scienze a priori—,ma solo allo scopo secondario, quello di elevare il grado della loro evidenza.

(1) V. *Logica* parte 2. c. 7 e 8, *Arte di ragionare* l. 1 c. 1 e c. 8, l. 3 c. 11, *Lingua dei calcoli*. Oggetto dell'opera, l. 1 c. 5 e 16, ecc.

§ 9. *D' Alembert.* «Le verità che in ciascuna scienza si chiamano principii e che si riguardano come la base delle verità particolari, non sono forse esse stesse se non che conseguenze molto lontane di altri principî più generali che la loro sublimità toglie ai nostri sguardi. In effetto tutti i principii delle nostre conoscenze, in fisica, per esempio, sono le proprietà più sensibili che l'osservazione ci scopre nella materia; proprietà che dipendono esse stesse dall'essenza, e se posso esprimermi così, dalla costituzione intima della materia, che non conosciamo in alcun modo, e non perverremo mai a conoscere. I principii delle nostre conoscenze in metafisica (nella scienza dello spirito) sono pure delle osservazioni sulla maniera in cui l'anima nostra concepisce o in cui essa è affetta; osservazioni che dipendono similmente dalla natura più ignota, se è possibile, di ciò che pensa e di ciò che sente in noi. . . . . Noi non sappiamo, se posso esprimermi così, nè il perchè nè il come di niente; a questo come ed a questo perchè dovrebbero nondimeno risalire le nostre conoscenze, per innalzarsi sino ai veri principii di tutte le verità. . . Perchè vi ha qualche cosa? Terribile quistione, e di cui gli stessi filosofi non sembrano, se oso parlar così, abbastanza spaventati; tanto essa è propria, per poco che la considerino in tutta la sua profondità, a far loro perdere il coraggio in tutte loro ricerche. Atei e teisti, dommattici e pirronici, tutti sono forzati ad ammettere almeno un solo essere che esiste; per conseguenza un essere che è sempre esistito; e tutti si perdono in quest' abisso immenso. Se noi sapessimo *perchè vi ha qualche cosa*, noi saremmo verisimilmente molto avanzati per risolvere la quistione *come tale e tal altra cosa esiste?* Poichè verisimilmente tutto è legato nell'universo più intimamente ancora che noi non pensiamo; e se noi sapessimo questo primo perchè, questo perchè si imbarazzante per noi, terremmo in mano il capo del filo, che forma il sistema genale degli esseri, e non avremmo più che a svilupparlo e, per dir così, a svolgerlo senza pena, per conoscerne tutte le parti, invece di strapparne, come facciamo, alcune particelle isolate, che ci lasciano in una ignoranza intera su tutto l'insieme e sul vero posto che esse vi occupano» (1).

Perchè vi ha qualche cosa? è la quistione della metafisica apriorista a cui risponde la prova ontologica dell'esistenza di Dio (2); e questa prova, come abbiamo osservato, può riguardarsi come il primo principio del sistema di Cartesio, e, in ultima analisi, di quelli degli altri metafisici aprioristi dei quali abbiamo parlato. Quantunque d'Alembert non sia un caposcuola, ho voluto riportarne questo brano, perchè esso mostra d'una maniera sensibile come, in una fase della storia del pensiero poco inclinata alle avventure metafisiche, l'ideale della conoscenza restava, al fondo, quale l'avevano concepito Cartesio e gli altri pensatori più arditi dell'epoca precedente.—Poichè siamo a d'Alembert, osserverò pure su di lui che, come Locke, egli non trova la conoscenza reale e la certezza che nelle verità dimostrate, cioè ottenute per il semplice paragone delle idee: dove manca la *luce* della dimostrazione, non vi ha per lui che il *crepuscolo* della probabilità e della congettura (3).

§ 10. *Hume.* Quantunque la definizione di Hume della causalità sembri escludere la causalità efficiente e non lasciare che le semplici sequenze invariabili, tuttavia la sua dottrina costante è, non che non esistono cause efficienti, ma che esistono, e noi non possiamo conoscerle. In tutti i suoi scritti Hume ammette che

(1) *Schiarimenti sugli elem. di filos.* III.
(2) Cfr. § 6.
(3) V. *Princ. della conosc. um.*, c. V.

se, in fatto di causalità, le nostre conoscenze si riducono alle sequenze costanti dei fenomeni, ciò è una prova della sfera stretta delle nostre conoscenze, dei limiti del nostro intendimento; che le vere cause produttrici dei fenomeni non sono gli altri fenomeni a cui essi seguono invariabilmente, ma delle forze e delle potenze che noi non possiamo conoscere nè concepire; e che, nelle cause empiriche, la capacità a produrre gli effetti dipende da una circostanza sconosciuta che si trova in queste cause, e che, se fosse sconosciuta, renderebbe ragione dei loro effetti, mentre attualmente il come della produzione di questi effetti è misterioso e inintelligibile.

Il concetto di Hume della causa efficiente è quello della metafisica apriorista: il carattere distintivo tra la causa efficiente e l'antecedente di una sequenza invariabile è, che mentre il rapporto tra questo e il suo conseguente non può conoscersi che per l'esperienza, al contrario il rapporto tra la causa efficiente e il suo effetto sarebbe conoscibile apriori. Hume pensa, come Locke, che se, per la conoscenza delle leggi dei fenomeni, siamo ridotti all'esperienza, ciò è perchè non possiamo conoscere l'essenza delle cose (1). Il principale argomento con cui egli prova che, in ogni effetto della natura, il potere che lo realizza ci resta sconosciuto, e che la causa empirica non è una causa efficiente, è che non si potrebbe mai dedurre, a priori, l'effetto dalla causa. Nel 4. Saggio, 1. parte, dopo aver mostrato che non vi ha un sol caso assegnabile in cui la conoscenza del rapporto che vi ha tra la causa e l'effetto possa essere ottenuta apriori, egli ne conclude che è impossibile di «assegnare le prime cause fosse anche di una sola delle operazioni della natura», di «svelare in un solo effetto prodotto dalle

(1) V. *Tratt. della nat. um.*, Introd.

cause che l'universo racchiude, l'azione della potenza produttrice», di «comprendere questo legame indissolubile e inalterabile che si suppone tra la causa e l'effetto». Sul principio del 7. Saggio dice: «Alla prima vista d'un oggetto, non potremmo indovinare l'effetto che ne deve risultare; tuttavia, se il nostro spirito scoprisse il potere e l'energia delle cause, noi dovremmo non solo indovinarlo, ma prevederlo anche senz'esperienza, per la sola forza del ragionamento, e pronunziare su di ciò con certezza.» E passando dall'esame delle azioni degli oggetti esteriori a quello degli atti volontari, confuta l'opinione che la coscienza percepisca il potere o l'energia (efficienza causale) della volontà, per la ragione «che l'influenza delle volizioni sugli organi corporali è un fatto conosciuto per esperienza, come tutte le operazioni della natura, e che non si avrebbe mai potuto prevedere questo fatto nell'energia della sua causa;» che noi non potremmo, indipendentemente dall'esperienza, conoscere i limiti dell'impero della volontà sugli organi, e rendercene ragione; che, se sentissimo il potere primordiale della volontà, dovremmo conoscere per ciò stesso il suo effetto immediato (che non è il movimento voluto, ma un altro, non sappiamo quale, di cui il movimento voluto è l'effetto ultimo). Il sentimento dello sforzo che noi facciamo per vincere una resistenza, non può darci l'idea di forza o di potere, perchè «noi sappiamo per esperienza ciò che risulta da questo sentimento, ma è impossibile di saperlo a priori». Infine, noi non percepiamo nemmeno il potere efficace della volontà nell'influenza ch'essa esercita sul corso delle nostre idee e sulle nostre facoltà mentali, perchè in questo, come negli altri avvenimenti naturali, «l'osservazione e l'esperienza sono le sole guide che abbiamo»: è per la sola esperienza, p. e., che possiamo scoprire i limiti dell'impero che l'anima ha su se stessa, come

di quello che essa ha sul corpo, « non è ragionando nè per la contemplazione della natura delle cause e degli effetti » (1).

(1) Hume rifiuta la qualità di verità a priori anche a quelle causazioni familiari da cui ci viene l'idea di causalità efficiente: una di queste causazioni, cioè il movimento d'una palla per l'urto d'un'altra palla, è appunto uno dei suoi esempi favoriti per mostrare che tutte le relazioni tra le cause e gli effetti sono conosciute per la sola esperienza. Ora questo fatto sembra incompatibile con la nostra spiegazione del principio che Hume ha in comune colla metafisica apriorista, cioè che il carattere della connessione tra la causa efficiente e l'effetto è la sua conoscibilità a priori: secondo noi, questo principio è un'induzione tirata dalle nostre esperienze sulle connessioni più familiari tra le cause e gli effetti. Ora se Hume riconosce che queste connessioni sono conosciute dalla sola esperienza, come può inferire da esse che tutte le connessioni fra le cause (efficienti) e gli effetti devono essere conoscibili a priori? Ma se si rifletterà al reale processo psicologico dell'inferenza di Hume, si vedrà che questa difficoltà non è che apparente. Prima di tutto bisogna fare una distinzione; l'inferenza immediata di Hume e dei metafisi aprioristi non è che i fenomeni devono avere delle cause produttrici, la connessione delle quali con gli effetti sia una *conoscenza a priori*, ma soltanto che questa connessione deve essere *necessaria* ed intrinsicamente evidente. Non è la stessa cosa *conoscenza a priori* e *verità intrinsicamente evidente*: l'apriorità riguarda l'origine della conoscenza, e significa che questa conoscenza non è originata dall'esperienza; l'evidenza intrinseca riguarda invece il motivo della credibilità della verità, e il sentimento di questa evidenza accompagna la proposizione che si dice intrinsicamente evidente, anche dopo che la riflessione psicologica ha fatto riconoscere che la conoscenza di questa verità è dovuta all'esperienza. Se i metafisici aprioristi, e Hume con essi, ritengono che le connessioni tra le cacse efficienti e gli effetti devono essere, non solo delle verità *necessarie* ed intrinsicamente evidenti, ma anche delle conoscenze a priori,

Alcuni credono che Hume abbia rigettato la causa efficiente, e abbia ridotto ogni causazione a una semplice sequenza costante. Quest'interpretazione si fonda sulle conclusioni del 7. Saggio; ivi egli si propone di fissare il significato dei termini *potere*, *forza*, *energia*,

cioè non originate dall'esperienza, è perchè il sentimento della *necessità* e dell'evidenza intrinseca non si trova che nelle conoscenze a priori o in quelle che il nostro spirito è inclinato a credere tali. La difficoltà antecedente si riduce dunque a questa: Hume ha riconosciuto che alcune di queste verità accompagnate dal sentimento della *necessità* e dell'evidenza intrinseca sono delle conoscenze derivate dall'esperienza; perchè allora esige che le causazioni efficienti, per cui egli non deve pretendere se non la condizione di essere *necessarie* ed intrinsecamente, evidenti, siano tutte delle conoscenze indipendenti dalla esperienza? Inoltre, come va che egli esclude dalla classe delle causazioni efficienti queste causazioni appunto che costituiscono la base empirica dell'idea di causazione efficiente? Qui noi siamo in presenza della grande difficoltà che, come abbiamo detto altra volta, è il principale ostacolo che impedisce di comprendere il vero processo psicologico per cui nasce e si sviluppa la nozione di causa efficiente. Ma noi abbiamo già risoluto questa difficoltà: abbiamo già spiegato questo fatto paradossastico — apparentemente incompatibile con ogni spiegazione empirica dell'origine della nozione di causalità efficiente — che le causazioni stesse, le quali, secondo noi, costituiscono la base empirica dell'inferenza incosciente per cui ammettiamo il principio di causalità efficiente, cessano di sembrarci delle causazioni efficienti, e diventano incomprensibili come tutte le altre e tali da esigere una causazione *veramente* efficiente come intermediario esplicativo (vedi capitolo 4.) È questo fatto che si verifica in Hume: come la più parte dei filosofi moderni, egli esclude dalla classe delle causazioni efficienti tutte le causazioni empiriche (quantunque la nozione di causazione efficiente non ha potuto venirgli che da alcune di queste causazioni empiriche): e siccome la forma della *necessità* e dell'evidenza

legame necessario tra la causa e l' effetto; e conclude che tutte le volte che noi parliamo di legame tra la causa e l' effetto, noi non intendiamo altra cosa, oltre la sequenza costante tra due avvenimenti, che il legame tra le idee di questi avvenimenti costituito da una esperienza uniforme, per cui possiamo predire il secondo all' apparizione del primo; e che il rapporto che è tra la causa e l' effetto non può essere considerato che di queste due maniere, e noi non ne abbiamo altra idea. Non vi ha dubbio che la conseguenza logica di queste proposizioni non sia la dottrina che gl'interpreti di cui parliamo attribuiscono a Hume: ma, come abbiamo detto, Hume professa costantemente la dottrina contraria, cioè che le cause empiriche, quelle che non sono se non gli antecedenti a cui gli avvenimenti seguono costantemente, non sono le vere cause produttrici di questi avvenimenti (1), e che l' efficienza causale, la connessione tra la causa e l' effetto, quantunque l' esperienza non ce ne mostri alcun esempio, è qualche cosa di più di una semplice congiunzione (sequenza) costante tra due fenomeni. Le conclusioni del 7 Saggio, che paiono, e a rigor di logica sono, distruttive di ogni efficienza causale, sono in contraddizione con le premesse stesse su cui Hume le stabilisce. Nella I parte del Saggio, egli vuol provare che tutte le idee che l'esperienza può

intrinseca (caratteri della causazione efficiente), oltre che nelle causazioni più familiari, che egli ha escluso dalla classe delle causazioni efficienti, non si trova quasi esclusivamente che nelle verità a priori o che Hume ritiene ancora tali, così è in questa classe di verità che egli colloca le causazioni efficienti (s'intende nella supposizione che esse potessero diventare oggetti di conoscenza).

(1) Nel 4 *Saggio*, 1 parte, chiama le cause dell'esperienza *pretese cause*.

darci della causalità si riducono a quella di una sequenza costante: ora in questa dimostrazione egli suppone sempre che vi ha tra le vere cause produttrici e i loro effetti un legame più intimo che non sia quello di una semplice sequenza costante (legame che il pensiero potrebbe scoprire a priori nelle cause stesse, se potesse contemplare le vere cause), quantunque esso sia inaccessibile all' esperienza. « È invano che noi giriamo i nostri sguardi sugli oggetti che ci circondano, per considerarne le operazioni; noi non siamo perciò più in grado di scoprire questo potere, questo legame necessario, questa qualità che unisce l' effetto alla causa, e rende l'una di queste cose il seguito infallibile dell'altra; noi vediamo ch'esse si seguono, ed è tutto ciò che vediamo. » « La scena dell'universo è soggetta a un cangiamento perpetuo; gli oggetti si seguono in una successione continua; ma il potere o la forza che anima la macchina intera, si cela ai nostri sguardi. » Questa tesi, che l' esperienza non c' istruisce mai del legame che rende inseparabili gli avvenimenti che si seguono; che il potere che realizza gli effetti, l' energia da cui essi procedono, non ci è mai manifestata; che in tutte le operazioni della natura, il modo in cui esse si compiono è incomprensibile e misterioso; Hume la dimostra, esaminando le azioni degli oggetti esteriori, quelle dell'anima sul corpo e dell'anima su se stessa, e si riassume così: « Non pare che alcuna operazione corporale in particolare possa farci concepire la forza agente delle cause, o il rapporto ch'esse hanno coi loro effetti. Tutto ciò che le nostre ricerche più profonde ci scoprono su questo punto, sono degli avvenimenti al seguito d' altri avvenimenti. La stessa difficoltà ritorna, quando contempliamo le operazioni dell'anima sul corpo: noi osserviamo il movimento al seguito della volizione; ma il legame che li unisce, o l'energia che l'anima spiega nella pro-

duzione dell'effetto, è ciò che non potremmo nè osservare nè comprendere. L'impero dell'anima sulle sue proprie facoltà o sulle sue idee non è concepibile. Così tutto sommato, la natura non ci offre un solo esempio di legame da cui potessimo prendere l'idea. Tutti gli avvenimenti sembrano essere scuciti e staccati gli uni dagli altri: essi si seguono, in verità, ma senza che osserviamo il minimo legame fra di loro: noi li vediamo, per dir così, in congiunzione, ma non mai in connessione». Ma tutto ciò è impossibile di metterlo d'accordo con la conclusione di tutto il Saggio: se noi non abbiamo altra idea della connessione tra la causa e l'effetto che quella di una sequenza costante tra due avvenimenti, e del legame mentale empirico fra questi avvenimenti che ci permette d'inferire l'uno dall'altro, Hume dovrebbe vedere anche in connessione gli avvenimenti che egli non vede che in congiunzione, perchè essi si seguono costantemente, e noi possiamo inferirli gli uni dagli altri: il potere che realizza gli effetti sarebbe manifesto tutte le volte che noi abbiamo costatato gli antecedenti a cui questi effetti seguono costantemente; sarebbe inutile d'immaginare, per ispiegare questi effetti, delle cause sconosciute o un potere secreto nelle cause conosciute; nè si saprebbe, infine, perchè Hume neghi alle cause dell'esperienza il carattere di cause veramente produttrici dei loro effetti, per la ragione che da queste cause noi non potremmo inferire questi effetti a priori, ma soltanto dopo le lezioni dell'esperienza. Vi hanno dunque in Hume due dottrine distinte sulla causalità, la dottrina psicologica sull'idea di causalità e la dottrina ontologica sulle cause: la prima è la teoria *empirista*, che riduce l'idea di causalità a quella di sequenza invariabile; la seconda è la teoria *metafisica*, che ammette delle cause, tra cui e gli effetti vi ha un legame più intimo che quello di una semplice sequenza invariabile.

Le due dottrine contraddicono l'una all'altra, ma Hume mantiene l'una e l'altra. E che egli non intende sacrificare la dottrina ontologica alla psicologica, si rileva anche dalle parole che seguono le proposizioni in cui egli stabilisce quest'ultima: «Vi ha un esempio più colpente della nostra ignoranza e della sorprendente debolezza dell'intendimento umano? Sicuramente se vi ha tra gli oggetti un rapporto di cui c'importa d'essere istruiti, è quello di causa e d'effetto . . . . . Tuttavia tale è l'imperfezione delle idee che ne abbiamo, che è impossibile di ben definire cosa è causa, senza imprestare questa definizione da qualche cosa di estraneo al soggetto. Gli oggetti similari sono sempre congiunti a degli oggetti similari; prima esperienza che ci serve a definire la causa: un oggetto talmente seguito da un altro oggetto, che tutti gli oggetti simili al primo siano seguiti da oggetti simili al secondo. La vista d'una causa conduce l'anima, per il suo passaggio abituale, all'idea dell'effetto; seconda esperienza che fornisce una seconda definizione: la causa è un oggetto talmente seguito da un altro oggetto, che la presenza del primo faccia sempre pensare al secondo. Queste definizioni sono prese tutte e due da circostanze estranee alla natura delle cause: è un inconveniente senza rimedio; non vi ha mezzo di pervenire a una definizione più esatta, e noi non potremmo determinare questa circostanza che lega le cause agli effetti. Non solo noi non abbiamo idea di questa connessione; noi non sappiamo nemmeno ciò che desideriamo di conoscere, quando ci sforziamo di concepirla.» Questa contraddizione del resto, questa perplessità, non deve sorprendere in uno scettico come Hume. Uno dei caratteri dello scetticismo — e segnatamente di quello di Hume — è l'opposizione tra le credenze naturali dell'uomo e i risultati della riflessione scientifica. Lo scettico non prende

partito nè per le une nè per gli altri, e nemmeno intende di conciliarli, quando vi ha contraddizione fra le une e gli altri: così, nella quistione del mondo esteriore, Hume ammette la credenza naturale che le cose materiali esistono per se stesse e sono indipendenti dai nostri sensi, e al tempo stesso la validità delle obbiezioni dei fenomenisti (o, come sono detti ordinariamente, seguaci di Berkeley) contro questa credenza. Così fa pure nelle quistione della causalità: egli ammette al tempo stesso la credenza naturale delle cause efficienti, e la vera teoria psicologica sull' idea di causalità, che tende alla distruzione di questa credenza.

Si potrebbe cercare di eliminare questa contraddizione di Hume, ammettendo che tutto ciò che egli dice delle forze secrete produttrici degli avvenimenti e di un legame tra le cause e gli effetti che è qualche cosa di più di una sequenza costante, sia, non il suo vero pensiero, ma una concessione che egli fa alle opinioni dominanti. Ma questo metodo d'interpretazione, che cercherebbe di eliminare le contraddizioni di Hume, arriverebbe a una radicale trasformazione della sua filosofia, in un senso affatto contrario al concetto tradizionale che se ne ha, e al senso letterale delle sue proposizioni, su cui questo concetto è fondato. Si avrebbe altrettanta ragione di vedere un semplice accomodamento alle opinioni dominanti, lontano dal vero pensiero dell'autore, nelle proposizioni di Hume implicanti l'ammissione di un mondo esteriore indipendente, quanta se ne avrebbe di vederlo in quelle implicanti l'ammissione di cause efficienti distinte dai semplici antecendenti costanti dei fenomeni. E se nella quistione del mondo esteriore, si fa di Hume, non uno scetttico, ma un *fenomenista*, alla maniera di Stuart-Mill e di Bain, non si dovrà, se si vorrà essere coerenti, cessare di considerare come scettica la filosofia di Hume in generale?

Questa è l'opinione a cui inclinerebbe Stuart-Mill (1); ma egli stesso confessa che sarebbe difficile di provarla d'una maniera decisiva. Io credo per me che si deve respingere come arbitraria ogn' interpretazione di un sistema filosofico, che presterebbe all'autore delle dottrine contrarie a quelle che egli esplicitamente professa.

Noi lasceremo dunque a Hume le sue contraddizioni, e ci terremo all' opinione tradizionale che lo considera come uno scettico. Ma quest'opinione deve essere riformata nella parte che riguarda i motivi o la genesi di questo scetticismo. I metafisici hanno visto nello scetticismo di Hume una conseguenza del suo empirismo (2): ma gli sviluppi più recenti dell'empirismo mostrano che non vi ha fra di esso e lo scetticismo una connessione naturale. Hume è uno scettico, non perchè egli è un empirista, ma perchè il suo empirismo si ferma a mezza via. Se, per esempio, egli è uno scettico nella quistione del mondo esteriore, è perchè non si risolve ad abbracciare la concezione rigorosamente empirista, il fenomenismo di Mill e di Bain, che risolve gli oggetti materiali in sensazioni e possibilità di sensazioni. Così ancora, se egli rende sospette tutte le conoscenze d'inferenza sul reale, non è perchè rigetti, come gli rimproverano i metafisici, le pretese verità a priori, ma perchè ammette i presupposti della filosofia apriorista. Per lui, come per i metafisici aprioristi, la vera conoscenza è una conoscenza a priori (3), ciò che, come sappiamo, è una conseguenza del principio che il legame

(1) V. *Filos. di Hamilton*, c. 28 (trad. franc. p. 611).

(2) V. fra gli altri Hegel *Introd. all'Enciel.*, § 39, e Rosmini *N. S. sull'orig. delle id.*, t. 1, sez. 4, cap. 3, art. 5.

(3) Le « vere scienze », le « scienze propriamente dette », sono le dimostrative, cioè le matematiche pure *(Saggio sulla filos. accad.*, verso la fine).

tra le cause efficienti e gli effetti deve essere conoscibile a priori. Di là il suo scetticismo sulle relazioni tra le cause e gli effetti dell' esperienza, e quindi su tutte le conoscenze d'inferenza sulle cose di fatto.

Questo scetticismo è contenuto principalmente nel Saggio intitolato *Dubbi scettici sulle operazioni dell' intendimento umano.* In questo Saggio e nel susseguente, *Soluzione scettiche dei dubbi precedenti,* Hume si propone di cercare quale sia il fondamento delle inferenze che facciamo sulle cose di fatto. Lo scopo diretto dell'autore è dunque di stabilire delle verità psicologiche: ma come lo indicano i titoli dei due Saggi, Hume vede nei risultati della sua ricerca dei motivi di scetticismo, sembrandogli che il presupposto ultimo, su cui egli trova che le inferenze sulle cose di fatto sono fondate, non ha buone ragioni che possano giustificarne l'ammissione.

La 1. parte del Saggio *Dubbi scettici* ecc. stabilisce che non vi ha alcun caso assegnabile in cui la conoscenza del rapporto che è tra la causa e l'effetto possa essere ottenuta a priori, e che tutte le leggi della natura sono conosciute per la sola esperienza. Ciò posto, Hume si domanda nella 2. parte: Qual è la base su cui si appoggiano le inferenze che noi tiriamo dall' esperienza? Perchè, dopo che noi abbiamo visto nel passato due fatti, che noi chiamiamo causa ed effetto, congiunti l'uno con l'altro, ci attendiamo ch'essi saranno ancora congiunti nell'avvenire, ed in tutti i casi, e inferiamo, dall'apparizione dell'uno, la presenza anche dell'altro?

Questa quistione, siccome Hume crede che le forze produttrici degli effetti, le cause *efficienti*, sono sconosciute, si traduce per lui in questi termini: Perchè avendo visto nel passato che degli oggetti, dotati di certe proprietà sensibili, hanno avuto la facoltà di produrre certi effetti, cioè che certe forze secrete sono state unite con certe proprietà sensibili, noi ci attendiamo, anche

per l'avvenire, che gli stessi oggetti o altri oggetti dotati delle stesse proprietà sensibili, avranno la facoltà di produrre gli stessi effetti, cioè che le stesse forze secrete saranno unite con le stesse proprietà sensibili? Non si vede alcun legame tra le qualità sensibili e queste forze secrete; « non si vede niente nè nel colore nè nella consistenza nè nelle altre qualità sensibili del pane, che abbiamo la minima affinità con le facoltà di nutrire e di conservare; se vi si vedesse qualche cosa di simile, si sarebbe in grado d'inferire queste facoltà secrete dalle qualità sensibili dalla loro prima apparizione, e senza ricorrere all' esperienza, ciò che è negato da tutti i filosofi e smentito dal fatto. » Donde concludiamo dunque che le qualità sensibili e le forze secrete devono essere costantemente e regolarmente congiunte insieme? Si risponderà che lo concludiamo da ciò che le abbiamo trovate congiunte insieme nell' esperienza passata: ma perchè concludiamo dal passato all'avvenire, da ciò che abbiamo sperimentato a ciò che non abbiamo sperimentato? Questa proposizione: io ho trovato sempre un tale oggetto seguito da un tale effetto, non è la stessa che questa: io prevedo che tutti gli altri oggetti che si rassomigliano per le loro apparenze (per le loro proprietà sensibili) si rassomiglieranno pure per i loro effetti (o per le loro facoltà secrete). Il legame fra le due proposizioni non è percepito per un'evidenza intuitiva. Si cercherebbe d'altronde vanamente una ragione che potesse provare questo presupposto ultimo di tutte le nostre inferenze sulle cose di fatto, cioè che l' avvenire sarà conforme al passato, ciò che non abbiamo sperimentato a ciò che abbiamo sperimentato. E per far vedere che non può esservi alcuna prova tale, Hume divide tutte le prove possibili in due generi: le dimostrative, e le induttive, ch' egli chiama con Locke ragionamenti probabili. Ora la dimostrazione non ha luogo

nel caso che noi consideriamo, perchè nell'opposto delle verità dimostrative vi ha ripugnanza, ma non ripugna in alcun modo nè che il corso della natura sia cangiato, nè che gli oggetti simili in apparenza (cioè per le loro proprietà sensibili) a quelli su cui abbiamo fatto delle esperienze, producano degli effetti differenti, e anche contrarii (cioè abbiano delle forze secrete differenti, e anche contrarie). Tolti gli argomenti dimostrativi, non restano che gli argomenti induttivi o probabili; ma voler provare il principio che l'avvenire sarà conforme al passato, il non sperimentato allo sperimentato, per degli argomenti probabili o induttivi, sarebbe commettere un circolo vizioso, perchè tutti questi argomenti presuppongono questo principio.

Hume ha dunque stabilito questa verità psicologica e logica, che tutte le nostre conoscenze sulle cose di fatto derivano dall'esperienza; che il fondamento ultimo delle nostre inferenze sulle cose di fatto, il principio della uniformità del corso della natura, è una verità induttiva; che questa induzione, per cui dalla uniformità nel passato (o più generalmente nel già sperimentato) concludiamo all' uniformità nell' avvenire (o più generalmente nel non ancora sperimentato), essendo il fondamento ultimo su cui si appoggiano tutte le nostre inferenze, non ha un fondamento ulteriore su cui essa stessa si appoggia. Sin qui Hume non è che uno dei più luminosi interpreti della filosofia dell' esperienza — e non potrebbe vedersi nella sua teoria che un solo difetto, cioè che egli non ha compreso che le inferenze delle scienze dimostrative, vale a dire delle matematiche, sono anch'esse empiriche, cioè induttive — : ma Hume crede inoltre che i risultati a cui egli è pervenuto sulla base ultima delle nostre operazioni intellettuali, riguardanti le inferenze sulle cose di fatto, siano propri a spargere il dubbio e il sospetto sulla validità di queste ope-

razioni. Così egli dice: « L' esperienza del passato non deponendo che rapporto a questi oggetti dederminati e a questo tempo preciso di cui essa ha potuto giudicare, di qual dritto si può trasportarla ad altri tempi, e ad altri oggetti, di cui la rassomiglianza coi precendenti potrebbe, a tutto prendere, non essere che apparente (la rassomiglianza nelle forze secrete potendo non corrispondere alla rassomiglianza nelle proprietà sensibili)? È questo il gran punto sul quale insisto. Il pane che io mangiava, è qualche tempo, mi nutriva: ciò torna a dire che un corpo dotato di tali qualità sensibili era allora provvisto di tali o tali virtù secrete; ma ne segue che altro pane deve nutrirmi pure in altro tempo, o che le stesse virtù devono sempre trovarsi con qualità simili? Non vi ha qui un'ombra di necessità. Almeno non si può impedirsi di convenire che questa conseguenza, questo seguito di pensieri, questa induzione, sono delle cose in cui non vediamo chiaro ». E ancora: « Dacchè vi ha il minimo sospetto che la natura può cangiare il suo corso, il passato cessa d'essere una regola per l'avvenire; l'esperienza perde ogni uso, e non può far nascere alcuna conclusione. Così è impossibile ch'essa provi questa rassomiglianza dell'avvenire al passato; poichè essa non potrebbe impiegare prova che non la supponga anticipatamente. Io voglio che il corso della natura sia stato regolare sin qui: bisognerà sempre un nuovo argomento per dimostrare che continuerà ad esserlo. Invano voi pretendete avere studiato la natura dei corpi nel libro dell'esperienza: la loro natura nascosta, e per conseguenza la loro influenza e i loro effetti, potrebbero aver cangiato, senza che si fosse fatto alcun cangiamento nelle loro qualità sensibili: ciò accade qualche volta, e in alcuni oggetti; perchè non potrebbe accadere in ogni tempo, ed in tutti gli oggetti? Quale logica, qual seguito di ragionamenti, vi mette in sicu-

rezza contro questa supposizione? » Oltre che da questi luoghi, lo scetticismo di Hume intorno alle inferenze sulle cose di fatto si rileva principalmente dal cominciamento della II parte del Saggio *Dubbi scettici*, dal cominciamento del Saggio susseguente, e, più chiaramente ancora, dalla parte del *Saggio sulla filosofia accademica* che si riferisce alla quistione.

Come abbiamo visto, le ragioni su cui questo scetticismo è fondato, sono: che le relazioni tra le cause e gli effetti non si conoscono *a priori*, e, che l'uniformità del corso della natura non potrebbe essere *dimostrata*. Tutto ciò che Hume dice sull' impossibilità di provare questa uniformità si riduce a dire che essa non può essere provata dimostrativamente; induttivamente, essa è provata. Tutte le induzioni particolari implicano, come ben dice Hume, questa induzione generale; e oltre l'induzione, non vi ha altra prova che la dimostrazione: sicchè cercare, com'egli fa, una prova che possa giustificare tutte le induzioni, tanto le particolari, quanto la generale, è cercare una prova che non sia induttiva, per ciò necessariamente una prova dimostrativa; e concludere che la prova cercata non esiste, è concludere semplicemente che ciò, di cui si è cercata la prova, non può essere dimostrato. La conclusione scettica di Hume dunque suppone questa premessa non provata, ma ammessa come evidente per se stessa, che, per avere la certezza sarebbe necessario o che la connessione tra le cause e gli effetti si conoscesse a priori (1) o almeno che la conformità dell'avvenire al passato,

(1) Si deve notare che Hume si domanda: Con qual dritto ammettiamo che le stesse proprietà sensibili saranno sempre congiunte con le stesse forze secrete? ma non si domanda: Con qual dritto ammettiamo inoltre che le stesse forze secrete produrranno sempre gli stessi effetti? Eppure se vi hanno negli agenti fisici delle forze iperfisiche da cui dipendono i loro effetti,

del non sperimentato allo sperimentato, potesse essere *dimostrata*. Questa premessa sarebbe impossibile a Hume di provarla — e a noi di confutarla, ma abbiamo il dritto di respingerla in virtù del postulato necessariamente implicato in ogni atto dell'intelligenza, che la conoscenza non è un'illusione, che si deve aver fede nel valore reale delle nostre facoltà conosciute — : essa è il risultato del *sofisma a priori* della metafisica apriorista.

Per Hume, come per i metafisici aprioristi, la conoscenza adequata e la certezza non si otterrebbe che per l' assimilazione della *forma* delle conoscenze delle connessioni dei fenomeni in generale alla *forma* delle conoscenze delle connessioni più familiari. Quest'assimilazione non sarebbe possibile che in tre ipotesi: 1. Che noi conoscessimo le cause *efficienti* dei fenomeni, tra cui e i loro effetti noi vedremmo una connessione a priori. Sarebbe la conoscenza *assoluta*, che ci darebbe al tempo stesso la *spiegazione* completa e la completa certezza. La prima parte del Saggio, nella quale l'autore, dopo aver mostrato l'impossibilità di scoprire a priori il rapporto tra le cause e gli effetti, ne deduce che le cause *efficienti* sono inconoscibili, ha per oggetto di respingere questa 1ª ipotesi. 2. Che noi conoscessimo a priori la coesistenza di tali qualità sensibili e tali forze secrete (di tali cause *fisiche* e tali cause *efficienti*); in altri termini, che noi co-

con lo stesso dritto con cui Hume dubita della coesistenza uniforme tra proprietà sensibili simili negli agenti fisici e forze secrete simili, potrebbe anche dubitarsi della relazione uniforme tra forze secrete simili ed effetti simili. Ma Hume trova indubitabile che le stesse forze secrete produrranno gli stessi effetti, perchè egli suppone che la relazione tra queste forze e i loro effetti sarebbe conosciuta a priori, purchè conoscessimo queste forze; e il suo dubbio non si estende che alle relazioni tra le cause e gli effetti tra cui non vi ha che una connessione empirica.

necessimo a priori che tali cause fisiche sono capaci di produrre tali effetti, ma senza conoscere il meccanismo per cui li producono, cioè le cause efficienti. La conoscenza allora non sarebbe assoluta come nella 1ª ipotesi: l'assimilazione al *tipo* sarebbe meno completa; ma essa sarebbe ancora tanta da aversi, non solo la certezza, ma ancora in certo modo una spiegazione dei fenomeni. Quest'ipotesi è respinta nella 2ª parte del Saggio. 3ª Che si potesse almeno *dimostrare* che il corso della natura è uniforme, che l'avvenire somiglierà al passato, il non sperimentato allo sperimentato. In quest'ipotesi, non avremmo più una *spiegazione* dei fenomeni; l'assimilazione al *tipo* non raggiungerebbe che lo scopo di elevare il grado di evidenza delle conoscenze sperimentali, che da induttive diverrebbero dimostrate (l'evidenza delle verità dimostrate somiglia più all'evidenza *tipo*, che è intuitiva, che quella delle verità induttive) — Rigettando queste tre ipotesi, Hume mostra l'impossibilità dell'assimilazione cercata, e quindi l'incertezza della conoscenza.

Da ciò che è stato detto di Loche e di Hume, abbiamo il dritto d'inferire che una delle sorgenti dello scetticismo — questo fenomeno dello spirito umano non meno naturale e costante della metafisica, ch'esso accompagna come il rovescio accompagna il dritto — è questa tendenza del nostro spirito, su cui è fondata la metafisica apriorista, per cui egli si sforza di assimilare la forma delle conoscenze delle connessioni dei fenomeni in generale, alla forma delle conoscenze delle connessioni più familiari. Questa tendenza ha per risultato di proporsi (quantunque d'una maniera più o meno incosciente) l'evidenza di queste ultime conoscenze come tipo unico a cui la certezza di tutte le conoscenze deve essere misurata. Una delle sorgenti dello scetticismo è il sentimento dell'impotenza dello spirito a realizzare l'assimilazione cercata, della disparità tra la conoscenza e l'evidenza a cui si perviene e la conoscenza e l'evidenza a cui si aspira. È verisimile che non vi sarebbe pessimismo, se l'uomo non nascesse assurdamente ottimista: il pessimismo risulta dalla delusione di questa tendenza all'ottimismo innata al nostro spirito. Io non dirò che lo scetticismo risulta parimenti dalla delusione di questa tendenza naturale, se non innata, al nostro spirito, a cercare un'evidenza superiore a quella a cui può pervenire: il parallelismo non sarebbe esatto, perchè, se questo è uno dei motivi dello scetticismo, non è il motivo unico. Gli altri motivi li incontreremo nelle parti seguenti di questo Saggio, poichè, come vedremo, le sorgenti da cui deriva lo scetticismo sono, al fondo, le stesse sorgenti da cui deriva la metafisica.

§ 11. *Kant* ha fondato tutto l'edifizio della sua Critica sul principio che l'esperienza non può dare origine a proposizioni necessarie e rigorosamente universali (1). Questo principio — comune per altro a quasi tutti i psicologi che non ammettono la teoria dell'esperienza — è, nella parte che nega l'universalità rigorosa di qualsiasi proposione a posteriori, un prodotto della metafisica apriorista, derivante dalla stessa sorgente da cui lo scetticismo di Locke e di Hume sulle conoscenze generali di origine empirica, con cui esso ha l'analogia più evidente.

È per una conseguenza di questo principio che Kant esige che la conoscenza filosofica, la quale deve stabilire i fondamenti e i primi principii di tutte le conoscenze, sia una conoscenza a priori, e che egli dà perciò come tale la Critica della ragion pura e tutte le altre parti della sua propria filosofia (2). Questa preten-

(1) *Crit. della rag. pura* Introd. n. II.

(2) *Crit. della rag. pura,* Metodologia c. 3. Per ciò che ri-

sione di Kant, che la sua filosofia è un sistema di conoscenze a priori, è, senza dubbio, infondata; il punto di partenza della Critica sono delle osservazioni sui giudizi, sui concetti, sulle intuizioni, ecc., cioè dei fatti dell'esperienza interna, e dei fatti generali, la cui generalizzazione non può essere che un processo d'induzione. Ciò basta a provare che il metodo che Kant ha effettivamente seguito non è quel metodo interamente a priori ch'egli ha preteso di seguire; ma per confessare che i risultati a cui egli perveniva avevano per fondamento l'esperienza e l'induzione, Kant avrebbe dovuto o rinunziare alla certezza apodittica ch'egli reclamava per essi, o rinunziare al principio che l'esperienza non può dare delle conoscenze generali rigorose,

Dei due scopi della metafisica apriorista, il primario che è d'introdurre tra i fatti dei legami *razionali* e necessari, e il secondario che è di elevare il grado di certezza delle conoscenze, Kant non può avere di mira che quest'ultimo, quando egli reclama per la sua filosofia la qualità di scienza a priori: noi non potremmo attribuirgli anche il primo, se non nel caso che egli si proponesse, ciò che non fa, di costruire, a priori, senza niente ammettere come *dato*, le leggi del soggetto conoscente, e, in generale, le leggi dei fatti che formano l'oggetto delle sue ricerche filosofiche, come poi fecero i suoi successori a cominciare da Fichte. Tuttavia vi ha una parte dell'opera filosofica di Kant, in cui è evidente anche lo scopo primario della metafisica apriorista: sono gli *Elementi metafisici della scienza della natura*. Questi contengono una fisica *pura*, una teoria della materia e del movimento realmente a priori, in cui non si accetta dall'esperienza che il concetto della

guarda la Critica della ragione pura. v. anche Prefaz. alla 1 ediz. verso la metà, e Prefaz. alla 2 ediz. verso la fine.

materia, come una estensione mobile ed impenetrabile: Kant vi segue il metodo geometrico, procedendo per assiomi, definizioni e teoremi con la loro dimostrazione, e vi deduce a priori, oltre la sua teoria personale sulla costituzione della materia, il principio della conservazione della massa, il principio d'inerzia e le altre leggi del movimento, e sinanche la legge newtoniana dell'attrazione.

§ 12. *Fichte*, *Schelling*, *Hegel*. Tutti sanno che questi filosofi rappresentano il periodo, per dir così, acuto della speculazione a priori. Bisogna però guardarsi — e la stessa osservazione conviene su per giù per tutti i metafisici aprioristi — dal malinteso di credere che questi filosofi fossero tanto assurdi da ritenere che per ottenere la scienza essi potessero dispensarsi di consultare i fatti, e bastasse di contemplare i propri pensieri. Non si tratta, dice Schelling, di passarsi dell'esperienza, e di costruire la natura con semplici idee; perchè noi non sappiamo niente che per l'esperienza; ma si tratta di trasformare le conoscenze sperimentali in un sapere a priori, dandosi la coscienza della loro necessità razionale (1). Lo stesso press'a poco dice Hegel: La filosofia ha per punto di partenza l'esperienza, e il suo contenuto non è che quello delle scienze sperimentali; ma al contenuto di queste scienze essa dà la forma che le è propria, cioè la forma di conoscenza necessaria ed a priori (2).

Su questi filosofi saremo brevi: noi supporremo le loro dottrine conosciute — i pochi cenni che noi potremmo darne sarebbero inintelligibili per quelli che già non le conoscessero — e ci limiteremo a indicare il loro rapporto con la sofistica naturale del nostro spirito. Ciò stesso, nel presente capitolo, non possiamo farlo che

(1) *Introduz. alla filos. della natura.*

(2) *Introduz. all'encielop.* § 12.

d'una maniera incompleta, e anticipando sul seguente; la suddivisione della metafisica apriorista, di cui queste dottrine fanno parte, appartenendo propriamente all'argomento di quest'altro capitolo.

La prima osservazione che ci si presenta su questi sistemi è il legame intimo tra la spiegazione idealista e il metodo a priori. Kant avea dato il suo idealismo per una risposta alla quistione: Com'è possibile la conoscenza a priori? Questa conoscenza è possibile, rispondeva Kant, perchè è il pensiero che dà le leggi alle cose. I limiti della conoscenza a priori erano dunque, secondo Kant, i limiti della parte che ha il pensiero nella formazione del mondo dei fenomeni; e l'opposizione tra l'a priori e l'empirico corrispondeva all'opposizione tra il soggetto e l'oggetto, tra la forma, ingenita al soggetto, e la materia, data dal di fuori. Nell'idealismo post-kantiano, caduto il dualismo del soggetto e l'oggetto, della forma e la materia, cadeva al tempo stesso la separazione dei due dominî della conoscenza empirica e dell'apriori; il dominio della prima era assorbito in quello della seconda, come l'oggetto era assorbito nel soggetto. Tutte le leggi del mondo reale noi possiamo leggerle, dice Fichte, nel nostro proprio pensiero; la natura non ha mistero sì oscuro, piega sì nascosta, che non ci sia dato di penetrarvi, perchè le sue leggi le sono imposte dal nostro pensiero (1) D'altra parte, il carattere particolare dell'idealismo post-kantiano è ch'esso fa dell'attività logica del pensiero (nel senso che abbiamo spiegato nel cap. 2.), la forza produttice di tutte le cose: donde segue che spiegare le cose, descrivere il meccanismo della loro produzione, è costruirle a priori. Così l'idealismo e l'a-

(1) *Destinaz. dell'uomo.* trad. franc. di Barchou de Penhoen, 2 ediz. p. 194 e 238.

priorismo sono, in questi sistemi, alternativamente principio e conseguenza l'uno dell'altro; perchè, come il loro idealismo importa una costruzione a priori delle cose, così la possibilità di una assoluta conoscenza a priori delle cose importa, conformemente alla spiegazione di Kant dei giudizi sintetici a priori, un idealismo egualmente assoluto. Se ora ci si domanda se, volendo spiegare la formazione dei sistemi, bisogna derivare il loro idealismo dal loro apriorismo, o piuttosto il loro apriorismo dal loro idealismo, risponderemo che non bisogna fare nè l'una nè l'altra cosa. Tanto l'idealismo, quanto l'apriorismo, hanno per questi filosofi un valore ciascuno per se stesso, e non come semplice conseguenza di un principio prestabilito: ciò che basta a provarlo è la possibilità di derivare direttamente tanto l'uno quanto l'altro dalle sorgenti generali dei concetti metafisici.

Ciò che caratterizza la filosofia tedesca, dominante da Fichte ad Hegel, è, come disse Cousin, con l'approvazione dello stesso Schelling, che essa aspira a riprodurre nelle sue concezioni l'ordine stesso delle cose (1); in altri termini che, per questi filosofi, come per Spinoza, l'ordine e la connessione delle idee sono identici all'ordine e la connessione delle cose. Per definire questa filosofia, alla nota generica della metafisica apriorista, che è la produzione della conoscenza per un metodo puramente deduttivo, bisogna aggiungere questa nota differenziale specifica, che lo sviluppo della dimostrazione corrisponde allo sviluppo stesso dell'essere, che la filiazione logica delle conoscenze rappresenta la filiazione reale delle cose stesse, che il movimento o il progresso del pensiero, per cui si produce la conoscenza, è la riproduzione del movimento o del progresso delle cose per cui queste vengono prodotte. Questo metodo è espresso assai bene dalla parola *co-*

(1) V. Schelling, *Giud. sulla filos. di Cousin.* I. Metodo.

struzione: dimostrare una cosa è *costruirla*, far vedere il modo in cui essa è prodotta, perchè il principio che serve a dimostrarla, il *principium cognoscendi*, è al tempo stesso il principio di cui essa deriva, ciò che la fa essere, il *principium essendi*. Il rapporto logico tra principio e conseguenza è identico al rapporto ontologico tra producente e prodotto, e possiamo dire, tra causa ed effetto, purchè ciò s'intenda con la riserva che tra le cause ed effetti, di cui si tratta, non vi ha una successione cronologica, ma soltanto logica. Considerando dunque i termini della serie logica che, per questi filosofi, costituisce il sistema della conoscenza e al tempo stesso dell' essere, come essenti fra di loro nel rapporto di cause e di effetti—ciò che, con la riserva suddetta, abbiamo il dritto di fare, perchè essi riguardano evidentemente i termini logicamente posteriori come *prodotti* dai termini logicamente anteriori—noi possiamo affermare che questa metafisica, come ogni metafisica apriorista, suppone il principio che la connessione tra la causa (efficiente) e l'effetto è una connessione razionale e necessaria, che la ragiore può scoprire a priori per il semplice paragone delle idee. Non trovando tra le idee altra connessione a priori, da poter servire alla formazione di un sistema, che la connessione tra il principio e la conseguenza nella deduzione, questi filosofi identificano questa connessione con quella tra la causa e l'effetto: ma perciò essi devono cercare il vero incatenamento causale, quello che può soddisfare il bisogno che ha lo spirito di conoscere le cause *efficienti,* non nella serie fenomenale delle cause e degli effetti propriamente detti, ma in una serie ideale, in cui, tra ciò che produce e ciò che è prodotto, la successione sia non cronologica (non essendovi alcuna successione tale tra il principio e la conseguenza *obbiettivamente* considerati), ma semplicemente logica. È ciò che noi chiariremo nel capitolo seguente.

§ 13. Per mostrare quanto si estenda l' influenza del sofisma a priori della metafisica apriorista — ciò che è uno degli scopi di questa escursione storica — le dottrine di una filosofia più modesta non hanno per noi meno importanza, che gli audaci sistemi dell'idealismo tedesco. *Reid* ammette anch' egli che una conoscenza adequata delle leggi delle cose sarebbe una conoscenza a priori: se noi non possiamo averne che una conoscenza empirica, è perchè l' essenza delle cose è inaccessibile alle nostre facoltà. « Vi ha degli esseri creati che conoscono l'essenza delle cose, in modo da poter dedurne i loro attributi e la loro costituzione, ovvero questa conoscenza è la prerogativa esclusiva dell'essere onnipotente che le ha fatte? Noi l' ignoriamo, ma ciò che è certo è ch'essa oltrepassa la portata delle facoltà umane. Noi concepiamo l'essenza di un triangolo, e da questa essenza possiamo dedurre le sue proprietà: ma essa non è che un universale, e poteva essere concepita dalla mente umana, benchè nessun triangolo individuale fosse mai esistito. È solamente, come la chiama Locke, un'essenza nominale, espressa da una definizione. Ma ogni cosa che esiste ha una essenza reale, che è superiore alla nostra comprensione, e perciò noi non possiamo dedurre le sue proprietà e gli attributi della sua natura, come facciamo rispetto al triangolo » (1). Non bisogna dimenticare che gli attributi delle sostanze consistono sovratutto, come diceva Locke, nelle loro potenze attive e passive.

Noi troviamo pure in Reid l' altro principio della metafisica apriorista, che la certezza assoluta non appartiene, tra le conoscenze generali, che a quelle che sono indipendenti dall' esperienza. Egli distingue due specie di evidenza: l' evidenza dimostrativa e la pro-

(1) *Saggi sulle fac. intellett.*, Saggio V c. 2.

babile. La vera scienza è la dimostrativa: essa non volge che sulle idee astratte, che si concepiscono astrazion fatta dell' esistenza delle cose (quali le idee dei numeri e delle figure). I legami e le opposizioni tra queste idee, le loro convenienze e disconvenienze, sono immutabili, e costituiscono delle verità necessarie, e che si ha avuto ragione di chiamare eterne (1). Ma le verità che non risultano dalla percezione della convenienza o disconvenienza delle idee, sono contingenti: esse sono soggette a limitazioni e restrizioni, perchè dall' esperienza non possono risultare delle verità di una universalità illimitata. L'evidenza delle verità contigenti non è che probabile: p. e. l' evidenza che le leggi della natura non hanno eccezione, e che esse saranno nell' avvenire le stesse che sono state nel passato, non è dimostrativa, ma semplicemente probabile. Tutte le verità concernenti l' esistente sono contingenti: solo l'esistenza di Dio è una verità necessaria, cioè suscettibile di essere dimostrata (noi non abbiamo bisogno d'indicare il motivo di quest'eccezione) (2).

Stewart afferma esplicitamente il principio cardinale della metafisica apriorista, cioè che il proprio del legame tra la causa *efficiente* e l'effetto è di essere *necessario* e conoscibile a priori (questi due caratteri, si sa, si riducono ad un solo, perchè la necessità di un rapporto non può significare altra cosa che il sentimento di necessità accompagnante l' idea di questo rapporto, e

(1) Questo fatto, che i metafisici non accordano il titolo di *eterne* che alle verità necessarie ed a priori o pretese tali, basterebbe ad indicare l'universalità, presso i metafisici, del pregiudizio che l'esperienza non può dare delle verità generali di una certezza assoluta.

(2) V. *Saggi sulle fac. intellett.*, Saggio 6 c. 3. c. 5, c. 6 (Sesto. 2), Saggio 7 c. 3, ecc.

questo sentimento non accompagna che le verità a priori o pretese tali). Egli definisce la causa efficiente: una cosa che si suppone *necessariamente* legata con l'effetto; e per appoggiare la proposizione che nelle ricerche fisiche non si ha mai in vista di scoprire «i legami necessari o le cause efficienti dei fenomeni,» cita dei luoghi di parecchi autori (Barrow, Locke, Hobbes, Bacone), i quali in realtà non dicono altro se non che il rapporto tra le cause e gli effetti è conosciuto per l'esperienza, e non mai a priori, supponendo così, come una cosa evidente per tutti, che il rapporto tra la causa efficiente e l' effetto deve essere conoscibile a priori. È ciò del resto ch' egli dichiara in seguito esplicitamente con queste parole: «In effetto, se noi potessimo in alcun caso vedere la maniera in cui la causa (efficiente) produce il suo effetto, noi saremmo in grado per ciò stesso di dedurre l' effetto dalla sua causa ragionando a priori» (1).

Galluppi ritiene anch'egli (e in ciò non fa che aderire all'opinione quasi universale dei metafisici) che la conoscenza della *essenza* delle cose trasformerebbe la conoscenza delle loro proprietà da empirica in a priori. Così dice: «Una scienza pura, cioè interamente a priori, dell' anima è impossibile, perchè supporrebbe la conoscenza dell'essenza dell' anima, conoscenza di cui siam privi. Viceversa noi siam sicuri che ignoriamo l'essenza dell' anima, perchè siamo nell' impossibilità di stabilire sull' anima alcuna proposizione indipendente dall' esperienza» (2). Inoltre egli riguarda l' idea della scienza, quale l' aveva concepita Cartesio, come l' ideale della conoscenza perfetta. «L'oggetto della filosofia è di spie-

(1) V. *Elem. della filos. dello spir. um.*, v. 1 c. 1 sez. 2 e nota C.

(2) *Saggio filos.*, t. 5 par. 47.

gare l' esistenze, l' esistenze spiegabili sono l' esistenze condizionali. Queste non possono spiegarsi senza l' esistenza assoluta. Nell' idea di un condizionale io non trovo l' esistenza: il giudizio che pronunzia sull' esistenza di un condizionale è dunque un giudizio sintetico, e per ciò sperimentale . . . . Ponendo l' assoluto, io pongo l' esistenza, e con questa prima esistenza spiego l'esistenze condizionali. Ma io non conosco l'essenza dell'assoluto; non posso perciò conoscere a priori l'esistenza dell'assoluto; e il mio giudizio, che pronunzia sull'esistenza dell'assoluto, è pure sintetico: per essere analitico (cioè a priori), io dovrei conoscere l' essenza divina. L' esistenza in generale è, in conseguenza, un dato per me, ed io la conosco a posteriori, non già a priori. Se potessi partire dall' assoluto, e far derivare da esso a priori tutte l' esistenze condizionali, io comprenderei interamente la natura, e la mia scienza sarebbe perfetta . . . . . Noi non giungiamo all' assoluto, se non partendo dal condizionale, e siamo nell' impotenza di vedere gli effetti nella loro causa prima; per tale ignoranza non possiamo comprendere e spiegare perfettamente la natura . . . . . Il geometra possiede una scienza esatta, perchè il suo metodo è interamente a priori: i suoi giudizi son tutti analitici, perchè egli conosce adequatamente l' essenze degli oggetti su di cui ragiona . . . . . Il metodo del filosofo non può essere affatto lo stesso di quello del geometro; il primo non può pronunziare i suoi giudizi sull' esistenza delle cose, se non vi è condotto o immediatamente o mediatamente dall' esperienza; e in conseguenza noi non possiamo conoscere alcuna esistenza a priori, come avverrebbe nel caso ci fosse possibile di dedurre l' esistenze condizionali dall' esistenza assoluta» (1).

(1) *Saggio filos.*, t. 5 par. 99.

Rosmini è nei sistemi degl' idealisti tedeschi (posteriori a Kant) che vede idoleggiato l' ideale della scienza assoluta. «Noi conosciamo, egli dice, imperfettamente le essenze delle cose, essenze che costituiscono l' oggetto delle nostre intuizioni; onde accade che non tutto quello che troviamo poi nelle realità sensibili, e che appartiene alla cognizione di predicazione (1), si riscontri nell'essenza, sì che una parte di quest'ultima cognizione ci rimane priva di ragione, giacchè ogni ragione sta nell' essenze . . . . . Se un primo intelletto è la causa totale di tutti gli enti finiti, quel primo intelletto dee avere in sè il loro essere intelligibile, ossia la loro essenza non imperfetta e vôta come quella dell' intendimento umano, ma adequata e reale anch' essa . . . . . Chi potesse vedere queste essenze delle cose, quali sono in Dio, conoscerebbe pienamente il mondo, senz'aver bisogno d'alcuna esperienza esteriore e d'organica sensitività; il che è quanto dire lo conoscerebbe, tutto quanto egli è, a priori; la qual cognizione e costruzione del mondo reale a priori è il fastigio della sapienza, a cui tende senza posa la mente. Ma la mente umana, per la imperfezione, come dicevamo, con cui conosce le essenze, l'essere intelligibile del mondo, prende vie diverse. Ella si propone il problema, e fin qui nulla in lei v'ha di reprensibile. Ma il filosofo, prima di sapere se e come sia da lui solubile, facilmente ammette il pregiudizio, che sia solubile, e solubile direttamente: pregiudizio certamente antifilosofico come tutti gli altri pregiudizi, pur tale che dà un grande titillamento al suo orgoglio. Mettendosi dunque al lavoro per trovare una soluzione diretta, egli, privo dei materiali a ciò necessari, supplisce coll' immaginazione; e così nacquero quei sistemi a priori

(1) Cfr. *Teos.* Il probl. dell'ontolog., c. 4.

che comparvero in Germania, tanto allettevoli per la sola forma speculativa; chè anche la sola forma a priori alletta, benchè imbottita d'immagini di nessun valore, perchè rende una cotal traccia di quella sapienza a priori che è propria della Mente suprema» (1).

Mamiani dice: «Tutti i giudizi percettivi e sperimentali vestono la forma sintetica, per la ragione generalissima che l'intimo essere delle sostanze ci è nascosto e si può pensare che rimarrà sempre tale» (2). La conoscenza *dell' intimo essere* delle sostanze convertirebbe dunque i giudizi attualmente sperimentali e sintetici che noi possiamo fare sulle loro proprietà, in giudizi analitici o a priori (secondo Mamiani, come secondo Galluppi, tutti i giudizi a priori sono analitici) (3).

§. 14. Infine, noi dobbiamo segnalare la presenza del principio della metafisica apriorista in alcuni di questi filosofi contemporanei a cui ordinariamente si estende la designazione alquanto vaga di *positivisti*: basteranno i due seguenti, nei quali esso si mostra con gli sviluppi più estesi.

(1) *Teosofia*. lib. 3. sez. 6 c. 4 art. 7.

(2) *Compendio e sintesi della propria Filosofia*, par. XVI.

(3) L. Ferri. (*Saggio sulla storia della filos. in Italia al sec. 19*, t. 1 pag. 405 e altrove) attribuisce a Gioberti la dottrina che tutti i giudizi sintetici, tanto quelli a priori quanto quelli a posteriori, sono tali, perchè l'essenza intima degli esseri, da cui derivano i loro attributi, è impenetrabile: se la conoscessimo, noi potremmo dedurne per analisi questi attributi, e tutti i giudizi sarebbero analitici. Gioberti, per quel che si sappia, non ha mai esplicitamente formulato questa dottrina: ma essa potrebbe forse inferirsi da certe proposizioni di questo filosofo, sovratutto da ciò che egli dice nell'*Introd. allo st. della filosof.*, c. 4, sulla deducibilità dei concetti *assoluti* e *relativi* dall'essenza dell'*Ente* e dell'*esistente* e sui giudizi sintetici a priori *assoluti*. (Milano 1850, t. 1 pag. 307-312).

Taine. La sua idea della scienza è la stessa al fondo che quella di Schellinge e di Hegel (meno l'idealismo) (1). Egli definisce la causa: «un fatto da cui si può dedurre la natura, i rapporti e i cangiamenti degli altri» (2). Ma questi fatti, che egli chiama cause, sono dei fatti *generali* (riguardati come individuali), delle nozioni astratte realizzate; e il rapporto tra la causa e l'effetto si converte nel rapporto tra il principio e la conseguenza. Il legame invincibile delle cose, la forza attiva con cui ci figuriamo la natura, non è che la necessità logica che lega il principio alla conseguenza; e l'assioma di causalità significa che la conseguenza suppone il principio, e che ogni qualità e ogni esistenza ha la sua ragione in qualche termine anteriore (logicamente) e superiore (cioè più astratto) da cui può essere dedotta (3). Noi ritorneremo sulla dottrina del Taine nel capitolo seguente: per ora aggiungeremo che secondo lui l'universalità illimitata non può mai trovarsi nelle conoscenze sperimentali, ma solamente in quelle a priori (4).

Spencer. La filosofia di Spencer è, come quella di Cartesio, una spiegazione meccanica dei fenomeni con la pretensione di stabilire a priori i principii di questa spiegazione. La scienza deve essere, egli dice, «un aggregato organizzato di deduzioni dirette e indirette tirate dalla persistenza della forza» (5): la conoscenza filosofica è il *sapere completamente unificato*, e la unificazione del sapere è compiuta, quando, dopo aver fuse

(1) V. L'*Intellig. cap. ult.* in fine e *Stor. della letterat. ingl.*, t. 4 c. 5 § II, VIII e c. 4 § II, III.

(2) *I filos. class. cap. ult.*

(3) *Stor. della letterat. ingl.*, t. 4 c. 5 § II, VII.

(4) V. L'*Intellig.*, parte 2. l. 4 c. 2 § II, VIII, *ibid.* I-II, ecc.

(5) *Pr. princ.*, par. 193.

gradatamente le generalizzazioni più ristrette della scienza in generalizzazioni di più in più larghe, le più larghe di tutte vengono dedotte da una verità ultima, che è il principio della persistenza della forza (1). In quanto a questo principio, esso non è un risultato dell'induzione, ma un dato a priori della coscienza, un'intuizione della ragione; e noi dobbiamo ammetterlo, non perchè esso sia provato dall'esperienza, ma perchè la sua negativa è inconcepibile: in effetto concepire che la forza non sia persistente, che la sua quantità totale diminuisca o aumenti, sarebbe concepire che qualche cosa divenga niente e niente divenga qualche cosa, ciò che è impossibile (2). Per la loro derivazione da una verità primitiva necessaria ed a priori, le generalità della scienza sono anch' esse delle verità necessarie ed a priori, e la filosofia è una sintesi razionale, una costruzione dei fenomeni. Conformemente a questa teoria della conoscenza, Spencer deduce dalla persistenza della forza, oltre alle leggi del movimento (3) e al principio della trasformazione ed equivalenza delle forze (4), la indistruttibilità della materia (5), l'uniformità del corso della natura (persistenza delle relazioni tra le forze) (6), il principio che il movimento è sempre ritmico (7), quello che esse segue sempre la linea della più grande trazione o della minore resistenza o la ri-

(1) *Pr. princ.*, par. 37. Cfr. par. 192.

(2) *Pr. princ.*, par. 59-62. Cfr. par. 53. par. 56. par. 64. par. 73.

(3) V. *Pr. princ.* § 56, 57. 81 e *Saggi di mor., di sc. e d'estet. Obbiez. ai primi princ. e risp. 8. e Conclusione.*

(4) *Pr. princ.*, § 73.

(5) *Pr. princ.*, § 53-54.

(6) *Pr. princ.*, § 63-65.

(7) *Pr. princ.*, § 88.

sultante delle due (1); infine, le leggi che, secondo lui, necessitano *l'evoluzione* (l'instabilità dell'omogene o (2), la moltiplicazione degli effetti (3), la segregazione (4), e quindi anche l' evoluzione stessa (5), *l'equilibrio*, suo termine inevitabile (6), e la *dissoluzione* dopo l' equilibrio (7). La presenza nella materia delle forze di attrazione e di ripulsione, e le leggi dell'azione di queste forze, benchè non si derivino dal principio della persistenza della forza, sono anch' esse considerate come verità *necessarie*, (la cui negativa è inconcepibile) e indipendenti dall'esperienza (8).

Sembra che il vero principio primo di questa serie di deduzioni che, secondo Spencer, deve costituire l'organismo della scienza, sia per lui, non il principio della persistenza della forza, ma la massima che l' essere non può venire dal niente nè ridursi in niente. E in realtà è da questa massima che Spencer deduce il suo preteso principio intuitivo. In effetto questa massima è stata considerata, sin dai primordi della filosofia, come un principio assiomatico; mentre è un fatto evidente dell'esperienza interna che la legge della persistenza della forza — considerata almeno come la semplice espressione dei rapporti costanti di successione dei fenomeni — non può essere riguardata come una verità evidente per se stessa. Ma Spencer non considera il principio della persistenza della forza come una sem-

(1) *Pr. princ.*, § 81.

(2) *Pr. princ.*, § 155.

(3) *Pr. princ.*, § 162.

(4) *Pr. princ.*, § 169.

(5) V. *Pr. princ.*, § 147 e 189.

(6) *Pr. princ.*, § 176.

(7) V. *Pr. princ.*, § 190.

(8) V. *Pr. princ.*, § 74 (cfr. § 88) e § 18.

plice espressione dei rapporti dei fenomeni: questa forza, di cui la persistenza è un dato a priori della coscienza, è, secondo lui, la forza iperfenomenale, la realtà assoluta di cui tutti i fenomeni sono la manifestazione (1). Considerando, come fa Spencer, la forza come una sostanza (e non come la semplice attitudine che hanno i corpi a modificare lo stato di riposo e di movimento degli altri corpi), la deduzione della legge della persistenza della forza dal principio che l'essere non può essere creato nè annichilato, diviene meno forzata, non solo, ma la deduzione stessa viene dissimulata, l'intervallo che vi ha tra il principio e la conseguenza svanisce, la conseguenza si confonde col principio. La forza essendo una realtà, anzi la sola realtà che esista veramente, la proposizione che afferma la persistenza della forza equivale alla proposizione che afferma che la quantità della realtà è immutabile, che l'essere considerato nella sua totalità non può avere nè accrescimento nè diminuzione (2). Di qui si vede che anche nel sistema di Spencer, come in quello di Cartesio e degli altri metafisici aprioristi di cui sopra abbiamo parlato, la serie delle deduzioni riposa sopra una base metafisica, che in lui è la sostantificazione della forza; e si vede inoltre che, come abbiamo detto, il principio della persistenza della forza — quale legge scientifica relativa ai fenomeni — non è, in questo sistema, il principio veramente ultimo, ma una conseguenza del principio ulteriore, che l'essere (la realtà assoluta che è il sustrato di tutti i fenomeni) non può avere nè cominciamento nè fine (3).

Sull'origine delle affermazioni intuitive che, se-

(1) *Pr. princ.*, § 60-62.

(2) *Saggi di morale* ecc. v. 3. Obbiez. sui primi princ. e risposte. Conclusione.

(3) Cfr. cap. V § 8 sulla fine e *Saggio 1* c. IX.

condo Spencer, costituiscono la base della scienza, troviamo in lui due dottrine diverse. Nei *Primi Principii* egli considera certamente il principio della persistenza della forza come una verità a priori nel senso tradizionale della parola (1): invece in altre opere (2) considera questo e gli altri principii assiomatici come a priori per l'individuo ma a posteriori per la specie, cioè dovuti all'accumulaziane e trasmissione organica delle esperienze avitiche. La differenza tra le due dottrine è senza importanza per la quistione se il sistema di Spencer sia costruito sul tipo della filosofia apriorista. L'essenza di questa filosofia sta nel metodo: essa ha per oggetto, come abbiamo tante volte ripetuto, di stabilire tra i fenomeni dei legami *necessari* e *razionali*, e, per quest'oggetto, la condizione è che il metodo della scienza sia deduttivo, e che il punto di partenza della deduzione siano dei principii ammessi come verità evidenti per se stesse e necessarie. Nel sistema di Spencer, questa condizione è esattamente adempiuta: egli fa derivare le generalità della scienza da principii assiomatici, che, secondo lui, è impossibile di provare induttivamente (3), e non hanno altra prova che la loro evidenza intrinseca; e a questi principii attribuisce l'inconcepibilità della negativa, che è il più alto grado di necessità che noi possiamo immaginare. La quistione: come il nostro spirito si trova in possesso di questi principii? sono essi delle acquisizioni empiriche o delle necessità primordiali del pensiero? è una qui-

(1) V. *Saggio 1* c. IX n. 2 a pag. 505.

(2) V. *Psicol.* § 430, 433, 208, ecc., e *Saggi di morale* ecc. Obbiez. e Risp. n. 8, 9 e conclusione.

(3) Lo Spencer insiste su quest'impossibilità in tutte le sue opere, anche in quelle in cui spiega l'origine delle conoscenze assiomaiiche per l'eredità delle esperienze. V. *Saggi di mor.* ecc., l. c.

stione che interessa la psicologia, ma non il metodo filosofico.

In quanto al rapporto dell' apriorismo di Spencer con la ricerca delle cause efficienti, si presenta la stessa difficoltà che si è già presentata per Cartesio, Malebranche e Leibnitz. Le cause veramente produttrici dei fenomeni non sono, per Spencer, altri fenomeni, ma delle cause ultrafenomenali sconosciute e inconoscibili. Per questo filosofo vale naturalmente la stessa risposta che per gli altri; i legami *razionali* e *necessari* ch' egli stabilisce tra i fenomeni possono chiamarsi causazioni efficienti, ma solo nel senso tecnico che noi diamo al termine, cioè in quanto questa forma *necessaria* e *razionale* è modellata sulla forma delle conoscenze che per il nostro spirito costituiscono (d' una maniera incosciente) il tipo della causazione efficiente. Se al di là delle cause efficienti fenomenali lo Spencer ammette altre cause efficienti più degne di questo titolo, questo fatto, oltre che è una conseguenza della sua teoria sul mondo esteriore, che ci accorda la conoscenza, non delle cose in sè, ma solo dei loro fenomeni (apparenze), si spiega pure per la natura stessa della soluzione che la filosofia apriorista dà del problema delle cause efficienti. Al bisogno del nostro spirito di conoscere le cause, questa filosofia non dà che una soddisfazione incompleta, direi quasi piuttosto un simulacro di soddisfazione che una soddisfazione reale: questa non potrebbe ottenersi che seguendo lo slancio spontaneo del nostro spirito, che costituisce la metafisica istintiva dell'uomo, e che tende a spiegare tutti i fenomeni, riconducendoli alle sequenze che ci sono le più familiari. Solo una tale spiegazione sarebbe completa, radicale (nel senso metafisico della parola spiegazione): ogni altra necessariamente lascia ancora nelle cose spiegate dell' *incomprensibilità*; e a questo fenomeno *subbiettivo*

si dà, lo sappiamo, un valore *obbiettivo*, interpretandolo come un limite della conoscenza.

Al suo scopo primario, che è di stabilire tra i fatti dei rapporti razionali e necessari, la filosofia apriorista aggiunge, come sappiamo, uno scopo secondario, quello d'introdurre nel sistema delle conoscenze sul reale l'evidenza matematica, dimostrativa. È ciò di cui Spencer ci dà un esempio nella sua dottrina del postulato universale. Questo è che ogni proposizione di cui non possiamo concepire la negativa deve essere vera: esso è implicato in ogni atto dell'intelligenza, ed è per esso che si giustificano le premesse ultime delle nostre conoscenze da cui tutte le altre dipendono. Lo stesso postulato giustifica pure il legame che riattacca le conoscenze derivate alle primitive; sicchè l'inconcepibilità della negativa è il criterio unico della verità (1). Per questa dottrina la filosofia di Spencer è nell'opposizione più radicale con la filosofia dell'esperienza, la quale inibisce di ammettere una cosa senza prova, e non riconosce nell'evidenza intrinseca (spesso illusoria) d'una proposizione un criterio sufficiente della sua verità. È vero che se si prende l'inconcepibilità della negativa nel senso stretto, bisogna convenire che noi siamo forzati ad ammettere la verità delle proposizioni in cui essa si trova: è una fatalità del nostro pensiero, a cui sarebbe impossibile di sottrarsi. Ma nel senso stretto, l'inconcepibilità della negativa non si trova mai nelle proposizioni concernenti, come diceva Hume, le cose di fatto, cioè l'esistente, la realtà: essa non si trova che nelle proposizioni così dette analitiche, e in generale nelle affermazioni che non implicano altro che delle percezioni di somiglianze e di differenze. Ma non appartiene all' argomento di questo

(1) V. *Psicol.* Analisi generale, c. IX, XI, XII. Cfr. Stuart-Mill, *Log.*, l. 2 c. VII.

capitolo di discutere la validità del criterio di Spencer e i limiti della sua applicabilità (1): quì dobbiamo soltanto costatare il fatto che, elevando l'inconcepibilità della negativa a criterio unico della certezza, lo Spencer fa, come gli altri aprioristi, dell'evidenza matematica (cioè intuitiva o dimostrativa) il tipo unico di ogni evidenza. (2)

(1) V. su ciò, *Saggio I* c. IX.

(2) Quantunque lo scopo di questo capitolo non sia di fare una rivista generale di tutti i filosofi che hanno ammesso il principio della metafisica apriorista, pure io credo di dover fare menzione d'un altro tra i più illustri filosofi contemporanei, l'Hartmann. Egli risolve la realtà in due elementi costitutivi, la Volontà e l'Idea. La Volontà è l'elemento illogico, il cui carattere è l'indeterminazione, il libero arbitrio, che talvolta va sino ad indentificare con l'azzardo: ma l'idea è governata, nella sua evoluzione, da una necessità logica, la cui legge è il principio della logica formale, cioè il principio d'identità e di contraddizione. È questa necessità logica che determina, a ciascun momento, la somma delle Idee che formano il contenuto della Volontà; ma il *come* del mondo, a ciascun momento, non è che il contenuto ideale realizzato dalla Volontà; il *come* del mondo è dunque, a ciascun momento del processo, determinato da una necessità logica. Il mondo è nella sua esistenza un atto continuo di Volontà; ma il processo totale del mondo è nel suo contenuto un processo logico. In altri termini, che a un momento dato il mondo esista, ciò dipende da un atto della Volontà: ma che esso esista così, che si producano tali fenomeni, ciò dipende dall' Idea, e quindi dalla necessità logica che determina il suo sviluppo, (V. *Filos. dell'incosciente*, v. 2., Gli ultimi principii III). Questa spiegazione del mondo di Hartmann è dunque, da una parte, come quella di Hegel e dei suoi predecessori, una spiegazione *idealista*, che assimila all'attività logica del nostro pensiero la forza produttrice di tutti i fenomeni; e dall'altra parte è, come questi stessi sistemi idealisti, una spiegazione *apriorista*, che incatena i fenomeni coi legami della necessità logica (che lega al principio la sua conseguenza). Bisogna notare, nondimeno, che la spiegazione di Hartmann si allontana dal tipo di una spiegazione rigorosamente apriorista, per quest' elemento d'indeterminazione che la Volontà introduce nel processo del mondo: il *come* del mondo è, a un momento dato, necessario, di una necessità logica; ma l' esistenza del mondo, a questo momento, è invece contingente, dipendendo dall'elemento illogico, dal libero arbitrio della Volontà.

§ 15. Prima di terminare questo capitolo, dobbiamo ricordare un'altra manifestazione della filosofia apriorista, la quale, quantunque non sia un'applicazione sistematica dei processi di questa filosofia alla spiegazione universale della natura, è tuttavia anch' essa una conseguenza del suo principio. I matematici, non meno che i filosofi, per istabilire i principii fondamentali della meccanica, preferiscono spesso alle prove realmente convincenti, cioè quelle dei fatti, dei ragionamenti sofistici, ma che si danno l'aria di essere degli argomenti *dimostrativi*. Adottare in meccanica, dice d'Alembert, un principio che sia di verità puramente contingente (che non sia una verità *necessaria*) « ruinerebbe la certezza della meccanica, e la ridurrebbe a non essere più che una scienza sperimentale » (1). « Un vero fisico non ha più bisogno dell'esperienza per dimostrare le leggi della meccanica e della statica, che un geometra di regola e di compasso per assicurarsi che ha risoluto un problema difficile » (2).

Fra questi ragionamenti a priori per provare le leggi della meccanica, ve ne ha una classe che merita un'attenzione particolare: sono quelli fondati sul principio che i matematici chiamano *della ragion sufficiente*. Per esempio, per dimostrare la prima legge del movimento, cioè che un corpo, una volta mosso e abbandonato a se stesso, continuerà a muoversi uniformemente in linea

(1) *Princ. della conosc.*, XVI.

(2) *Princ.*, XX.

retta, si dice che, se non fosse così, il corpo dovrebbe deviare sia a destra sia a sinistra, ma non vi ha alcuna ragione perchè esso devii in un senso piuttosto che in un altro. Archimede si serve pure dello stesso ragionamento, per istabilire *a priori* alcune proposizioni fondamentali della statica. Così egli stabilisce che, se si sospendono dei pesi uguali alle due estremità di una bilancia, in cui tutto sia uguale da una parte e dall'altra, il tutto resterà in riposo, perchè non vi ha alcuna ragione perchè un lato discenda piuttosto che l'altro.

L'argomentazione fondata sul *principio della ragion sufficiente* sembra a Mill tanto importante, ch'egli fa di questo principio uno dei sei generi di *sofismi a priori* ch'egli enumera. Io non voglio contestare alla massima che un fatto di cui non possiamo immaginare una ragion sufficiente, cioè una ragione che *spieghi* il fatto (nel senso metafisico della parola spiegazione), non può esistere, il titolo di *sofisma a priori*. I ragionamenti, per cui i filosofi *aprioristi* pretendono dimostrare le leggi del reale, non hanno tutti lo stesso grado di plausibilità: mentre alcuni sono evidentemenri artificiali e forzati (spesso sino al punto che è assai difficile di comprendere ciò che potrebbe chiamarsi la forza *probante* del sofisma, come accade, per esempio, per molte deduzione di Hegel), ve ne hanno invece altri (quantunque in minor numero) a cui lo spirito aderisce senza sforzo, e come per un'inclinazione naturale. Questi ultimi, quando sono dovuti, non ad un errore accidentale, ma ad una disposizione comune dello spirito umano, possono chiamarsi dei sofismi a priori—come tutti i sofismi a priori, sono delle induzioni incoscienti, che il nostro spirito ha una tendenza, più o meno grande, ad ammettere come delle verità intuitivamente evidenti —. Ma, in ogni caso, il vero sofisma a priori, il pregiudizio che ha esercitato un'influenza decisiva sul filosofo apriorista, è quello che co-

stituisce la base stessa della filosofia apriorista: è esso che persuade di negligere la prova dell'esperienza, che infine è quella per cui lo stesso filosofo apriorista si è reso certo della verità, e di preferirle un altro genere di prova, quantunque non ugualmente convincente. Quest'osservazione vale anche naturalmente per le pretese dimostrazioni matematiche dei principii della meccanica. Ve ne hanno di plausibili — come quelle che abbiamo indicate e le altre simili che Mill dà per esempi del suo 3° genere di sofismi a priori (il principio della ragion sufficiente)—ma ve ne hanno altre (e in più gran numero) il cui carattere sofistico è evidente. Ecco, p. e., come un filosofo dimostra che, se un corpo in moto ne incontra un altro in quiete, il primo comunica al secondo una porzione del suo moto, e la porzione che perde il corpo urtante è uguale a quella che acquista il corpo urtato. (Prima ha, dimostrato che « niun corpo può darsi il moto che non ha nè distruggere quello che ha », ma vi ha bisogno, per cangiare lo stato di riposo o di movimento d'un corpo, di una causa esterna — principio che è, egli dice, un'applicazione del principio più generale della causalità —) « È necessario che il corpo in moto o spinga innanzi il corpo urtato o non lo spinga innanzi: nel primo caso se il corpo urtante non comunicasse porzione del suo moto al corpo urtato, quest'ultimo passerebbe da se stesso dallo stato di quiete a quello di moto, il che è contrario al principio enunciato (cioè che niun corpo può darsi il moto che non ha ecc.); nel secondo caso se il corpo urtante non comunicasse alcun moto al corpo urtato, e ciò non ostante si ponesse in quiete, distruggerebbe il moto che ha, il che è anche contrario al principio enunciato » (1). (Ma non è evidente che nel primo casó, quand'anche il corpo urtante non

(1) Galluppi, *Saggio filosofico*, t. 6 par. 90.

perdesse niente del suo moto, il corpo urtato si muoverebbe, non spontaneamente, dando a se stesso, come dice l'autore, il movimento che non ha, ma per l'azione di una causa esteriore? e che nel secondo caso se il corpo urtante si fermasse senza che il corpo urtato acquistasse alcun moto, il corpo urtante non si fermerebbe da se stesso, distruggendo, come dice l'autore, il moto che ha, ma sarebbe fermato da una forza esterna?) Ma il grado maggiore o minore di speciosità di queste pretese dimostrazioni è un punto secondario: la speciosità dell'argomento non è mai, in alcun caso, il motivo unico che lo fa impiegare. È ciò di cui lo stesso Mill conviene, quando, a proposito degli esempi del suo terzo genere di sofismi a priori, dice: « D'ogni tempo i geometri si sono esposti al rimprovero di voler provare i fatti più generali del mondo esteriore per mezzo di ragionamenti sofistici, per evitare di appellarne alla testimonianza dei sensi ». Ora è questa tendenza generale che importa il più di spiegare: perchè un argomento a priori, quantunque meno convincente, e spesso patentemente sofistico, si preferisce alla prova empirica, che è la sola capace di determinare realmente la convinzione, e quella che l'ha effettivamente determinata nello stesso autore? Ciò avviene evidentemente perchè, mentre la prova empirica mostra semplicemente che la cosa è così (che vi ha una tale uniformità di sequenza), l'argomento a priori sembra inoltre proprio a mostrare che la cosa *deve essere necessariamente* così, e a rispondere in un certo modo alla quistione del perchè. Se è ai fatti della meccanica che il metodo dimostrativo è stato di preferenza applicato, ciò non è soltanto perchè, come è stato osservato (1), i matematici trasportano nella trattazione delle mate-

(1) P. e. da Stewart, *Elem. della fil. dello spir. um.*, vol. 3 c. 2 sez. 4 n. 3.

matiche applicate le abitudini intellettuali contratte nello studio delle matematiche pure. Bisogna anche tener presente un'altra considerazione, cioè che le leggi fondamentali della meccanica sono, tra le leggi conosciute della natura, le sole che siano ritenute come primitive, anzi è da esse, secondo la concezione prevalente nella fiiosofia moderna, che tutte le altre leggi della natura derivano. Tra le leggi fondamentali della meccanica, quelle delle azioni a distanza (che, secondo una delle forme della concezione meccanica del mondo, sono anch'esse delle leggi primitive) sono state, è vero, raramente dimostrate con ragionamenti a priori: è che le numerose discussioni sulla possibilità dell'azione a distanza hanno stabilito la convinzione generale che queste leggi (supposto che non possano ricondursi ai fenomeni dell'urto) sono inintelligibili e ribelli a qualsiasi tentativo di spiegazione.

Appendice al cap. VI.

§ 1. Noi abbiamo sin qui considerato il metodo a priori, in quanto esso ha per oggetto di dare una spiegazione dei fenomeni, come una delle forme sotto cui si realizza il concetto di causalità efficiente: ma è evidente che questo metodo non si applica esclusivamente alle relazioni tra le cause e gli effetti. L'importanza incomparabilmente superiore di questa classe di relazioni non deve farci perdere di vista che gli altri rapporti tra i fenomeni sollecitano anch' essi dalla metafisica una spiegazione. Come lo spirito umano non è pago di aver costatato che tal fenomeno *segue* invariabilmente tal altro fenomeno, ma domanda inoltre perchè deve seguirlo; così esso non e pago di aver costatato che tal fenomeno *accompagna* invariabilmente tal altro fenomeno, ma cerca inoltre una ragione che faccia comprendere la necessità di questa congiunzione invariabile. La spiegazione metafisica, noi lo abbiamo visto al soggetto delle cause efficienti, presenta due tipi generali che sono due modi distinti di assimilare tutti i fenomeni a quelli che ci sono i più familiari: l' uno—è la metafisica istintiva dello spirito umano—fa dei rapporti più familiari tra i fenomeni l' intermediario esplicativo di tutti gli altri; l' altro cerca invece di spiegare le relazioni generali dei fenomeni assimilando la loro *forma*,

quali oggetti della conoscenza, a quella che è propria delle più familiari tra queste relazioni. Sarebbe inutile di considerare a parte il primo di questi due tipi di spiegazione nella sua applicazione alle relazioni distinte dalle causali; siccome non vi hanno, al di fuori dei rapporti di sequenza, altri rapporti tra fenomeni che sembrino capaci di servire d'intermediario esplicativo universale (come per esempio i fenomeni dell'urto e dall'azione volontaria), le spiegazioni della metafisica istintiva non si riferiscono generalmente che alla ricerca delle cause efficienti. Ma il secondo tipo di spiegazione metafisica, quando si applica alle relazioni distinte dalle causali, è indipendente dalla quistione delle cause efficienti, perchè esso non cerca che di trasformare i rapporti generali tra i fenomeni, qualunque sia la specie di questi rapporti, da semplicemente *positivi* e *contingenti* in *razionali* e *necessari*.

Il presupposto, su cui è fondato il metodo a priori, è, come abbiamo detto, un'inferenza incosciente, per cui la *forma* della conoscenza di tutti i rapporti generali dei fenomeni viene assimilata alla *forma* della conoscenza dei più familiari tra questi rapporti. Come dal gran numero delle nostre esperienze di causazione noi concludiamo che *tutti* i fenomeni sono sottomessi alla legge di causalità, così da ciò che le causazioni più familiari che noi abbiamo sperimentate—per conseguenza la parte più considerevole della somma delle nostre esperienze di causazione—si sono presentate alla nostra coscienza coi caratteri della *necessità* e dell'evidenza intrinseca, razionale, noi concludiamo che questi caratteri devono ritrovarsi in *tutte* le causazioni. È innegabile che noi facciamo questa conclusione, perchè l'uomo ha la credenza istintiva che ogni fenomeno ha una causa efficiente (e non semplicemente un antecedente a cui esso segue invariabilmente), e il carattere rigorosamente

comune a tutte le nozioni che lo spirito umano si è fatto della causa efficiente—sia che l'abbia concepita come fenomenale o come ultrafenomenale, come conoscibile o come inconoscibile, sia che nel concepirla si sia conformato alla sua tendenza più spontanea, che è di elevare a tipo universale le causazioni più familiari, o a quella meno spontanea, che è di elevare a tipo universale, non queste stesse causazioni familiari, ma la *forma* che è loro propria quali oggetti della conoscenza—il carattere rigorosamente comune, dico, a tutte queste nozioni, è che tra la causa e l'effetto deve esservi un legame *necessario* e di un'evidenza intrinseca, razionale. Ed è ugualmente innegabile che questa credenza apparentemente istintiva deve essere una generalizzazione di esperienze di causazioni, le quali ci sono state date con questi caratteri che costituiscono la nostra nozione di causalità efficiente: senza di ciò, l'idea di causalità efficiente sarebbe inesplicabile al punto di vista della teoria dell'esperienza. Ora, le nostre esperienze di causazione non costituiscono soltanto le premesse di quest'induzione, che tutti i fenomeni sono sottomessi alla legge della causalità: esse costituiscono inoltre, unite alle altre esperienze di relazioni uniformi tra i fenomeni, le premesse di quest'induzione più generale, che tutti i fenomeni sono sottomessi a relazioni uniformi. E, della stessa maniera che da ciò che i fatti più familiari di causazione—per conseguenza, come abbiamo detto, la parte più considerevole della somma delle nostre esperienze di causazione—si sono presentati alla nostra coscienza come *necessari* e *razionalmente* evidenti, noi concludiamo che *tutte* le causazioni devono essere *necessarie* e *razionalmente* evidenti; da ciò che i fatti più familiari di causazione e tutti gli altri fatti egualmente familiari di rapporti uniformi tra i fenomeni si sono presentati alla nostra coscienza come necessari

e razionamenti evidenti — ciò che è un risultato della ripetizione estremamente frequente delle esperienze di ciascuna specie di questi rapporti—noi concludiamo pure che *tutti* i rapporti uniformi dei fenomeni in generale devono essere necessari e razionalmenti evidenti. Ne segue che la metafisica cerca di trasformare, da puramente *positive* (cioè ammesse solo sulla fede dell' esperienza) e *contingenti* (cioè tali che la supposizione del contrario è perfettamente concepibile), quali esse sono per la scienza, in razionali e necessarie, non le sole leggi di causazione, ma tutte le leggi dei fenomeni in generale; in altri termini che il metodo a priori viene applicato, egualmente che alle causazioni, a tutte le altre uniformità della natura.

§ 2. Il più notevole tra i concetti derivati dall' applicazione del principio della metafisica apriorista alle uniformità della natura in generale, è la supposizione che vi ha in ciascuna cosa (cioè in ciascuna specie di cose) un che di fondamentale, un'*essenza*, da cui tutte le proprietà della cosa derivano e possono dedursi (o almeno potrebbero dedursi, se quest'*essenza* fosse da noi conosciuta). Le proprietà che costituiscono ciascun genere di esseri che noi conosciamo, ci sono date, per dir così, come scucite e staccate le une dalle altre. Noi non vediamo perchè ad un' estensione impenetrabile è congiunta l'inerzia, la gravità, ecc., come anche la capacità di presentare, in certe circostanze, i fenomeni della vita, e in certe altre, quelli del sentimento e del pensiero; noi non vediamo perchè alla figura esteriore particolare ad un animale è costantemente unita una certa organizzazione interiore e delle facoltà psichiche determinate. Queste diverse proprietà non hanno le une con le altre una connessione che ci sembri necessaria e di un' evidenza intrinseca, razionale. Ma, secondo il presupposto che i rapporti uniformi dei fenomeni devono

essere necessari e di un' evidenza razionale, tra le diverse proprietà che costituiscono ciascun genere di esseri dovrebbe esservi una connessione necessaria e razionale; per conseguenza, data una proprietà del genere, o quell' insieme di proprietà che è sufficiente a distinguere il genere dagli altri, tutte le altre proprietà del genere dovrebbero poterne essere dedotte. Così, siccome tra le proprietà mostrate dall'esperienza, non troviamo questa proprietà o complesso di proprietà distintive, da cui tutte le altre possano dedursi, ne concludiamo che la proprietà o le proprietà distintive, da cui tutte le altre potrebbero dedursi, non sono oggetti della nostra esperienza: sono queste proprietà fondamentali sconosciute, le quali si suppone che, se noi le conoscessimo, basterebbero a darci a *priori* la conoscenza di tutte le altre, che noi chiamiamo (cioè che i metafisici chiamano) l' *essenza* della cosa. Nel capitolo che precede, noi abbiamo considerato la dottrina, che vi ha per ciascuna sostanza un' essenza sconosciuta, dalla quale, se fosse conosciuta, potremmo dedurre tutte le proprietà della sostanza, come una conseguenza del principio della causalità efficiente, perchè la maggior parte delle proprieta delle sostanze sono, come dice Locke, delle potenze di agire e di patire, e la dottrina suppone che la conoscenza delle essenze ci farebbe comprendere perchè tali sostanze siano dotate di tali potenze, in altri termini come tali cause abbiano una connessione razionale e necessaria con tali effetti: ma è evidente che, per essere esatti, noi avremmo dovuto considerare questa dottrina come una conseguenza, non del principio di causalità efficiente, ma del principio più generale che tutte le connessioni uniformi tra i fenomeni devono essere *necessarie* e *razionali*, perchè non tutte le proprietà che attribuiamo alle cose si rapportano unicamente al loro modo di agire e di patire. Quando ci si dice che, se noi

conoscessimo l'essenza della materia, noi comprenderemmo perchè essa è inerte, perchè è grave, ecc., perchè è capace, in date circostanze, di vivere, di sentire, di pensare; siccome questi e altrettali attributi non indicano che le potenze attive o passive della materia, noi possiamo vedere in quest' affermazione una semplice conseguenza del principio che gli effetti devono avere con le loro cause una connessione razionale e necessaria. Ma quando Reid dice che ogni cosa che esiste ha un'essenza, dalla quale, se essa non fosse superiore alla nostra comprensione, noi potremmo dedurre le sue proprietà e gli attributi della sua natura, noi non possiamo vedere in quest' affermazione generale che una conseguenza di un principio avente una generalità uguale, cioè del principio che tutti i rapporti costanti tra i fenomeni devono essere razionali e necessari.

Il concetto dell' *essenza* dei metafisici moderni può sembrare a primo aspetto assolutamente opposto a quello dei metafisici antichi: in effetto, mentre per i primi l'essenza d'una cosa è ciò che vi ha in essa di più occulto e di più impenetrabile, per i secondi invece l' essenza era ciò che vi avea nella cosa di più notorio, e che costituiva la nozione stessa di questa cosa. Non di meno fra questi due significati della parola *essenza*, con le dottrine che essi implicano, vi ha un legame naturale, e il concetto moderno deriva incontestabilmente dall'antico. Il fondo comune dei due concetti è l' idea (impiegando le espressioni di Hume sui rapporti tra le cause e gli effetti) che tra le diverse proprietà di un genere non vi ha semplicemente *congiunzione*, ma anche *connessione*, in modo che, data l'una, le altre potrebbe esserne dedotte, se questa proprietà primitiva fosse conosciuta.

I logici, la più parte almeno, distinguono, come tutti sanno, due sorta di definizioni, quelle di nome e

quelle di cosa. La definizione nominale, si dice, non fa conoscere che il senso del nome, mentre la definizione reale fa conoscere la natura stessa della cosa definita. Così l'essenza d' una cosa era, secondo i logici peripatetici, l' insieme degli attributi che costituivano la definizione *reale* della specie a cui questa cosa apparteneva. Io non discuterò il valore della distinzione delle definizioni in nominali e reali; osserverò semplicemente— ciò che non potrà, credo, incontrare opposizione — che possono distinguersi due classi di definizioni, di cui chiamerò le une *complete* e le altre *incomplete*. Chiamo *completa* una definizione che comprende tutti gli attributi *primitivi*, che sono comuni agli oggetti appartenenti al genere definito; e chiamo *incompleta* una definizione che comprende, non tutti questi attributi comuni, ma solo quanti sono sufficienti a distinguere il genere definito da tutti gli altri. Per attributo *primitivo* poi intendo quello che non è la conseguenza di qualche altro attributo: per esempio esser terminato da tre linee rette è un attributo primitivo del triangolo, ma avere la somma degli angoli uguali a due retti non è un attributo primitivo, perchè può dimostrarsi che una figura terminata da tre linee rette deve avere questa proprietà. La definizione del triangolo, del cerchio, dell'ellissi, e, in una parola tutte le definizioni geometriche, sono *complete*, perchè esauriscono tutti gli attributi primitivi comuni agli oggetti appartenenti a ciascun genere definito. Ma la definizione: l' uomo è un animale ragionevole, è una definizione *incompleta*, perchè non comprende tutti gli attributi primitivi comuni agl'individui del genere umano, ma solo quanti sono sufficienti a distinguere questo genere da tutti gli altri. Se alcuno, per conservare la distinzione tradizionale delle definizioni di nome e di cosa, volesse chiamare *di cosa* le complete, e *di nome* le incomplete, io credo che potrebbe farlo

senza improprietà, perchè una definizione completa fa conoscere la natura o l'essenza della cosa definita, queste parole *natura* o *essenza* di una cosa non potendo indicare altro, quando vengono prese in un senso non *metafisico*, ma *positivo*, che la totalità degli attributi, conosciuti e conoscibili, di questa cosa (i primitivi). Non tutte le specie sono suscettibili di definizioni *complete*, come quelle delle figure geometriche. Le specie e i generi degli oggetti naturali—per esempio l'uomo, l'animale, l'oro, ecc. — possiedono un gran numero di attributi tutti egualmente, a quanto sembra, primitivi, e di cui alcuni sono ancora sconosciuti: si potrebbe fare una collezione di tutti quelli che sono conosciuti, ma questa collezione si chiamerebbe una descrizione e non una definizione, perchè per definizione s'intende una breve formula, una proposizione; e d'altronde, quand'anche si chiamasse definizione, non sarebbe una definizione che spiegherebbe la *natura* o *essenza* della cosa, perchè mancherebbero gli attributi non ancora conosciuti, (o almeno non si sarebbe mai sicuri che la cosa non ha, oltre gli attributi enumerati, degli attributi sconosciuti), i quali fanno parte anchessi della natura o essenza della cosa. Ma i peripatetici ammettevano che anche di queste specie e generi, aventi un gran numero di proprietà indipendenti, a quanto pare a noi, le une dalle altre, possono darsi delle definizioni, come noi diciamo, *complete*, cioè delle definizioni che esauriscono l'essenza della cosa definita. Tali definizioni doveano essere costituite, come tutte le altre, dal genere prossimo (a cui la specie definita era subordinata) e dalla differenza specifica: una sola differenza doveva bastare, non semplicemente a distinguere la cosa definita da tutte le altre, ma a far conoscere e sviluppare la natura di questa cosa.

Come potevano essi credere che la natura d'una cosa, per esempio l'uomo, avente un sì gran numero di

proprietà fisiche e mentali, potesse riassumersi in una formula sì breve? È che mentre noi riteniamo questo gran numero di proprietà come tutte egualmente primitive, i peripatetici credevano invece che di primitive non ve ne potevano essere se non tante quante erano necessarie per distinguere la specie: fra tutte le proprietà appartenenti in proprio alla specie definita (cioè non comuni alle altre specie del genere prossimo) una sola era, secondo essi, primitiva, ed era questa che, sotto il nome di differenza specifica, costituiva, unita al genere prossimo (il quale anch'esso poteva definirsi per il genere superiore e per la differenza propria, una sola), l'essenza o natura della specie. Le altre proprietà della specie erano derivate; esse fluivano, o emanavano, come dicevano gli scolastici, dall'essenza, cioè dai due attributi compresi nella definizione, e potevano esserne dedotti. Così il fondamento della dottrina della logica peripatetica sulla definizione reale, e, quindi, sull'essenza, era questo presupposto metafisico: che le diverse proprietà di ciascun genere di esseri sono, non semplicemente in *congiunzione*, ma anche in *connessione*, cioè non indipendenti e staccate le une dalle altre, ma tenute insieme per un legame razionale e necessario (1).

(1) Invece Stuart — Mill (Log. 1 c. 6 paragr. 2, c. 7 paragr. 5), vede nella dottrina peripatetica sull'essenza una di queste «illusioni propagate dal linguaggio» di cui la metafisica è sì fertile. L'illusione consisteva, secondo lui, a scambiare il significato del nome per la natura della cosa. Secondo la dottrina di Stuart — Mill sui concetti (cioè sui significati dei nomi generali) l'applicazione di un nome di classe implica l'affermazione di un gruppo definito di attributi, che egli chiama la connotazione del nome, e che non è che una parte solamente della totalità degli attributi comuni alla classe: quand'anche tutta quest'altra parte di attributi non inclusa nel gruppo venisse in un caso a mancare, noi applicheremmo sempre, secondo lui, il

§ 3. Questo fondamento è assai evidente in Aristotile. La definizione, egli dice, è il principio della dimo-

nome, ma non l'applicheremmo mai, se venisse a mancare uno solo degli attributi inclusi nel gruppo. Ma i peripatetici, dice Mill, erano, a causa della loro dottrina sulle *sostanze seconde*, incapaci di comprendere che una cosa è ciò che si dice essere, semplicemente per il possesso di quel gruppo di attributi a cui gli uomini hanno voluto applicare il nome. Essi invece aveano l'idea vaga che è per qualche cosa che la fa essere ciò che è, cioè che le conferisce questa varietà di proprietà che costituiscono la sua natura propria. Ma siccome non potevano scoprire ciò che fa che la cosa è ciò che essa è, se ne tenevano a ciò che la fa essere ciò che è espresso dal suo nome, cioè chiamavano essenza della cosa questa porzione, spesso piccolissima, dei suoi attributi che è connotata dal nome. Mill aggiunge (c. 6 parag. 3) che, siccome gli errori non si distruggono che lentamente, così, bandita la falsa idea dei peripatetici sulle essenze, le sopravvisse non pertanto una sua conseguenza; è l'idea sulle essenze dei metafisici moderni. Le essenze individuali erano una finzione nata dalla falsa idea delle essenze di classi, e Locke stesso, dopo aver estirpato l'errore fondamentale (mostrando che le pretese essenze di classi erano semplicemente la significazione dei loro nomi), non potè liberarsi dalla sua conseguenza, e ammise delle essenze di oggetti individuali, che supponeva essere le cause delle proprietà sensibili di questi oggetti.

La prima difficoltà contro la spiegazione di Mill è che la definizione pei peripatetici non comprendeva tutti gli attributi, che, secondo la dottrina di Mill, costituiscono la connotazione del nome: questa spiegazione non rende conto della regola che una sola differenza era sufficiente alla definizione, perchè, come osserva lo stesso Mill (c. 6 parag. 2 infine, c. 8 parag. 3), la connotazione del nome comprende ordinariamente più che un solo attributo differenziale. Questa difficoltà è grave, perchè ciò che si tratta sovratutto di spiegare nella dottrina peripatetica sulla definizione essenziale è appunto come essi potevano credere di esaurire, con una sola differenza, la natura della specie; e questo fatto non può spiegarsi se non ammettendo come prin-

strazione, e deve esser tale che si possano, per mezzo di essa, conoscere gli accidenti (cioè gli attributi non

cipio della dottrina che, per la connessione necessaria tra le proprietà, l'una di esse poteva dare tutte le altre. Ma vi ha una difficoltà più grave ancora: è che la dottrina di Mill, in cui s'impernia la spiegazione, secondo la quale l'applicazione di un nome di classe implica l'affermazione di un gruppo definito di attributi, che è soltanto una parte della totalità degli attributi comuni alla classe, non è, a mio credere, che una semplice finzione. Supponiamo due nuovi individui che abbiamo una somiglianza solo parziale con gli individui già conosciuti di una classe, ma che ne siano differenti l'uno per certi attributi e l'altro per certi altri; e ammettiamo che l'uno venga aggregato alla classe, l'altro no. Ciò non potrà essere che perchè gli attributi che l'uno ha in comune con la classe sono in più gran numero e di più grande importanza che quelli che ha in comune l'altro: noi non cerchiamo soltanto se l'individuo, di cui è quistione se esso debba o no essere aggregato alla classe, possiede o no una porzione definita degli attributi comuni agl'individui già facienti parte della classe (quella porzione che Mill ritiene che costituisca la connotazione del nome), ma facciamo una stima generale della somiglianza tra l'individuo e la classe, sommando tutte le somiglianze parziali, e guardando perciò alla totalità degli attributi. (Su questa dottrina di Mill sulla connotazione dei nomi confr. Saggio I c. 1). Aggiungiamo infine che non si vede perchè i peripatetici hanno scambiato il significato del nome con la natura stessa della cosa. Ciò è, dice Mill, perchè avevano questa vaga idea dell'essenza, che essa era ciò che conferiva alla cosa le sue proprietà, e non potevano trovare niente di simile; perciò si contentarono di queste altre essenze che conferiscono alla cosa, non ciò che essa è, ma ciò che la fa chiamare col suo nome. Sia pure! Ma perchè essi si erano formata questa vaga idea della essenza? È, risponde Mill, perchè essi ammettevano il sistema realista, secondo cui i generi e le specie sono delle entità distinte dagl'individui e ad essi inerenti; perciò essi credevano che una cosa è ciò che si dice essere per la sua partecipazione alla natura di una certa

inclusi nella definizione) propri alla cosa (1): la dimostrazione è appunto il metodo per rendere noti questi accidenti (2), per conseguenza, per riattaccare agli attributi inclusi nella definizione le altre proprietà della cosa. Evidentemente, il tipo su cui Aristotile, come il suo maestro, concepisce l'ideale del metodo scientifico, è quello della geometria. La condizione della scienza

sostanza generale. Ma, prima di tutto, la dottrina in quistione della essenza e quella correlativa della definizione si trovano già in Aristotile, e questi non è un realista: la forma e la materia non si distinguono per lui che logicamente: la sua polemica contro Platone è appunto una guerra alle sostanze generali, inerenti agl'individui (V. cap. seguente). D'altronde resterebbero sempre a spiegare i motivi del sistema realista: la spiegazione, ammessa da Mill, (Log. l. 5 c. 3 §. 4), che non vede altro nel realismo che il prodotto di una pretesa tendenza naturale a realizzare le astrazioni, cioè, al fondo, a prendere le parole per cose, non è fondata nè sovra dati storici nè sull'osservazione psicologica (V. cap. seguente). Inoltre queste sostanze seconde inerenti agl'individui, a cui conferiscono la loro natura, devono essere supposte comprendere la totalità degli attributi di questa natura. Come Aristotile rimproverava a Platone, le sostanze generali non potevano avere che le proprietà stesse degli esseri individuali (s'intende le proprietà generali), e questi non le avevano, se non perchè erano loro comunicate da quelle. Non si vede dunque come Mill spieghi perchè alle essenze erano date, non tutti gli attributi della classe, ma solo questa porzione che secondo lui costituisce la connotazione del nome: intanto è per ispiegare questo fatto ch'egli mette in rapporto la dottrina dell'essenza con l'ipotesi delle sostanze seconde.

Per quanto spetta alla dottrina sulle essenze di Locke (e degli altri metafisici moderni) non ho niente d'importante da aggiungere al già detto.

(1) V. ed Didot *Anal. Post.* I. XXXIII. (5), II. III. (9) *Met.* VI. IX. (4), XII. IV. (3) *De an.* I. I (8), Phys. IV. IV. (2), ecc.

(2) *Met.* II. II. (12), V. I (1). *De An.* I. I. (2). *Anal. Post.* I. VII. (2). I. X (5); ecc.

è che essa sia dimostrativa (1): la dimostrazione, nel senso stretto, è una deduzione che parte da principii noti e certi per se stessi (2). Il *noto e certo per se stesso* d'Aristotile, in verità, non corrisponde di tutto punto a ciò che noi diciamo evidente per se stesso o intrinsecamente. Egli distingue due sorta di principii, cioè di proposizioni immediate o indimostrabili che sono le premesse ultime della dimostrazione: i principii *comuni* e i *propri*. I principii comuni sono quelli *da cui* procede la dimostrazione; i principii propri quelli *circa cui* la dimostrazione ha luogo. I principi *da cui* si dimostra sono le verità assiomatiche: i principii *circa cui*, sono, per ciascuna dimostrazione, il soggetto, di cui essa fa conoscere gli accidenti, o, più propriamente, le proposizioni (immediate o indimostrabili) su questo soggetto, e ve ne hanno due per ciascuno: la definizione, e l'ipotesi, la quale è l'affermazione dell'esistenza reale della cosa conforme alla definizione (3). Così, per i principii *da cui*, il *noto* e *certo per se stesso* d'Aristotile equivale esattamente al nostro evidente intrinsecamente o evidente per se stesso: invece l'ipotesi, che afferma l'esistenza di un oggetto reale conforme alla definizione, non può considerarsi come una verità intrinsecamente evidente. Con tutto ciò Aristotile può dire che la proposizione è nota o certa per se stessa, perchè essa enuncia, non una verità d'inferenza, ma una verità immediata, intuitiva, cioè dataci immediatamente dalla percezione. In quanto alla definizione per se stessa, cioè considerata separatamente dall'*ipotesi*, non vi ha per essa nè certezza nè incer-

(1) *Eth. Nic.* VI, III. (4); V (3); VI (1); *Anal. Post.* II, XV. (8) ecc:

(2) V. *Anal Pr.* II, XVIII (2); *Top.* I, 1 (3 - 6).

(3) V. *Anal. post.* I. VII (2); I, X (1 - 6) (conf, I, II. (13 - 14) I. XI. (5); I, XXXII (12); *Met.* II. II. (8 - 12).

tezza d'alcuna specie: essa non è che l'espressione d'un concetto, e non una proposizione (affermazione) (1). Osserviamo che per lo scopo della dimostrazione di stabilire una connessione necessaria e razionale tra gli attributi inclusi nella definizione e le altre proprietà della cosa definita, non occorre che l'esistenza di questa cosa sia una verità intrinsecamente evidente, ma basta che siano tali i principii per cui questa connessione viene dimostrata (i principii *da cui*).

I principii assiomatici da cui, secondo Aristotile, la dimostrazione deve precedere, sono, è vero, per lui, non delle intuizioni puramente razionali, come, in generale, per i filosofi aprioristi moderni, ma dei risultati dell'induzione (2): ma ciò non impedisce che il metodo preconizzato da Aristotile sia anch'esso un metodo a priori. Noi abbiamo già osservato che bisogna distinguere tra la quistione psicologica: le verità assiomatiche sono delle necessità primitive del pensiero o dei risultati dell'esperienza? e la quistione del metodo: è, o no, una condizione della conoscenza filosofica adequata al suo oggetto che essa sia dedotta da principii assiomatici, cioè dotati di evidenza intrinseca e *necessari*? In Aristotile noi troviamo un altro esempio del fatto che abbiamo già incontrato in Spencer, vale a dire, un metodo a priori (cioè che vuol dedurre la conoscenza da principii intrinsecamente evidenti) proposto come ideale del metodo scientifico, in unione con una psicologia empirista. (cioè che spiega per l'esperienza la presenza nell'anima di questi principii intrinsecamente evidenti) (3).

(1). *Anal. Post.* I, II (14); I, X. (9).

(2) V. *Anal. Post.* I, XVIII, II, XV. *Anal, Pr.* II, XXV, *Eth. Nic.* VI, III (3).

(3) Di là un'antitesi tra il progresso *logico* e il progresso *cronologico* della conoscenza, che Aristotile esprime dicendo che

Tornando alla teoria dell'essenza, Aristotile concepiva dunque le definizioni degli esseri reali e la loro funzione nella scienza del reale sul modello delle definizioni

altro è ciò che è il più noto e anteriore per *natura* o *assolutamente* e altro ciò che è il più noto e anteriore *per noi*: il più noto e anteriore *per noi* essendo il particolare, il sensibile, e il più noto e anteriore *per natura* essendo al contrario i principii più universali. (*Anal. Post.*, I, II (5-10)). Il più noto e anteriore per natura è il principio *logico* della conoscenza; il più noto e anteriore *per noi* ne è il principio *cronologico*. Il principio *cronologico* della conoscenza è il particolare e il sensibile, perchè ogni conoscenza deriva, in ultima analisi, dall'esperienza; ma il principio *logico* della conoscenza è ciò che vi ha di più universale, perchè la scienza deve essere dedotta da principii evidenti per se stessi, e questi sono i più universali. Quantunque la conoscenza cominci sempre dal particolare (sia perchè le verità assiomatiche furono in origine acquistate per l'esperienza, sia perchè prima di conoscere il διότι del fatto, deducendolo dai principii universali, ed elevandolo così esso stesso a verità generale, noi abbiamo già ordinariamente la conoscenza sperimentale dell'ὅτι, cioè dell'esistenza del fatto in alcuni esempi particolari); non pertanto la conoscenza dei fatti particolari dipende *logicamente* da quella dei principii universali, ma la conoscenza dei principii universali è *logicamente* indipendente da quella dei fatti particolari. (*Maxime autem scibilia sunt ipsa prima et causae. Propter haec enim et ex iis coetera cognoscantur, sed non haec per subiecta. Met.*, I, II (5)). Quest'apparente contraddizione si risolve riflettendo che, secondo Aristotile, i principii della dimostrazione, quantunque siano originati dall'esperienza, non sono ammessi *perchè provati dall'esperienza*, ma *per la loro evidenza intrinseca*: essi sono certi per se stessi: al contrario, ogni scienza essendo dimostrativa, la certezza delle conoscenze particolari, acquistate per la scienza, dipende dalla certezza dei principii.

Aristotile, chiamando *assoluta* o *per natura* l'anteriorità *logica* dei principii universali, e *relativa* o *per noi* l'anteriorità *cronologica* dei fatti particolari, sembra accordare alla prima

delle figure e la loro funzione nella geometria: come il geometra dà, nella definizione del cerchio, dell'elissi, ecc., la proprietà fondamentale di ciascuna di queste figure, a cui la dimostrazione fa vedere che tutte le altre si riattaccano per un legame necessario e intelligibile a priori (1), così il filosofo deve (perchè la sua scienza sia adequata all'oggetto a conoscere) dare, nella definizione dell'uomo, dell'animale, ecc., la proprietà fondamentale di ciascuno di questi esseri, e poi far vedere, per la dimostrazione, che tutte le altre vi si riattaccano per un legame egualmente necessario e intelligibile a priori. Bisogna guardarsi dal credere che il metodo dimostrativo, per Aristotile, non abbia altro scopo che di ottenere un grado superiore di certezza: al contrario

una specie di obbiettività, che rifiuta alla seconda. È uno di quei tanti vestigi di platonismo che si trovano nelle espressioni d'Aristotile: egli ha l'apparenza di fare, come Platone (v. cap. seguente), dell'anteriorità logica un'anteriorità ontologica, della stessa maniera che quando chiama i principii della dimostrazione *cause* della conclusione (cioè della stessa cosa dimostrata). Nel caso presente l'obbiettivazione è un'espressione metaforica di quest'idea, che l'anteriorità e più grande notorietà (secondo l'ordine logico) dei principii universali è assoluta, cioè la stessa per tutti e in tutti i casi, mentre l'anteriorità e la più grande notorietà del fatto particolare (secondo l'ordine cronologico) è relativa, varia secondo gl'individui e i casi. In effetto, se è costante che la conoscenza di alcuni particolari (indeterminatamente) preceda quella dell'universale, è puramente accidentale che i particolari (determinati) la cui conoscenza ha effettivamente preceduto la conoscenza dell'universale, siano questi o quegli altri.

(1) Gli studi delle forme geometriche «consistono essenzialmente, per ciascuna linea o superficie, a riattaccare tutti i fenomeni geometrici che essa può presentare a un solo fenomeno fondamentale, riguardato come definizione primitiva». A. Conte, *Corso di filos. posit.* vol. 1 lez. X.

risulta evidentemente dalle sue dichiarazioni che per lui, come per gli altri filosofi aprioristi, il valore di questo metodo consiste principalmente in ciò ch'esso fa vedere il perchè, la ragione dei fatti, ne dà spiegazione (1). Egli considera anche gli attributi inclusi nella definizione come le *cause* delle proprietà della cosa definita (il *medio* della dimostrazione è la causa, per Aristotile, e la definizione è il *medio*); perchè essi sono la ragion sufficiente (nel senso leibnitziano della parola) della presenza di queste proprietà nella cosa (2). È in questo

(1) V. *Anal.* Post. l. I. c. 2.

(2) Aristotile identifica continuamente questi due concetti: la causa di un fatto e la ragione di una verità: αἰτία è per lui tanto la *causa* quanto la *ragione*. V. *Anal. Post.* I. II. (5). (9). IX. (5), II. X. (1, 2). *Eth. End.* II. VI. (5, 6), ecc. Il principio della conoscenza non viene identificato con quello dell'essere solo nel caso di due proprietà di una cosa, che, conformemente alla teoria aristotelica della definizione, si ritengono necessariamente connesse, e di cui l'una si suppone logicamente anteriore all'altra: ma i principii della dimostrazione in generale vengono riguardate come cause della cosa dimostrata. Nel primo caso, l'analogia del rapporto tra le due proprietà e quello tra la causa e l'effetto è evidente: l'assimilazione è più ardita, quando un principio universale viene considerato come causa del fatto particolare che se ne può dedurre. Noi abbiamo quì uno degli esempi più segnalati che ci offra Aristotile di trasformazione di una relazione logica in relazione ontologica. Notiamo che questa trasformazione non potrebbe aver luogo che in una filosofia che non vede che nel metodo a priori, cioè dimostrativo, il solo metodo rigorosamente scientifico: è soltanto quando il metodo della scienza è il dimostrativo, cioè quando la conoscenza si deduce da principii evidenti per se stessi, che esiste un'analogia fra il rapporto tra le premesse e la conseguenza e quello tra la causa e l'effetto (Leibnitz dice: «La ragione è la verità conosciuta, di cui il legame con un'altra meno conosciuta fa dare il nostro assentimento all'ultima. Ma particolarmente e per eccellenza si

senso che i peripatetici potevano dire che le proprietà fluiscono o emanano dall'essenza, e che questa ne è la causa efficiente o produttrice: è vero che negli scolastici, conformemente alla loro tendenza caratteristica ad obbiettivare le relazioni e le distinzioni puramente logiche (tendenza di cui essi avevano trovato il germe in Aristotile, se non nei concetti stessi di questo filosofo, nelle espressioni troppo realiste di cui egli li riveste), queste metafore prendevano il passo sul concetto stesso che essi esprimevano, cioè la connessione necessaria e razionale tra l'essenza e le proprietà (tale è la connessione tra la causa efficiente e l'effetto), e al tempo stesso l'anteriorità logica della prima sulle seconde (1).

---

chiama ragione, se è la *causa* non solo del nostro giudizio, ma ancora della verità stessa, *ciò che si chiama pure ragione a priori*, e la *causa* nelle cose corrisponde alla *ragione* nelle verità *N. S. sull' intend. um.* l. 4, c. 17, § 1.) In effetto è solo allora che la verità delle conseguenze dipende da quella dei principii, ma non reciprocamente la verità dei principii da quella delle conseguenze: se invece le premesse generali si ammettono sulla prova dei fatti particolari, la verità delle premesse dipende da quella delle conseguenze altrettanto che la verità delle conseguenze da quella delle premesse.

(1) Non dobbiamo passare sotto silenzio che non tutti gli attributi della specie erano ritenuti dai peripatetici derivare dall'essenza, ma solo i *propri*: si ammettevano, oltre i *propri*, degli attributi comuni a tutti gl'individui della specie che sopraggiungevano all'essenza, ma non ne derivavano, erano gli *accidenti inseparabili*. Tanto il proprio quanto l'accidente inseparabile erano predicati universalmente della specie; ma solo il proprio era predicato *necessariamente*. Questa *necessità* della predicazione del proprio era quella specie di necessità che si attribuisce alle verità il cui contrario è o si pretende inconcepibile o ripugnante (v. Porfirio *Isag.* De Accidente, e cofr. Zabarella *Commen. in Anal. Post.* l. 1. cont. 52): era infatti questa necessità che conveniva a un predicato il quale poteva essere *dimostrato* del soggetto.

Ora è chiara la filiazione del concetto dell'essenza della metafisica moderna dal concetto dell'essenza della filosofia peripatetica: mano mano che si disperava di trovare queste definizioni luminose, rischiaranti tutta la

---

Per la dottrina dell'accidente inseparabile i peripatetici si mettevano in contraddizione col concetto del predicabile accidente (*l'accidente*, quale uno dei cinque predicabili, si definiva: *quod inesse ac non inesse eidem potest*, Porfirio *Isag.* De accid., Arist. *Top.* I, IV (8), al tempo stesso che col presupposto fondamentale della teoria della definizione e dell'essenza. Il motivo per ammettere degli attributi generali della specie che tuttavia non derivavano dall'essenza, era, pare, l'idea che un attributo derivante dall'essenza non poteva trovarsi che là dove si trovava l'essenza stessa: infatti il proprio si definiva, non solo: un attributo necessario derivante dall' essenza, ma ancora: un attributo (non essenziale) che conviene a tutta la specie e ed essa sola. Forse quest'idea era una conseguenza della tendenza che si ha generalmente ad ammettere che lo stesso effetto è sempre dovuto alla stessa causa (il V. sofisma a priori di Stuart-Mill), l'essenza, come abbiamo detto, essendo considerata come causa e le proprietà come effetti. Per mettere d' accordo il principio che uno stesso effetto non può avere che una sola causa col presupposto della teoria dell'essenza (che vi ha una connessione necessaria tra tutti gli attributi della specie), bisogna ammettere che tutti gli attributi generali della specie, salvo quelli che sono comuni a tutto il genere, sono propri della specie: ma si era forzati dall'esperienza ad ammettere anche degli attributi generali, che, senza essere generici, non erano nemmeno propri esclusivamente della specie; di là il concetto ibrido dell' accidente inseparabile.

Del resto la contraddizione tra il concetto dell'accidente inseparabile e l'esigenza generale della teoria faceva sì che la regola che il proprio doveva convenire esclusivamente alla sola specie era posta in obblio, e degli attributi che, conformemente a questa regola, avrebbero dovuto considerarsi come accidenti inseparabili, erano invece considerati come propri, cioè come derivanti dall'essenza (p. e. la sfericità della luna, dice un peri-

natura della cosa, queste differenze specifiche da cui tutte le proprietà degli esseri dovevano poter essere dedotte, le essenze, benchè si continuasse ad ammetterle, si allontanavano dal campo della conoscenza effettiva, sinchè esse cessarono di essere considerate come l'oggetto della definizione, e allora il concetto moderno (il metafisico) dell'essenza prese il posto del concetto antico (1).

patetico, deriva senza dubbio dalla natura della luna, e potrebbe dimostrarsi, se questa natura fosse conosciuta. V. Zabarella *De medio demonstrat.* l. 1, c. 13). In ogni caso, gli accidenti inseparabili dovevano essere giudicati di poco numero e di poca importanza in confronto agli essenziali e ai propri (se no, questa parte degli attributi della cosa come avrebbe potuto scambiarsi con la natura stessa della cosa, cioè con la totalità dei suoi attributi?): ciò è tanto vero che talvolta si diceva di tutti gli attributi in generale che essi derivavano dall'essenza (v. p. e. Zabarella *De med. demonstrat.*, l. 1, c. 13, l. 2, c. 5), riguardando così i propri come la regola, e gli accidenti inseparabili come un'eccezione.

Sull'accidente inseparabile il Bain fa quest'osservazione: « Il concomitante inseparabile è, p. e., il colore degli animali di cui il colore non ha mai variato, come la bianchezza dei cigni e il color nero dei corvi (era l'esempio preferito dell'accidente inseparabile). Se noi domandiamo perchè un attributo che accompagna sempre la specie, e che non è considerato come un *proprium*, non è introdotto nell'essenza, ci si risponderebbe verisimilmente che il colore degli animali è una qualità variabile, instabile; esso cangia spesso allorchè tutte le altre qualità sembrano restare le stesse; per conseguenza si lascia ordinariamente da parte quando si tratta di determinare i caratteri della specie. Gli esempi citati giustificano quest'abitudine. Nè il color bianco dei cigni, nè il color nero dei corvi, è universale in queste specie (*Logica* l. 1, c. 2, n. 18).

(1) S. Tommaso dichiara che le essenze delle cose, le loro differenze essenziali, sono sconosciute, per cui, in luogo di queste, si è obbligati, nelle definizioni, a far uso di differenze accidentali, le quali non sono che il segno dell'essenza da cui esse

La dottrina aristotelica dell'essenza, come tanti altri dei concetti filosofici d'Aristotile, deriva senza dubbio da Platone. Anche per Platone, il principio della scienza è la definizione (1); e la definizione platonica si fa, come l'aristotelica, per il genere prossimo e la differenza specifica, una sola, perchè la *dicotomia* (divisione del genere in due specie per l'aggiunzione di due differenze mutuamente opposte), che è il metodo di Platone per iscoprire le definizioni (2), non può dare che una sola differenza specifica. Ora questa definizione, evidentemente, doveva *esaurire* la natura della cosa definita; perchè il metodo di divisione avea per oggetto di *dimostrare* le Idee (le specie) nel tempo stesso che di *definirle*, e la dialettica di Platone era, come quella di Hegel, un metodo che pretendeva di riprodurre, nell'ordine dei concetti, la genesi stessa delle cose, di ricrearle per il pensiero (3). Sicchè, scoprendo le definizioni delle Idee, erano le Idee stesse, quali esse sono in se stesse, che Platone intendeva avere scoverte, e la definizione doveva essere l'espressione esatta, completa, della natura dell'Idea (della Specie). Ma perciò era necesssario che i caratteri *esplicitamente* inclusi nell'essenza fossero supposti racchiudere *implicitamente* tutti gli altri caratteri della specie: è solo a que-

derivano. (*De veritate*. Quaest. X. Art. I.) La parola essenza nel senso della metafisica moderna (con la dottrina che questo senso implica) si trova già, come nota Gioberti (*Introd. allo Stud. della filos.*, t. 2, nota 35) nei cinquecentisti e anche nei trecentisti italiani, (dei quali il vocabolario della Crusca cita dei testi per comprovare questa definizione della parola: l'ignoto principio delle proprietà naturali delle cose).

(1) Nel Menone (71 a-b, 86 c-d, 100 b) stabilisce questa regola di metodo, che per conoscere le proprietà d'una cosa bisogna prima aver conosciuto l'essenza di questa cosa.

(2) V. cap. seguente.

(3) V. cap. seguente.

sta condizione che la dialettica poteva essere, come l'immaginava Platone, una ricostruzione a priori del mondo delle Idee (cioè di questa stessa natura reale contemplata *sub specie aeternitatis)*. Questo rapporto tra la dialettica di Platone e la teoria della definizione ch'egli ha in comune con Aristotile, lo vedremo più chiaramente nel capitolo seguente.

§ 4. La dottrina platonico-aristotelica sulla definizione, oltre la connessione necessaria e intelligibile a priori tra le diverse proprietà di un genere, suppone di più l'anteriorità logica di uno dei caratteri differenziali del genere su tutti gli altri. Ma vi hanno anche dei casi in cui la prima di queste due supposizioni sta senza l'altra. Ascoltiamo, p. e., Leibnitz: «Quando un'idea è distinta, e contiene la definizione o le marche reciproche dell'oggetto, essa potrà essere inadequata o incompleta, cioè quando queste marche o questi ingredienti non sono pure tutti distintamente conosciuti, p. e.: l'oro è un metallo che resiste alla coppella e all'acqua forte. Questa è un'idea distinta, perchè dà delle marche o la definizione dell'oro; ma non è completa, perchè la natura della coppellazione e dell'operazione dell'acqua forte non ci è abbastanza conosciuta. Donde segue che quando non vi ha che un'idea incompleta, lo stesso soggetto è suscettibile di più definizioni indipendenti le une dalle altre, di modo che non si potrebbero sempre tirare l'una dall'altra, nè prevedere ch'esse debbono appartenere allo stesso soggetto, e allora la sola esperienza c'insegna ch'esse gli appartengono tutte al tempo stesso. Così l'oro potrà ancora essere definito il più pesante dei nostri corpi, o il più malleabile, senza parlare di altre definizioni che si potrebbero fare. Ma non sarà che quando gli uomini avranno penetrato più avanti nella natura delle cose che si potrà vedere perchè appartiene al più pesante dei metalli (o al più malleabile) di resistere a

queste due prove dei saggiatori» (1). L'autore suppone dunque che quando l'idea è completa (cioè quando abbiamo una conoscenza distinta degli attributi inclusi nella definizione) le diverse definizioni di cui il soggetto è suscettibile (facendo tante definizioni quanti sono i caratteri differenziali) si possono tirare l'una dall'altra, e prevedere indipendentemente dall'esperienza ch'esse appartengono tutte allo stesso soggetto: in altri termini egli suppone, come Platone ed Aristotile, che le diverse proprietà della specie sono necessariamente legate, e che l'una può dare tutte le altre; ma non riguarda, come essi, una di queste proprietà come primitiva, e le altre come derivate.

Vi ha nella scienza moderna una notevole applicazione del concetto che le diverse proprietà di un genere hanno una connessione necessaria e intelligibile a priori, senza la supposizione dell'anteriorità logica di una proprietà sulle altre: è la dottrina di Cuvier della correlazione necessaria fra le parti di un organismo. Questa dottrina si riassume nelle seguenti parole dell'autore: «Ogni essere organizzato forma un insieme, un sistema unico e chiuso, di cui le parti si corrispondono mutuamente e concorrono alla stesssa azione definitiva per una reazione reciproca. Alcuna di queste parti non può cangiare senza che le altre cangino pure, e per conseguenza ciascuna di esse, presa separatamente, indica e dà tutte le altre» (2). In altri termini, la funzione di ciascuna parte di un organismo cooperando con le funzioni di tutte le altre, ciascuna parte deve adattarsi a tutte le altre: donde segue, secondo Cuvier, che una parte qualsiasi e la sua forma può indicare, indipendentemente dall'osservazione, quali altre parti devono coesistere con

(1) *N. S. sull'int. um.* l. 2. c. 31 § 1.
(2) *Discorso sulle rivoluzioni della superficie del globo.* § 133.

essa, e quale deve essere la loro forma, in modo che ciascuna può essere data da ciascun'altra, e tutte da una sola. Ciò importa che vi ha fra tutti i caratteri, i quali entrano nella descrizione di una specie, di un genere, di una famiglia, ecc., in una parola di tutte le classi di qualsiasi grado di generalità in cui i naturalisti distribuiscono gli esseri viventi, una connessione tale che, dato un solo carattere della classe, tutti gli altri se ne possono dedurre. Il principio della finalità interiore degli esseri organizzati, dal quale Cuvier deriva la sua legge della correlazione organica, non ha nella sua dottrina una base teologica: se gli organi sono adattati gli uni agli altri e al regime di vita dell'animale, ciò non è perchè il Creatore ha voluto che sia così, ma perchè ciò è una condizione necessaria dell'esistenza dell'animale, perchè se una funzione fosse modificata d'una maniera incompatibile con le altre, l'animale non potrebbe esistere. Le leggi delle coesistenze e correlazioni degli organi possono essere scoperte a priori, deducendole dal principio delle condizioni di esistenza (principio delle cause finali dei metafisici); ma per l'imperfezione delle sue conoscenze sull'influenza reciproca delle funzioni e l'uso degli organi, il naturalista è spesso costretto di abbandonare il metodo razionale, e contentarsi di quello *supplementare* dell'osservazione, che gli fa conoscere che una relazione è costante, ma senza fargliene comprendere la ragione.

Bisogna distinguere fra una dottrina che si limita ad ammettere l'adattamento degli organi fra di loro e al modo di vita dell'animale, e una dottrina che pretende che un cangiamento qualsiasi negli organi renderebbe l'animale improprio al suo modo di vita, e che l'esistenza e lo stato di ciascuna parte dell'organismo è talmente legata all'esistenza e allo stato delle altre, che, data l'una, le altre non potrebbero essere d'una ma-

niera differente senza che vengano meno le condizioni necessarie dell'esistenza dell'animale. Di queste due dottrine la scienza contemporanea accetta la prima, ma respinge la seconda, che è quella di Cuvier. Ciò che si deve notare è che la correlazione di cui si tratta nella legge di Cuvier, è, come osserva Spencer (1), *necessaria* in questo senso, che la contraddittoria sarebbe inconcepibile: egli dichiara infatti che la necessità delle leggi che determinano i rapporti degli organi è dello stesso grado che quella delle verità matematiche (2). È in ciò che consiste l'essenza della teoria. « L'argomento di Cuvier, dice Spencer (3), non consiste a dire: Un omoplata di

(1) *Saggi di mor. di sc. e di estet.* VII. (Fisiologia trascendente) trad. franc. p. 265, 267 - 268.

(2) « È in questa dipendenza delle funzioni, in questo soccorso ch'esse si prestano reciprocamente, che sono fondate le leggi che determinano i rapporti dei loro organi, *e che sono d'una necessità uguale a quella delle leggi metafisiche o matematiche*, perchè è evidente che l'armonia conveniente tra gli organi che agiscono gli uni sugli altri è una condizione necessaria dell'esistenza dell'essere a cui appartengono, e che se una delle sue funzioni fosse modificata d'una maniera incompatibile con le modificazioni delle altre, quest'essere non potrebbe esistere» (*Anat. comparata* 1. lezione art. 4). E nel *Discorso sulle rivoluzioni della superficie del globo:* § 139: « In una parola la forma del dente trascina la forma del condile, quella dell'omoplata, quella delle unghie, come l'equazione d'una curva trascina tutte le sue proprietà; e come prendendo ciascuna proprietà separatamente per base d'un'equazione particolare, si ritroverebbe e l'equazione ordinaria e tutte le altre proprietà quantunque, così l'unghia, l'omoplata, il condile, il femore e tutte le altre ossa preso ciascuno separatamente danno il dente o si danno reciprocamente; e cominciando da ciascuno di loro quegli che possedesse razionalmente le leggi dell'economia organica potrebbe rifare tutto l'animale.

(3) *Ivi.* p. 265.

tal forma può essere rapportato a un mammifero carnivoro, perchè tutti i mammiferi carnivori a noi conosciuti hanno *in fatto* tali omoplati; ma perchè essi *devono* averli tali; perchè il modo di vita dei carnivori sarebbe impossibile senza di ciò ». Lo scopo di Couvier è di convertire le verità *di fatto* della scienza naturale in verità *razionali* e *necessarie*, ciò che è il carattere per cui abbiamo definito la metafisica apriorista.

§. 5. La classe più notevole delle uniformità della natura differenti dalle leggi di causazione, di cui la metafisica si è proposta la spiegazione, sono certamente quelle di cui abbiamo parlato sin quì, cioè le coesistenze dei caratteri che sono propri a ciascun genere di esseri reali. Dopo queste, le più importanti si riferiscono alla costituzione del mondo (del *cosmos*) considerato come un tutto. La spiegazione di questa seconda classe di uniformità — in quanto è un oggetto di speculazione metafisica — quando si ammette che il mondo (il *cosmos*) ha avuto un cominciamento o almeno ch'esso ha una causa, quantunque non anteriore di tempo, si rapporta alla ricerca delle cause efficienti: ma essa esce necessariamente dal dominio di questa ricerca, quando si ammette che il mondo è senza cominciamento e senza causa. In questo caso, come in tutti gli altri in cui spiegare non significa assegnare la causa efficiente, pare che la metafisica non abbia a sua disposizione che due forme di spiegazione: l'una di esse cerca la ragione dei fatti nelle cause finali, ma senza attribuire questa finalità della natura a una causa intelligente — spiegazione che, senza personificare esplicitamente le forze della natura, contiene tuttavia una specie di vago antropomorfismo, cercando di rendere più intelligibili le operazioni della natura con assimilarle a quelle dell'uomo —; l'altra è la spiegazione apriorista, che tende a convertire le verità positive in verità razionali e ne-

cessarie (1). Così sono queste le forme di spiegazione metafisica che noi troviamo nella cosmologia di Platone e in quella di Aristotile (il primo di questi filosofi ammette, come il secondo, che il mondo è eterno e senza causa esteriore) (2). È evidente infatti che Aristotile non pretende soltanto mostrare come il mondo è fatto, ma ancora che esso *deve essere* fatto così, e ciò sia perchè così è necessario e non potrebbe essere altrimenti (spiegazione apriorista), sia perchè così è il meglio (spiegazione teleologica). Come esempi marcati della prima forma di spiegazione possono citarsi i luoghi in cui egli dimostra: che vi hanno tre sorta di corpi semplici, e non ve ne possono essere di più (3); che non vi ha che un sol mondo, e sarebbe impossibile che ve ne fosse più di uno (4); che deve esservi più di un movimento nel cielo (5); che il mondo è necessariamente sferico (6); ecc.: come esempi della seconda forma, quelli in cui spiega perchè il cielo si muove da oriente a occidente (7); perchè le stelle sono sferiche (8); ecc.: In quanto a

(1) Noi abbiamo visto come nella dottrina di Cuvier della correlazione delle forme la spiegazione apriorista si fonde con la teleologica. Una fusione di queste due forme di spiegazione deve ammettersi pure nelle concezioni di Platone e di Aristotele sulla connessione tra i caratteri delle classi naturali, poichè la loro dottrina sulla definizione, secondo cui le proprietà possono dedursi a priori dall'essenza, deve conciliarsi con l'importanza suprema che il principio delle cause finali ha nella loro filosofia come mezzo di spiegazione.

(2) V. Supplem. C. Il pitagorismo nel Timeo.

(3) *De Coelo* l. I. II. 2-5 ed. Didot, III. 7. Cfr. Galileo *Dialoghi sui massimi sistemi*, giornata prima, verso il principio.

(4) *De Coelo* l. I. IX.

(5) *De Coelo* l. II. III.

(6) *De Coelo* l. II. IV.

(7) *De Coelo* l. II. V.

(8) *De Coelo* l. II. XI.

Platone, la sua spiegazione del cosmos è, se si prende il Timeo alla lettera, una spiegazione teleologica e teologica: ma guardando, più che alla lettera del Timeo, ai principii generali del sistema delle Idee, si vedrà che la teleologia platonica è, non trascendente, ma immanente, e che essa fa parte, come un momento subordinato, di una spiegazione essenzialmente apriorista, per cui l' ultima ragione delle cose sta nella necessità, logica, che fa sì che esse non potrebbero, senza contraddizione, essere altrimenti di come sono. A tal fine bisogna tener presente:

1. Che il Demiurgo del Timeo è un elemento puramente rappresentativo, il quale simboleggia l' Idea del Bene: per conseguenza la fabbricazione del mondo per opera del Demiurgo rappresenta questo concetto astratto, che tutte le Idee, e quindi le cose, procedono dall'Idea del Bene.

2. che le Idee non sono fuori delle cose, ma nelle cose stesse, o piuttosto che esse non sono che le cose stesse contemplate *sub specie aeternitatis:* per conseguenza, l'Idea del Bene non è che la legge o la forma della finalità immanente nelle cose (ma considerata, conformemente al realismo del sistema delle Idee, non come un concetto astratto, ma come una realtà concreta).

3. che l' essenza della dialettica platonica consiste nella identificazione del rapporto ontologico tra la causa e l'effetto col rapporto logico tra il principio e la conseguenza: per conseguenza la proposizione che tutto procede dall' Idea del Bene equivale, nel sistema di Platone, alla proposizione che tutto deve dedursene.

4. che la dialettica platonica è un metodo dimostrativo, che stabilisce le Idee a priori: per conseguenza, nell' intendimento di Platone, deve essere stabilita a priori, dimostrata, anche l' Idea del Bene (vale a dire l'esistenza di quest'Idea e quindi della legge di finalità interna che è nelle cose).

Noi diluciderem̀o questi punti nel capitolo seguente e nei Supplementi B e C in fine del volume.

§. 6. Alcune delle uniformità di cui abbiamo fatto menzione si esprimono con una proposizione, il cui soggetto è, non un genere, ma un individuo, come: il mondo è unico, il mondo è sferico, ecc. Ma vi ha anche un caso, nella metafisica moderna, in cui la spiegazione apriorista si applica ad una uniformità, che si esprime con una proposizione, che oltre ad avere il soggetto individuale, è, di più, non attributiva, ma esistenziale: Una uniformità o legge della natura consiste generalmente in una connessione costante tra fenomeni: tuttavia, se vi ha qualche cosa, che esiste, e non può non esistere, in ogni tempo, la proposizione affermante l' esistenza perpetua e necessaria di questa cosa è una proposizione in qualche modo universale, che esprime una vera uniformità, una legge del reale; e questa uniformità, come tutte le altre, esige, se non è evidente per se stessa, una spiegazione dal metafisico. Di tali proposizioni esistenziali ve ne hanno due nella filosofia moderna: una del materialista, che afferma l'esistenza perpetua e necessaria della materia, e l' altra del teista, che afferma quella di Dio. La seconda proposizione non afferma soltanto un oggetto che esiste costantemente, ma che esiste costantemente con gli stessi invariabili attributi: così il fatto che essa afferma merita il nome di uniformità più che quello affermato dalla prima. Più importante ancora è un'altra differenza tra le due proposizioni; cioè che mentre la materia e la sua persistenza è un fatto dell'esperienza più familiare, l'esistenza di Dio, lungi di essere un fatto familiare, non è nemmeno un fatto dell'esperienza. Ora sono soltanto i fatti che non sono familiari che sollecitano il metafisico a cercarne una spiegazione: è perciò che il materialista non cerca la ragione dell' esistenza della materia, ma il teista cerca quella dell'esistenza di Dio.

Alla quistione: perchè Dio esiste? non può rispondersi assegnando la causa efficiente, perchè Dio è la causa prima; e nemmeno la causa finale, perchè egli è il fine ultimo. La sola forma di spiegazione applicabile in questo caso è la spiegazione apriorista, che consiste ad elevare i fatti a verità *necessarie:* così i metafisici hanno risposto alla quistione con pretese dimostrazioni a priori dell'esistenza di Dio, le quali hanno per oggetto di mostrare, non solo che Dio esiste, ma che la sua esistenza è metafisicamente necessaria, e la sua non esistenza metafisicamente impossibile, cioè inconcepibile e contraddittoria. Le dimostrazioni di cui si tratta, per corrispondere all' uopo, devono essere assolutamente a priori, cioè non devono partire da alcun dato empirico, e perciò contingente (per esempio l'esistenza del mondo o quella del nostro spirito), come fanno gli argomenti a posteriori, sia induttivi, sia dimostrativi; poichè in questo caso non sarebbe metafisicamente necessaria (vale a dire tale che il contrario sia inconcepibile) la conclusione stessa, cioè l'esistenza di Dio, ma, semplicemente il legame tra la premessa e la conclusione, cioè tra l'esistenza del dato empirico, da cui si partirebbe, e quella di Dio. Per conseguenza, queste dimostrazioni non devono dedurre l' esistenza di Dio da quella di qualche altra cosa: infatti, noi potremmo, a rigore, concepire una dimostrazione, la quale concludesse all'esistenza di Dio come metafisicamente necessaria, deducendola dall' esistenza di un' altra cosa, ma purchè l' esistenza di quest'altra cosa fosse anch' essa metafisicamente necessaria; ma, secondo i principii del moderno teismo, non può esservi, oltre a Dio, altra cosa la cui esistenza sia necessaria. Le dimostrazioni dell' esistenza di Dio di cui parliamo, possono tutte comprendersi sotto il titolo generale di *argomento ontologico* (1). Quest'applicazione

(1) La forma più celebre dell'argomento ontologico è la dimostrazione di Cartesio di cui abbiamo parlato, che deduce l'esistenza di Dio dal concetto dell'essere perfettissimo. Una dimostrazione identica per il fondo alla cartesiana, si trova già, come tutti sanno, in S. Anselmo. — Un'altra forma dell'argomento ontologico può formularsi così: Dio è il vero essere, l'essere puro e senza restrizione; ma è impossibile e contraddittorio che il vero essere non sia; Dio dunque necessariamente è. Questa forma si trova in S. Bonaventura (*Itiner. ment. in Deum;* c. 3), in Malebranche (v. *Ric, della ver.*, l. 4. c. 11.), in Gioberti (v. *Intr. allo st. della filos.* Milano 1850 t. 1, pag. 272; e cfr. p. 274, 286, 310-311, e gli altri luoghi delle sue opere in cui afferma che il giudizio l'*Ente è* è analitico) — Altre forme della dimostrazione a priori deducono l'esistenza di Dio, non dal suo concetto o essenza, come le precedenti, ma dai suoi attributi. La più notevole è quella di Clarke: il tempo e lo spazio, l'eternità e l'immensità, sono delle cose necessarie, che è impossibile di concepire che non esistano; ma queste cose sono degli astratti, che suppongono un essere concreto in cui ineriscano come attributi, e questo non può essere che Dio; dunque l'esistenza di Dio è necessaria (V. *Tratt. dell'esist.* ecc. c. 4. pag. 20-26. *Framm. d'una lett.* pag. 164-165, ecc.) Allo stesso tipo di dimostrazione a priori, dedotte, come questa di Clarke, da un'appartenenza di Dio, e non dalla sua essenza (e aventi per eggetto di stabilire la necessità metafisica dell'esistenza di Dio), possono ricondursi quella di Rosmini fondata sella necessità dell'essere ideale e la sua inerenza in Dio (*N. S. sull'orig. delle idee*, n. 1458 e 1460), e quella di Mamiani fondata sulla realtà delle verità eterne e la loro inerenza in Dio. (V. *Confess. d'un metaf.* v. I, l. 1, c. 11).

del metodo a priori ad una uniformità, che non è che una semplice proposizione esistenziale, è il termine estremo a cui si estenda questa induzione incosciente, che abbiamo visto essere il punto di partenza della metafisica apriorista.

Il successo dell'argomento ontologico nella metafisica moderna, malgrado il carattere evidentemente sofistico di tutte le forme di quest'argomento, sarebbe incomprensibile, se esso fosse una semplice prova dell'esistenza di Dio, e non al tempo stesso una soluzione,

l'unica immaginabile, quantunque illusoria, d'un problema, che si presenta naturalmente, se non inevitabilmente, nella moderna filosofia teologica (1). Lo stesso

(1) Kant, quantunque tra gli argomenti dimostrativi della esistenza di Dio non trovi naturale che il cosmologico, e chiami l'ontologico una semplice innovazione dello spirito scolastico, pure dice: « La necessità assoluta è il vero abisso della ragione umana . . . . . Non possiamo difenderci dal pensiero seguente nè sopportarlo, che un essere che noi ci rappresentiamo come il più elevato di tutti gli esseri possibili, dica in qualche sorta a se stesso: Io sono da un'eternità all'altra: niente non esiste fuori di me, che per mia volontà; *ma donde sono io dunque?* » (*Dialett. trascend.* l. 2, c. 3, sez. 5).

Hartmann: « Alcuna filosofia non può oltrepassare la Sostanza che è al fondo di ogni esistenza; noi ci troviamo qui in presenza del problema primitivo, il quale è di sua natura insolubile. La terra riposa sull'elefante, l'elefante sulla tartaruga; ma su che riposa la tartaruga? . . . . . Che si consideri come l'ultimo principio, sia il Dio personale, sia la Sostanza di Spinoza, sia l'Idea o la Volontà, sia l'illusione subbiettiva o la materia: non ne resta meno stabilito che una sostanza ultima esiste coi suoi attributi. Ma donde viene che essa esiste, ed esiste con o questi caratteri propri, poichè niente non viene da niente? Un Dio personale diverrebbe pazzo; o, se potesse, si darebbe la morte nella sua disperazione di non poter risolvere l'enigma dell'eternità sostanziale, ch'egli troverebbe in se stesso, come data indipendentemente dalla sua volontà e dalla sua coscienza . . . . . Lo spirito umano è senza dubbio troppo grossolano e troppo basso per non abituarsi prontamente al più grande dei misteri che l'inviluppano, per non contentarsi di porre esattamente il problema senza cercare di risolverlo » (*Filos. dell'incosciente* 3. parte, XV. Gli ultimi principii, n. 4).

Noi abbiamo già riferito un luogo di Galluppi, che ammette che, se noi conoscessimo l'essenza di Dio, potremmo dedurne, a priori, la sua esistenza; e un altro di d'Alembert, che vede nella quistione del perchè dell'esistenza del primo essere il problema capitale da cui dipendono tutti gli altri. Aggiungiamo che tutti

titolo di dimostrazione *a priori*, con cui quest'argomento veniva designato quando il senso della parola *a priori* non era ancora quello attuale, c'indica chiaramente che esso è stato, sin dall'inizio, compreso come un ragionamento che non prova semplicemente che Dio esiste, ma fa vedere inoltre la ragione perchè egli esiste: si sa in effetto che gli scolastici chiamavano *a priori* la dimostrazione che provava un fatto per la sua causa (il termine causa essendo usato, come abbiamo visto, dai peripatetici in un senso lato, in cui poteva comprendersi pure la ragione dell'esistenza d'una cosa, quantunque questa ragione non fosse una causa propriamente detta). L'anologia della ragione a priori per cui si dimostra l'esistenza di Dio, con la causa, è stata spinta ancora più innanzi nella metafisica moderna, in cui — ed è ciò che prova della maniera più palpabile quale sia il motivo e lo scopo dell'argomento ontologico — alcuni, e dei principali, tra i fautori di quest'argomento affermano netttamente che la *ragione a priori* dell'esistenza di Dio è la *causa* di questa esistenza. Secondo Cartesio, si deve domandare di Dio, come d'ogni altra cosa esistente, qual è la causa per cui egli esiste; e Dio fa in qualche modo riguardo a se stesso ciò che la causa efficiente riguardo all'effetto (1): e quantunque egli non emetta quest'affermazione a proposito dell'argomento ontologico, non può esservi dubbio ch'egli non abbia di mira

i filosofi che impiegano l'argomento *cosmologico* (che conclude dagli esseri *contingenti*, i quali non hanno in se stessi la ragione della loro esistenza, un essere *necessario* il quale ha in se stesso la ragione della sua esistenza), argomento che molti riguardano come la base principale del teismo, ammettono, implicitamente o pure esplicitamente, che vi ha un perchè dell'esistenza di Dio.

(1) V. *Risposte alle Sec. obbiez.* t. 1 pag. 378-385, 393-394, 458, e *Risp. alle Quarte obbiez.*, t. 2 pag. 64-74.

l' analogia tra la ragione per cui si dimostra Dio a priori e la causa efficiente. In effetto, come schiarimento e difesa contro le obbiezioni che gli vengono mosse, dice: che Dio è per sè come per una causa formale, ma può riguardarsi, in un senso analogico, come causa efficiente di se steso, per il gran rapporto che vi ha tra la causa formale, cioè la ragione presa dall'essenza di Dio, e la causa efficiente (1); che la proposizione che Dio è *per sè* come per una causa (e non come: senza causa) deve intendersi in questo senso, che l'essenza di Dio è tale, che è impossibile che egli non esista sempre (2), e che non ha bisogno, per esistere, di una causa esteriore (3); e che la causa o la ragione per cui egli esiste da sè, e non ha bisogno, per esistere, di una causa esteriore, è l'*immensità* della sua essenza (4) (non bisogna dimenticare che l'argomento ontologico di Cartesio deduce l' esistenza di Dio dal suo concetto o essenza di essere infinito in cui tutte le perfezioni devono essere comprese (5)). Spinoza, dando una forma rigida-

(1) V. *Risp. alle Quarte obbiez.*, t. 2. pag. 62-71.

(2) V. *Risp. alle Sec. obbiez.* t. 1. p. 380.

(3) V. *Risp. alle Quarte obbiez.*, t. 2. p. 65-68.

(4) *Risp. alle Sec. Obbiez.*, t. 1. pag. 458. *Risp. alle Quarte obbiez.* t. 2. 61. 62. 68.

(5) Cartesio dà pure un altro schiarimento alla proposizione che Dio è per sè come per una causa; cioè che la causa per cui Dio è, e continua sempre ad essere, è l'immensità della sua potenza (V. *Risposta alle Sec. Obbiez.*, t. 1. pag. 379. 382. 383. 385. ecc.) Questo concetto potrebbe sembrare senza connessione con l'argomento ontologico: ma, per fortificare quest'argomento, egli dice appunto (nella stessa Risposta alle Sec. Obb. t. 1. pag. 394) che nell' idea di un essere sovranamente possente è contenuta l'esistenza necessaria, e che considerando l' infinita potenza di quest'essere, noi conosciamo ch'egli può esistere per la sua propria forza, e di là possiamo concludere che realmente egli esiste.

mente dommatica al concetto cartesiano (che era nell'armonia più perfetta con lo spirito della sua propria filosofia), chiama Dio *la causa di sè*, e comincia l' Etica con questa definizione: Per causa di sè intendo ciò la cui essenza racchiude l' esistenza, o ciò la cui natura non può concepirsi senza che si concepisca esistente. Leibnitz, come abbiamo visto, dopo avere stabilito che non vi ha niente di cui non sia possibile, a chi conoscesse abbastanza le cose, di assegnare una ragion sufficiente, propone come prima quistione: perchè vi ha qualche cosa? quistione a cui risponde che la ragion sufficiente dell' esistenza di Dio si trova in lui stesso, quella dell' esistenza delle altre cose in Dio; e senza dubbio, egli non sarebbe stato alieno dall' ammettere che la ragione, per cui dimostrava a priori l' esistenza di Dio, era, non solo la ragion sufficiente, ma la causa, di quest'esistenza, perchè egli identifica in generale la ragione a priori con la causa efficiente (1). Secondo Clarke infine la necessità assoluta di esistere che è in Dio—la quale consiste nell' impossibilità di negare Dio senza un'espressa contraddizione (2)—è il fondamento su cui l'esistenza di Dio è poggiata (3), la ragione che lo determina ad esistere piuttosto che a non esistere (4),

ed esiste sempre. Ciò è evidentemente una suggestione del concetto precedente, e potrebbe riguardarsi come una variante dell'argomento ontologico.

(1) "Quegli che prova una cosa a priori ne rende ragione per la causa efficiente.. (*Disc. della conform. della fede con la rag.*, 59) V. pure il luogo citato nel § 3, nota (2) a pag. (577).

(2) *Tratt. dell'esist. e degli attrib. di Dio.* c. 4 (*Opere filos.* trad. franc. ed Iacques, pag. 21).

(3) *Ibid.*, c. 2 pag. 13. c. 4. pag. 26. *Framm. d'una lettera* pag. 162, *Lett. a un ecclesiast.*, pag. 181-182.

(4) *Tratt. dell'esist.* ecc., c. 2 p. 13. c. 4 p. 26. *Framm. di una lett.*, pag. 162.

la causa interiore della sua esistenza (1); questa necessità assoluta dell' esistenza di Dio è anteriore alla sua esistenza stessa, non anteriore di tempo, ma di natura, perchè la necessità di esistere non presuppone l'esistenza, ma, al contrario, l' esistenza è una conseguenza della necesità di esistere (2).

I fautori dell'argomento ontologico che, come Arnauld (3) e Gioberti (4) hanno protestato contro questa indentificazione della ragione con la causa, convengono tuttavia sul fondo della quistione, perchè ammettono che la dimostrazione a priori dà, non solo la prova dell'esistenza di Dio, ma anche la ragione che spiega perchè Dio esiste. Ora è a quest'idea che si riducono le proposizioni precedenti di Cartesio e degli altri, svestendola dell'inviluppo metaforico in cui è contenuta: è evidente infatti che nessuno di questi filosofi ha identificato *realmente* la ragione con la causa; perciò avrebbero dovuto riguardare l'essenza di Dio (Cartesio) o la necessità assoluta (Clarke) come delle *cose* realmente distinte dall'esistenza di Dio ed esistenti per se stesse; ma lo stesso Spinoza non si spinge sin là, perchè, quantunque la sua filosofia sia fondata sulla realizzazione dei concetti astratti e l' obbiettivazione dei rapporti logici tra questi concetti, egli non può supporre

(1) *Tratt. dell'esist.* ecc., c. 3 pag. 17, *Lett. a un ecclesiast.* pag. 181, ecc. Inoltre, Dio è detto causa dell' esistenza di se stesso, (c. 6 p. 46).

(2) *Tratt. ecc.* c. 4 pag. 19, *Framm. d'una lett.* p. 162, 163, *Lett. a un ecclesiast.* p. 182.

(3) V. Opere di Descartes ed. Cousin, t. 2 p. 27-28 (Quarte obbiezioni).

(4) V. *Introduz. allo studio della filos.*, t. 1 nota 62 —, ed. Milano 1850 pag. 454-455, Cfr. *ibid.* pag. 289-290, *Err. filos. di A. Rosmini*, Brusselle 1843 t. 1 pag. 304-305, ecc.

un principio realmente anteriore al principio primo del suo sistema. È vero nondimeno che questi filosofi prendono in un senso troppo realista le loro proprie metafore, scambiando una vaga analogia con una vera identità: ciò mostra quanto sia naturale di confondere la ragione a priori con la causa efficiente; è una confusione simile a quella che facevano gli aristotelici quando riguardavano l'essenza come la causa efficiente delle proprietà. Sono dei fatti propri a spargere qualche luce sull'origine dei sistemi di cui tratteremo nel capitolo seguente, i quali, come vedremo, sono fondati sulla identificazione, nel senso più rigoroso, del rapporto fra il principio e la conseguenza e quello tra la causa e l'effetto. In compenso, quella specie di vago e inconscio realismo che è nelle proposizioni precedenti, in cui l' essenza e la necessità assoluta sembrano trattate come delle cose anteriori all'esistenza (o agli attributi, nelle proposizioni dei peripatetici), che producono l' esistenza (o gli attributi), riceverà della luce, alla sua volta, dal realismo franco e deciso di questi sistemi (1).

(1) Non possiamo lasciare questo soggetto, senza far menzione di una dottrina, che è una conseguenza, quantunque indiretta, dell'ammissione dell'argomento ontologico. Quando il metafisico vuol rendersi conto della presenza delle conoscenze a priori, ch'egli ammette, nel nostro spirito, spiegare questa coincidenza tra il pensiero e la realtà, la soluzione naturale che gli si presenta del problema è che queste conoscenze risultano dall'intuizione immediata dell' intelligibile, come la conoscenza sperimentale da quella del sensibile: e una delle forme più ordinarie che prende la dottrina dell' intuizione razionale è quella dell' intuito di Dio e delle verità in Dio. Questa dottrina, per quanto paradossastica, non ha niente tuttavia, per quel che riguarda le conoscenze a priori in generale, che sia direttamente in contraddizione coi fatti, tranne che queste conoscenze, ch'essa

pretende a priori e date da un intuito immanente, evidentemente non sono, come essa deve ammettere, continuamente presenti al nostro pensiero. Ma, per quel che riguarda la conoscenza di Dio, si aggiunge una contraddizione con l'esperienza più flagrante ancora: è le strana teoria psicologica implicata in questa dottrina, che l'esistenza di Dio è una verità intuitiva, cioè evidente per se stessa e che non ha bisogno di essere provata. É in questa teoria che noi vediamo una conseguenza dell'ammissione dell'argomento ontologico. E in effetto le forme più ordinarie e più plausibili di quest'argomento deducono l'esistenza di Dio dal suo concetto, e ne la deducono, non introducendo, come altre premesse, delle proposizioni sintetiche, ma per una semplice analisi di questo concetto, che pretende mostrare che non si può, senza contraddizione, disgiungere dall'idea di Dio quella dell'esistenza, e congiungervi invece quella della non esistenza. In altri termini, l'argomento suppone, come hanno riconosciuto e inculcato quelli che lo hanno proposto, che il concetto di Dio racchiude quello della sua esistenza: ma se è così, come ben osserva Gioberti (*Introd.* tomo 1. nota 59 pag. 442), la voce *Dio* equivale alla proposizione *Dio è* e l'idea comprende il giudizio, e allora l'argomento ontologico non è più una dimostrazione, ma soltanto la costatazione di questo fatto, che è impossibile di concepire Dio (di concepirlo d'una maniera chiara) senza concepire al tempo stesso ch'egli esiste ed esiste necessariamente, e l'esistenza di Dio da teorema diviene assioma. Lo stesso Cartesio è costretto qualche volta a convenirne; così nelle sue Ragioni che provano l'esistenza di Dio ecc. disposte d' una maniera geometrica, vi ha questa domanda: « In quinto luogo io domando che si fermino lungamente a contemplare la natura dell'essere sovranamente perfetto; e tra altre cose che essi considerino che nelle idee di tutte le altre nature l'esistenza possibile si trova bene contenuta, ma che nell'idea di Dio non è solo un'esistenza possibile che si trova contenuta, ma un'esistenza assolutamente necessaria. (Ciò è riguardato da Cartesio come una verità assiomatica. V. nelle stesse Ragioni ecc. l'assioma 10). Perchè da ciò solo, *e senza alcun ragionamento*, essi conosceranno che Dio esiste: e non sarà loro meno chiaro ed evidente, senz'altra prova, che è manifesto che due è un numero pari e che tre è un numero impari e cose simili. Perchè vi ha delle cose che sono così conosciute *senza prove*

da alcuni, che altri non intendono che per un lungo discorso e ragionamento ». (*Risposte alle seconde obbiezioni*. Opere, t. 1. p. 456). Senza dubbio, questa conseguenza dell'argomento ontologico, che l'esistenza di Dio è una proposizione identica e quindi una verità evidente per se stessa, quantunque logicamente tirata, è una di quelle conseguenze estreme di certe teorie, che lungi di sembrare giustificate dal principio da cui sono dedotte, non sono proprie che a mostrare, d'una maniera più palpabile, l'assurdità di questo principio: ma io non pretendo che la dottrina che l'esistenza di Dio è una verità evidente per se stessa, sia un seguito *naturale* dell'argomento ontologico, ma solo che essa pare meno strana, quando si considera in relazione con quest'argomento.

ERRATA	CORRIGE
	pag. 13 lin. 2
avrebbe sembrato	sarebbe sembrato
	p. 17 lin. 5
(cioè nelle scienze	(cioè delle scienze
	p. 18 lin. 16-17
e al buon piaciare	e al buon piacere
	p. 29 lin. 8
si ricerba	si riserba
	p. 38 lin. 1
ma un modo essenziale	ma il modo essenziale
	p. 42 l. 12-13 nota
e tutti gli altri esseri che si concepiscono sul tipo di essa	(e tutti gli altri esseri che si concepiscono sul tipo di essa)
	p. 43 l. penult.
L'antropomorfismo	da capo
	p. 69 l. quintult. testo
si unice	si unisce
	p. 181 l. 23
del cosmos e la forma	del cosmos è la forma
	p. 195 l. quintult. testo
necessita di tener conlo	necessità di tener conto
	p. 227 l. 17
evidente intrinseca	evidenza intrinseca.
	p. 99 bis n. 1, l. 8
la aggezza assoluta	la saggezza assoluta
	p. 102 bis lin. ult.
Rem. scivntif.	*Rec. scientif.*
	p. 103 bis n. 1, l. 1
pag. 160-161.	pag. 160-161),
	p. 105 bis n. 4, l. sestult.
Ibu-al-Awàm	Ibn-al-Awàm
	p. 106 bis l. ult. testo
di questa spiegazione quella	di questa spiegazione — quella
	p. 110 bis n. 1, l. 1
Physica 11	*Physica* l. II

p. 111 bis l. terzult. testo

Erastito	Eraclito

p. 112 bis l. 12 testo

dall'anima degli astri	dell'anima degli astri

nota lin. 1.

l. 1. Taziano	l. I). Taziano

p. 115 bis l. 28

della loro potenra	della loro potenza

p. 118 bis l. 26-27

sui fatti obbiettivi	nei fatti obbiettivi

p. 119 bis l. 9 testo

sull'argomento	nell'argomento

l. ult. note

De anima I. II.	De anima l. I. c. II. 6

p. 120 bis l. 9 testo

la sensilità e il pensiero	la sensibilità e il pensiero

n. 1, l. 1

125-126	126-127

l. 2

3 ecc.	380, ecc.

n. 2

Teofrarlo	Teofrasto

n. 3

Placita IV. 4, Arist. De an. I. II. 1, 12	Placita IV. IV. 4, Arist. De an. I. II. 3 e 12

p. 121 bis l. 5

Van Helmont	i Van Helmont

p. 122 bis n. 3 e 4

V. *Organo*	*N. Organo*

p. 125 bis l. 15

Baerhaane	Boerhaave

l. 20

pseudonismo	pseudonimo

p. 127 bis testo l. penult.

di sottomettere	di sottomettersi

l. ult.

e di formare	e di formarne

p. 128 bis n. 1

Estermann	Eckermann

p. 130 bis l. 10

eccitazione da una parte	eccitazioni da una parte

l. 25

sulla formazione	nella formazione

p. 132 bis l. 15

che può condursi	che può condurci

p. 142 bis l. 16

essere assoluto	l'essere assoluto

p. 148 bis n. 4, l. ult.

Stahl observe	Stahl. observ.

p. 151 bis n. 3

Monadol. l. 64-65	*Monadol.* 64-65

p. 152 bis l. 4

corpi organici (1). Qui	corpi organici (1) —. Qui

p. 153 bis nota l. 2

6 marzo	16 marzo

p. 154 bis l. 1

ti (1) è	ti) (1) è

n. 3

Cfr. *al p. Des-Bosses* 17 marzo	*Epist. al p. Des-Bosses* 11 marzo

p. 159 bis l. 15

assolutamente i parti	assolutamente di parti

p. 160 bis n. 3, l. 2

(Dut. II. I. 46), *Resp.*	(Dut. II. I.46), *Monadol.* 2, *Resp.*

p. 163 bis n. 2

sive insita	*sive de vi insita*

p. 167 bis nota, l. 15

confusa dell'universo il	confusa dell'universo) il

p. 169 bis l. 2 testo

una teotia	una teoria

l. 2 nota

non segna da ciò	non segua da ciò

p. 172 bis l. 1

mistero rele	mistero reale

l. 13

forza richiedente	forza risiedente

p. 173 bis l. 12

quella *vis insita*	questa *vis insita*

l. 22

è una volta entrata	è una volta entrato

p. 177 bis note, l. 1

in nota. Ciò però	in nota) — Ciò però

l. 3

in seguito).	in seguito.

p. 179 bis l. 8-9

hanno sensazione, ma non nel senso stretto,	hanno sensazioni, ma non, nel senso stretto,

	l. 12	
non, vi ha in esse		non vi ha in esse
	p. 194 bis l. 18	
come la reale		come reale
	p. 195 bis n. 4 l. 6-7	
interno: (.bid. nota 27, nota 24, artic. 4, ecc) è		interno (v. ibid. nota 27, nota 24, artic. I., ecc.): è
	p. 201 bis l. 21	
da queste conformità		da queste uniformità
	p. 203 bis l. 12	
i fenomeni appariscono		i fenomeni ci appariscono
	p. 213 bis l. quartult.	
l'effetto: Kant		l'effetto: Kant
	p. 214 bis l. 6	
sia «che facciano		sia che facciano
	p. 216 bis l. 9	
connexio rerum		*connexio rerum*
	p. 230 bis l. sestult.	
ha due fatti		tra due fatti
	p. 234 l. 27-28	
Idea filosofia		della filosofia
	l. 29-30	
necetralizzare		neutralizzare
	p. 272 l. 19	
tal effetto		un tal effetto
	p. 280 l. 16	
e di assegnare		è di assegnare
	l. 23-24	
l. distolsero		li distolsero
	p. 281 l. 14	
L'alternativa è inevitabile		L'alternativa, secondo lui, è dunque inevitabile
	p. 285 n. 1, l. 6	
che saàr		che sarà
	p. 291 l. 26	
ci tratterebbe		si tratterebbe
	p. 292 l. 18-19	
ma, evidente		ma è evidente
	p. 307 l. 1	
III Noi abbiamo		3° Noi abbiamo
	p. 308, nota, l. 3	
non magis		nos magis
	l. 4	
debat		debeat

	p. 311, nota, l. 6	
È così in genere		È così in generale
	p. 312 l. ult. testo	
L'attrazine		L'attrazione
	p. 315, nota, l. 8	
dall'infanzia		dell'infanzia
	p. 320, nota, l. 2	
di questa di filosofia		di questa filosofia
	p. 322, nota, l. 27-28	
caduta del corpo primitivo		caduta del corpo primitiva
	p. 329 l. 1	
Qualunque la filosofia		Quantunque la filosofia
	p. 335 n. 2, l. 13-14	
in questo modo		*in questo mondo*
	l. ult.	
la successonei		la successione
	p. 346, nota, l. 20	
lo possa o lo sappia		lo possa e lo sappia
	p. 349 n. 2 l. 1	
Tyndall		Il Tyndall
	p. 350 l. 6	
dove sembrava allora		doveva sembrare allora
	p. 374 l. 21-22	
questa interenza		questa inferenza
	p. 384 nota	
96 e seg.		96 a e seg.
	p. 385 l. 4	
dalla nostra affermazione		della nostra affermazione
	p. 390 l. 1	
che e si suppongono		che si suppongono
	p. 407 l. 24	
§ 6		§ 5
	p. 415 l. 27-28	
Il ministero		Il mistero
	p. 419 l. 3-4	
metaempirico o metafisico		metaempirico e metafisico
	p. 422 n. 1 l. 1	
Harcilton		*Hamilton*
	p. 423 l. sestult.	
«E ancora		E ancora
	p. 432 l. 1 note	
dei enunciati		d'enunciati
	p. 438 l. 9	
l'oggetto della scienza		l'oggetto di questa scienza

p. 441 l. 10	
che ci sono i più familiari	che ci sono le più familiari
p. 443 n. 1 l. 2	
et 11	(t. 11
l. 3	
Lec. obbiez.	Sec. obbiez.
p. 451 l. 15	
restando lo *stesso*	restando la *stessa*
p. 453 l. 17	
(cioè qual sono	(cioè quali sono
p. 457 l. 7	
di sequenza invariabili	di sequenze invariabili
p. 464 l. ult. testo	
poterla presentare	poterlo presentare
p. 469 § 4 l. 1	
di Descares	di Descartes
p. 482 n. 2. l. 4	
non potendo essere	non potendo esserne
p. 485 n. 3	
c. 3. § 9	c. 9. § 2
p. 491 n. 4 l. 2	
9, c. 9 § 12	c. 9 § 12
p. 494 l. 11	
aggiungere delle altre	aggiungerne delle altre
nota l. 4-5	
principio. generale	principio generale
p. 495 l. 21	
parti sensibili	parti insensibili
p. 509 l. 20	
tra le idee stabilite	tra le idee stabilita
p. 529 l. 8	
abbiamo la minima affinità	abbia la minima affinità
p. 540 l. 4	
di cui essa deriva	da cui essa deriva
p. 546 n. 3, l. 8	
si sappia	io sappia
p. 549 l. 3	
la segregazione (1),	la segregazione (1)),
p. 557 l. 5	
di prova, quantunque non ugualmente convincente	di prove, quantunque non ugualmente convincenti
p. 566 l. 31-32	
le altre potrebbe esserne dedotte	le altre sono per ciò stesso date, e possono esserne dedotte, o potrebbero esserne dedotte

p. 568 l. 5-6	
conosciuti e conoscibili	conosciuti o conoscibili
p. 571, nota, l. 8	
che abbiamo	che abbiano
l. 12	
l'altro no	e l'altro no
p. 573 l. 14-15	
le proposizioni	le prenozioni
l. 20-21	
evidente intrinsecamente o evidente per se stesso	evidente intrinsecamente o per se stesso
n. 3 l. 1	
(cfr. I. II (13-14)	— cfr. I. II. (13-14) — ;
p. 575, nota, l. 23-24	
cognoscantur	*cognoscuntur*
p. 577 l. 4	
ne dà spiegazione	ne dà la spiegazione
p 579, nota, l. 5	
Top. I. IV. (8),	*Top.* I. IV. 8),
l. 20-21	
bisogna ammettere	bisognava ammettere
l. 22	
propri della specie	propri della sola specie
p. 585 n. 2, l. 1-2	
in questo soccorso	e questo soccorso
p. 588 l. 8-9	
necessità, logica	necessità logica
p 589 l. 2	
in fine del volume	allo stesso capitolo
p. 592, nota, l. 19-20	
con o questi	con questi
p. 595 l. 10	
quistione; perchè	quistione: perchè

N. B. È incorso un errore nella numerazione delle pagine. La pagina che, la seconda volta, ha il numero 85, dovrebbe avere invece il numero 233. Similmente il numero di ciascuna delle pagine seguenti, sino alla fine del volume, dovrebbe essere aumentato di 148. Nell'indice e nell'errata-corrige le pagine sono indicate col numero erroneo con cui sono state stampate. Nell'errata-corrige le pagine che portano lo stesso numero si distinguono aggiungendo la parola *bis* al numero di quelle numerate erroneamente.

INDICE

CAP. I. Cause empiriche e cause metaempiriche.

		Pag.
§ 1.	Oggetto di questo Saggio. . . .	1-9
2.	La causa nel senso scientifico . . .	9-11
3.	Distinzione tra la causa nel senso metafisico (causa efficiente) e la causa nel senso scientifico	11-15
4.	I filosofi hanno ammesso generalmente questa distinzione	15-24
5.	Impossibilità di provare la dottrina di Comte sulle cause efficienti	25-32
6.	Oggetto della 1ª parte di questo Saggio.	32-40

CAP. II. L'antropomorfismo.

Art. 1. **La Filosofia teologica.**

§ 1.	La filosofia teologica nel periodo prescientifico	41-51
2.	Funzioni della divinità come principio esplicativo dei fenomeni — La divinità come principio motore	51-71
3.	La divinità come principio di una spiegazione teleologica dei fenomeni. . .	71-102
4.	Le prove dell'esistenza della divinità .	102-129

§ 5. I concetti della teologia *trascendentale* — Immutabilità ed extra-temporalità di Dio — Dio come l'Infinito o l'Assoluto . . Pag. 129-163
6. Il dualismo e il panteismo nella filosofia antica e nella moderna 163-201
7. Il valore delle prove dell'esistenza della divinità dipende da quello del concetto di causa efficiente 201-232

ART. 2. **L'animismo come spiegazione dei fenomeni biologici.**

§ 8. Osservazioni generali sull'animismo come ipotesi biologica. 85-86
9. La spiegazione animista dei fenomeni biologici 87-102
10. Estensione del dominio della coscienza in conseguenza dei principii dell'animismo. 102-106
11. Spiegazione intellettualista dell'istinto . 106-111

ART. 3. **L'ilozoismo.**

§ 12. Osservazioni generali sull'ilozoismo . 111-119
13. L' ilozoismo nella filosofia antica e moderna 119-128
14. L'ilozoismo nella filosofia contemporanea 128-143

ART. 4. **Il panpsichismo.**

§ 15. Osservazioni generali sul panpsichismo . 144-146
16. La monadologia di Leibnitz . . . 146-181
17. I panpsichisti moderni 181-197

ART. 5. **L'idealismo.**

§ 18. Osservazioni generali sull'idealismo. . 197-199

Pag.
§ 19. L'idealismo di Kant 200-213
20. L'idealismo assoluto dei successori di Kant 214-219

ART. 6. **Il concetto di causalità dell'antropomorfismo.**

§ 21. Teoria volizionale della causazione e teorie affini 220-235
22. Osservazioni su queste teorie . . . 235-250

CAP. III. LA FILOSOFIA MECCANICA O IMPULSIONISTA.

§ 1. Della filosofia meccanica o impulsionista in generale. 251-259
2. Il principio, su cui è fondata la filosofia meccanica, in Cartesio e i cartesiani, in Hobbes, in Spinoza, in Newton . . 260-264
3. nei primi newtoniani, in Locke, in Leibnitz, in Clarke 264-273
4. in Huygens, Bernouilli, Eulero, d' Alembert, Hume, Reid, Dugald-Stewart, Hamilton, Galluppi, Rosmini, Cuvier . . 273-280
5. nei fisici e filosofi contemporanei . . 280-289
6. La proposizione che l' azione a distanza è inconcepibile, assurda e contraddittoria 289-304

CAP. IV. ORIGINE E SVILUPPO DELL'IDEA DI CAUSA EFFICIENTE.

§ 1. Le causazioni più familiari ci sembrano spiegarsi da se stesse e potere spiegare tutte le altre 305-312
2. Proposizioni di filosofi che hanno ricono-

sciuto questo fenomeno psicologico (di Bacone, Stuart-Mill, Bain, Clifford, Stallo) . . . . . Pag. 312-328
§ 3. L' idea di causa efficiente deriva dall' esperienza delle causazioni più familiari . 329-335
4. Le causazioni più familiari non sembrano misteriose che nella riflessione scientifica 336-341
5. Perchè l' azione volontaria diventa misteriosa 341-348
6. Perchè diventa misteriosa, in generale, l'azione mutua tra lo spirito e il corpo . 348-352
7. Perchè diventa misteriosa l' attività interiore dello spirito 353-357
8. Perchè diventano misteriose l'impulsione e le altre azioni fisiche più familiari — Conclusione sulle ragioni per cui le causazioni più familiari perdono la loro intelligibilità 357-362
9. La tendenza naturale a spiegare le sequenze non familiari riconducendole alle familiari, e quindi il principio di causalità efficiente nella sua forma primitiva e spontanea, non possono avere alcun valore obbiettivo 362-370
10. Forma secondaria del principio di causalità efficiente — Il principio di causalità efficiente è un'induzione incosciente dalle causazioni più familiari . . . 370-382
11. Origine comune e differenziazione progressiva dei concetti fisico e metafisico della causalità 382-390

CAP. V. La dottrina dell'inconoscibile e l'idea di causa efficiente.

§ 1. La dottrina dell' inconoscibile come applicazione del principio di causalità efficiente nella sua forma secondaria . . Pag. 391-393
§ 2. La proposizione che non conosciamo l'essenza delle cose 393-395
3. Il fondamento principale della teoria dell'inconoscibile è il principio di causalità efficiente 395-400
4. Questo fondamento non può pretendere ad alcun valore obbiettivo 400-407
5. Ciò è provato più chiaramente dall'esame dell'inferenza incosciente di cui è la conclusione 407-411
6. Schiarimenti al paragrafo precedente . 411-414
7. Noi conosciamo o possiamo conoscere l'essenza delle cose e il modo essenziale della produzione dei fenomeni . . . 414-417
8. La Forza nel senso metafisico . . . 418-427

CAP. VI. La filosofia apriorista.

§ 1. Lo sforzo di ricostruire la realtà a priori è una delle tendenze più generali della speculazione metafisica 429-434
2. La filosofia apriorista è sovratutto un'applicazione del principio di causalità efficiente 434-442
3. La filosofia apriorista in Cartesio . . 442-469
4. in Malebranche 469-475
5. in Spinoza 475-478
6. in Leibnitz 478-487
7. in Locke 487-511
8. in Condillac. 511-515
9. in d'Alembert 516-517
10. in Hume 517-535

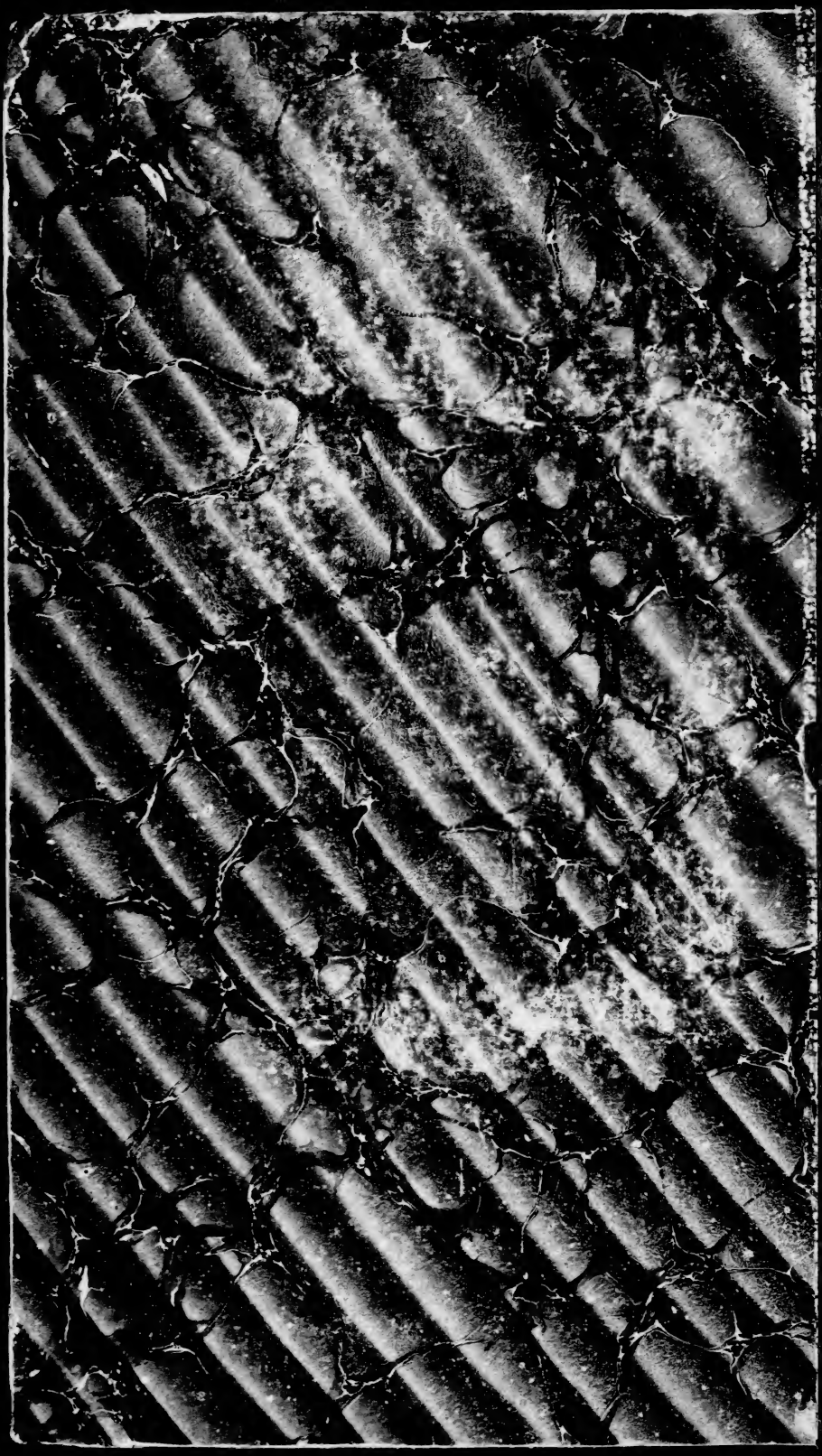
Pag.

§ 11. in Kant 535-537
12. in Fichte, Schelling, Hegel . . . 537-540
13. in Reid, Dugald-Stewart, Galluppi, Rosmini, Gioberti, Mamiani 541-546
14. in Taine e Spencer e in Hartmann . . 546-554
15. Le pretese dimostrazioni dei principii della meccanica 555-559

APPENDICE AL CAP. VI.

§ 1. La filosofia apriorista al di fuori della ricerca della causa efficiente . . . 561-564
2. Dottrine della filosofia apriorista sulla essenza e la definizione . . . 564-569
3. Dottrine di Aristotile e di Platone in particolare 570-582
4. Dottrine analoghe e particolarmente quella di Cuvier della correlazione organica . 582-586
5. Spiegazioni della filosofia apriorista della costituzione del cosmos (e particolarmente quelle di Platone e di Aristotile) . . 586-589
6. L'argomento ontologico come applicazione della spiegazione apriorista . . . 589-599

COLUMBIA UNIVERSITY
0032146523

DEC 1995

PLEASE DO NOT
PHOTOCOPY